ACADEMIA DE CIENCIAS DE LA U.R.S.S.
INSTITUTO DE FILOSOFIA

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Desde la Revolución Socialista de Octubre de 1917 hasta nuestros días

La filosofía burguesa contemporánea

Bajo la redacción general de
M. A. DYNNIK, M. T. IOVCHUK, B. M. KEDROV,
M. B. MITIN Y O. V. TRAJTENBERG

Traducción directa del ruso por
JOSE LAIN
y
ADOLFO SANCHEZ VAZQUEZ

Tomo VII

Fundación Isidoro Acevedo
OVIEDO
P. 2879

EDITORIAL GRIJALBO, S. A.
México, D. F., 1966

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Título de la obra en ruso:
ISTORIIA FILOSOFII

Esta traducción ha sido hecha directamente de la edición rusa, en virtud de contrato firmado con Mezhdunarodnaia Kniga, Plaza Smolenskaya-Sennaya, 32/34, Moscú, con fecha 12 de agosto de 1957.

Versión española de José Laín y Adolfo Sánchez Vázquez.
© 1966 por Editorial Grijalbo, S. A.
Avenida Granjas, 82, México, 16, D. F.

PRIMERA EDICION EN ESPAÑOL

Reservados todos los derechos. Este libro no puede ser reproducido, en todo o en parte, en forma alguna, sin permiso.



IMPRESO EN MEXICO
PRINTED IN MEXICO

Con la publicación de este séptimo y último tomo de HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, *damos cima a nuestro empeño editorial de poner a disposición de los lectores de habla española, en su propia lengua, una de las obras de mayor influjo en los estudios filosóficos de nuestro tiempo.*

EDITORIAL GRIJALBO.

Fundación Isidoro Acevedo
OVIEDO

INDICE GENERAL

Introducción 9

CAPITULO I

La crisis de la filosofía burguesa en la época actual 11

1. Corrientes irracionalistas 16
2. Corrientes filosóficas religiosas 39
3. Neopositivismo. Tendencias "realistas" y "naturalistas" 78

CAPITULO II

La crisis actual de la sociología, de la estética y de la ética burguesas, así como de las concepciones idealistas de la filosofía de la historia y de la historia de la filosofía 115

1. Las concepciones burguesas de la filosofía de la historia 116
2. La sociología burguesa 125
3. La estética burguesa 151
4. Las concepciones éticas burguesas 160
5. Las concepciones idealistas de la historia de la filosofía 178
6. La "crítica" de la filosofía y la sociología marxista-leninista por los ideólogos del anticomunismo 192

CAPITULO III

El pensamiento filosófico y sociológico en los movimientos de liberación nacional. Particularidades de desarrollo 204

1. Orientaciones fundamentales de los movimientos de liberación nacional y de su ideología en la época actual 204
2. Tendencias fundamentales de desarrollo del pensamiento filosófico y sociológico en los movimientos de liberación nacional 215
3. Los problemas de la filosofía en las doctrinas idealistas de los ideólogos del nacionalismo 228
4. Las concepciones sociológicas en la ideología de los movimientos de liberación nacional 232

CAPITULO IV

PROBLEMAS FILOSÓFICOS DE LAS CIENCIAS DE LA NATURALEZA EN LA ÉPOCA ACTUAL. 245

1. Nuevos avances de la actual revolución en las ciencias de la naturaleza. 246
2. Problemas filosóficos de la física contemporánea 250
3. Significación metodológica de los nuevos progresos de la biología y la química 300
4. Problemas filosóficos de la fisiología de la actividad nerviosa superior y de la psicología 309
5. Problemas filosóficos de la cibernética y de las matemáticas 319
6. Problemas metodológicos de las ciencias de la naturaleza y su elaboración en la literatura filosófica marxista 331

CAPITULO V

LA ETAPA LENINISTA EN EL DESARROLLO DEL MATERIALISMO DIALÉCTICO E HISTÓRICO, NUEVA FASE EN LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE LA HUMANIDAD 350

1. El estudio de los problemas del materialismo dialéctico por V. I. Lenin y los leninistas 355
2. El leninismo, nueva fase en el desarrollo del materialismo histórico y del conocimiento científico 387
3. El leninismo y la historia de la filosofía 398

BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES 415

INDICE DE NOMBRES 461

INDICE DE CONCEPTOS 471

INTRODUCCION

El presente volumen es continuación del VI de HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, en el que se pasa revista al pensamiento filosófico y sociológico desde la Gran Revolución Socialista de Octubre de 1917 hasta nuestros días.

Contiene la bibliografía y fuentes de los volúmenes VI y VII, y, además, los índices de nombres y conceptos del VII.

En su redacción han tomado parte los autores siguientes:

Capítulo I: T. I. Oizerman, introducción, conclusión y párrafo sobre el neotomismo en el apartado 2; P. P. Gaidenko, párrafo sobre el existencialismo en el apartado 1; A. G. Mislivchenko y P. V. Kornéiev, párrafo sobre la antropología filosófica en el apartado 1; T. A. Sajárova, párrafo sobre el teilhardismo y, en colaboración con I. I. Krávchenko, párrafos sobre el espiritualismo cristiano y el personalismo en el apartado 2; I. S. Narski, párrafo sobre el neopositivismo en el apartado 3; y A. S. Bogomólov, párrafos sobre las tendencias "realistas" y "naturalistas" en el apartado 3.

Capítulo II: M. A. Dynnik, introducción y apartado 3; P. P. Gaidenko, apartado 1; E. V. Osipova, apartado 2; O. G. Drobnitski, apartado 4; Y. P. Mijalenko, apartado 5; y V. V. Mshvenieradze, apartado 6.

Capítulo III: A. V. Sagadéiev, con la colaboración de N. P. Anikéiev, E. Y. Batálov, R. A. Burguete, S. N. Grigorián, A. V. Deriúguina, A. F. Korobkov, E. A. Safrónova y M. T. Stepaniants.

Capítulo IV: B. M. Kédrov, apartado 1 y parte del 6; I. V. Kuznetsov, apartado 2; V. M. Kagánov, apartado 3 en conjunto con I. T. Frolov con la colaboración de R. V. Garkavenko en el párrafo sobre la química, apartado 4 en conjunto con E. V. Shórojova y parte del apartado 6; A. I. Uiómov, párrafo sobre la cibernética en el apartado 5; E. Kolman y L. Riguer, párrafo sobre matemáticas y lógica matemática en el apartado 5.

Capítulo V: M. B. Mitin, B. M. Kédrov, V. M. Kagánov, apartado 1; G. E. Glézerman, apartado 2, y M. T. Iovchuk, apartado 3.

El Indice bibliográfico de los volúmenes V, VI y VII de la HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ha sido preparado por E. F. Pomogáieva (obras en idiomas extranjeros) y por L. V. Shumílova obras en ruso). El Indice de conceptos del volumen VII ha sido elaborado por L. N. Manuílova, y el Indice de nombres por E. A. Grossman y A. V. Deriúguina.

CAPITULO I

LA CRISIS DE LA FILOSOFIA BURGUESA EN LA EPOCA ACTUAL

La Gran Revolución Socialista de Octubre de 1917, la edificación de la sociedad socialista en la U.R.S.S., la formación del sistema socialista mundial y la conversión del socialismo en factor determinante de la historia de la humanidad en la época actual, así como la agravación de la crisis general del capitalismo, son los hechos históricos fundamentales que provocan la descomposición de la filosofía burguesa a lo largo del último medio siglo.

El anticomunismo, principal instrumento ideológico y político del imperialismo, es un exponente de la profunda degradación de la ideología burguesa. Valiéndose de esta arma, la filosofía burguesa combate al materialismo dialéctico e histórico y pretende ocultar la inconsistencia teórica y el reaccionarismo político de sus concepciones. "El apoyo ideológico al dominio de los monopolios, el intento de justificar la explotación y de denigrar la propiedad social y el colectivismo, la glorificación del militarismo y de la guerra, la defensa del colonialismo y del racismo, la instigación de la hostilidad y del odio entre los pueblos: tales son las ideas de que están impregnadas las teorías políticas y económicas, la filosofía y la sociología, la ética y la estética de la burguesía contemporánea." [1]

Durante el período de la crisis general del capitalismo, uno de los rasgos característicos de la filosofía burguesa es, para emplear la expresión de Nietzsche, la "revisión de valores", es decir, la abjuración por parte de los idealistas burgueses de las ideas y tradiciones progresistas de la filosofía precedente y la resurrección de concepciones filosóficas que ya en el pasado habían puesto al desnudo su descarado reaccionarismo. Los filósofos burgueses de nuestros días modernizan aquellas concepciones, fracasadas hace tiempo, y se valen de ellas para respaldar "teóricamente" el anticomunismo y la refinada apología del capitalismo en putrefacción.

Se pretende encubrir el constante retroceso de la filosofía burguesa en la época de la crisis general del capitalismo, y también justificarlo, invocando la nueva experiencia histórica, los últimos adelantos de la ciencia, los resultados de investigaciones filosóficas especiales, etc. Por ejemplo, el abandono de las tradiciones materialistas es presentado frecuentemente bajo el disfraz de una crítica a la caduca interpretación

[1] *Programa del Partido Comunista de la Unión Soviética,* Moscú, 1964, ed. rusa, páginas 53-54.

mecanisista de la materia y del movimiento, al reconocimiento de la existencia de una "realidad" objetiva al margen de la conciencia humana, "realidad" que, sin embargo, se pretende contraponer obstinadamente al mundo material.

Más velada todavía es la renuncia de la filosofía burguesa a las tradiciones dialécticas durante el período posterior a la Revolución de Octubre de 1917. Esta renuncia suele llevarse a cabo circunscribiendo la dialéctica a la teoría del "eterno retorno", a la doctrina de la "desarmonía trágica" de la vida y a la concepción relativista del movimiento, que excluye, al estudiar este proceso, todo cuanto se mueve, cambia, etc. Deformada así, hasta hacerla irreconocible, la dialéctica es presentada como una novísima conquista filosófica. En esta pseudodialéctica "transformada" no es difícil descubrir una nueva forma de existencia del modo de pensar metafísico, forma característica del siglo XX. "En el siglo XX, e incluso a fines del XIX —decía Lenin— todos están conformes" con el "principio del desarrollo". Sí, pero esta "conformidad" superficial, frívola, fortuita y filistea es una conformidad *de tal género* que ahoga y vulgariza la verdad.[2]

El resurgimiento de las ideas filosóficas reaccionarias contra las que, en el pasado, combatió la filosofía progresista burguesa se enmascara a menudo con refinada destreza. Por ejemplo, la restauración de la doctrina escolástica de Tomás de Aquino, iniciada ya a fines del siglo pasado, se nos presenta como un renacimiento del realismo filosófico después de la secular desorientación de la filosofía de Europa occidental. La galvanización del irracionalismo de la última época de Schelling, del de Schopenhauer, del de Kierkegaard y del de Maine de Biran se encubre con interpretaciones de Kant, de Hegel y hasta... de Marx, a los que se intenta hacer pasar por los máximos representantes del irracionalismo filosófico. La vuelta al idealismo subjetivo de Berkeley y al agnosticismo de Hume se le ofrecen al lector como un paso adelante, como una supuesta "revolución en la filosofía", determinada por las novísimas realizaciones de las ciencias naturales, de las matemáticas y, en particular, de la lógica matemática.

V. I. Lenin hizo notar un rasgo característico de la filosofía clásica burguesa: su claridad y franqueza en el planteamiento de los problemas, la contraposición básica de una línea filosófica a la otra. Tales cualidades de la filosofía progresista burguesa han sido enterradas ya por los filósofos reaccionarios burgueses, especialmente en la época posterior a Octubre de 1917. Mientras Descartes sostenía que la distinción y la evidencia eran signos de la verdad, K. Jaspers asegura que la verdad permanece siempre en oscuras tinieblas. Mientras Berkeley invitaba a renunciar al materialismo, por cuanto esta doctrina representaba el cimiento del ateísmo, filósofos burgueses contemporáneos, que hasta presumen de irreligiosos y de ateos, acusan al materialismo de admitir la existencia de una esencia supraempírica, trascendente, y, por tanto, "divina". Esa es la denominación que dan al reconocimiento de la mate-

[2] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos. En Obras*, 5ª ed. rusa, tomo 29, pág. 229 (ed. esp., Ed. Cartago, Buenos Aires, 1963, t. 38, pág. 247).

ria como realidad objetiva que existe al margen e independientemente de la conciencia.

Lenin señaló como rasgo característico de la moderna filosofía burguesa, demostrativo de su descomposición, la mezquindad ideológica, la abundancia de escuelas, corrientes y tendencias de mayor o menor cuantía cuya diferencia era de carácter secundario y a veces de ínfimo grado. En lo esencial y básico (prédica del idealismo y lucha contra el materialismo) se muestran solidarias, pese a las controversias que sostienen entre ellas y que recuerdan la competencia habitual de la sociedad burguesa.

Esta "anarquía de sistemas filosóficos" —para expresarnos en el lenguaje de los propios filósofos burgueses— o, para ser más precisos, esta "anarquía intelectual", como la llamó Maurice Thorez, es todavía más característica para la filosofía burguesa del período posterior a Octubre de 1917.

Y es muy sintomático que la anarquía intelectual y la proclamación de diferencias inexistentes y de ideas secundarias como principios básicos sean presentadas a menudo por la filosofía burguesa contemporánea como un auténtico progreso del pensamiento filosófico, como el nacimiento de una temática nueva, como una multiplicidad de intereses, etc. Los voceros del neotomismo critican a los espiritualistas cristianos por no reconocer las "pruebas" lógicas de la existencia de Dios, aunque los espiritualistas se esfuerzan en demostrar, con no menos celo que los neotomistas, la verdad de dicha existencia, testificada incontrovertiblemente, a su juicio, por la propia existencia del género humano. Los neopositivistas atacan a los irracionalistas, arguyendo que sus asertos descartan la verificación o la prueba lógica. Pero los mismos positivistas afirman que la vida del hombre es irracional, hipotecando en manos del irracionalismo "la filosofía de la vida" y "la filosofía del hombre", y quedándose como dueños absolutos de la "filosofía de la ciencia".

Para hacerse una idea y orientarse en la inmensa multiplicidad de corrientes, tendencias y escuelas, grandes y pequeñas, de la filosofía burguesa del período posterior a Octubre, hay que distinguir entre ellas las más influyentes, las principales doctrinas filosóficas, las variedades fundamentales del idealismo contemporáneo, que expresan con mayor plenitud los rasgos esenciales de la filosofía burguesa de la época del imperialismo. Las corrientes fundamentales, las más influyentes, de la filosofía burguesa de nuestros días (particularmente las de los últimos treinta años) son el existencialismo, el neotomismo y el neopositivismo.

En la conciencia del ideólogo burgués, la crisis general del sistema capitalista suele reflejarse en forma irracional. De ahí la concepción idealista subjetiva de la "existencia", propia del existencialismo, las tediosas lamentaciones respecto al carácter perecedero de la existencia humana, la prédica del pesimismo social, etc. En estas prédicas encuentran un reflejo deformado las contradicciones auténticas de la sociedad burguesa actual: el antagonismo entre lo privado y lo social, la enajenación de la personalidad, la despersonalización burguesa del hombre, el adocenamiento de toda su vida, etc. La filosofía del existencialismo es incapaz de interpretar científicamente estas contradicciones y de trazar el camino para

resolverlas; lo único que puede hacer es mistificar los problemas planteados por la crisis de la sociedad capitalista. Como muy bien observó Otto Grotewohl, la filosofía existencialista "convierte la inestabilidad de la existencia social del burgués en la inestabilidad atemporal del hombre en general".[3]

El capitalismo contemporáneo es un sistema agonizante. Es, pues, natural, que la burguesía, condenada a perecer, experimente una extrema necesidad de consuelo religioso. Precisamente el neotomismo es la representación del filosofante religioso de la burguesía moderna, que no sólo le "perdona los pecados", sino que pretende levantarla de su lecho de muerte, de infundirle nuevas fuerzas, de sembrar entre las masas las ideas religiosas para conciliarlas con la realidad capitalista. La filosofía religiosa siempre ha aparecido en primer plano en los períodos cruciales y críticos de la historia. Y el neotomismo se mantiene fiel a esta tradición reaccionaria: expresa en forma filosófico-religiosa el temor de la burguesía ante el progreso que lleva consigo la destrucción del régimen capitalista. Y aunque algunos representantes del neotomismo (y de la filosofía católica en general) critiquen las lacras más evidentes del capitalismo y se manifiesten contra la guerra atómica y por la paz entre los pueblos, esta filosofía, como tal, va en la vanguardia de la cruzada anticomunista.

Pero, sin embargo, el capitalismo moribundo es, al mismo tiempo, una sociedad altamente industrializada que, aunque obstaculiza el ulterior desarrollo acelerado de las fuerzas productivas, no puede detenerlo ni subsistir sin un progreso técnico-científico, el cual amenaza a la propia existencia del capitalismo. Se explica, pues, que en medio de este ambiente espiritual, el neopositivismo se haya convertido en una de las principales tendencias de la filosofía burguesa contemporánea. Los neopositivistas, muchos de los cuales son representantes de las ciencias naturales y de las matemáticas o, por lo menos, están relacionados con ellas, plantean problemas filosóficos suscitados por los modernos adelantos de las ciencias, pero no pueden ofrecer una solución auténticamente científica para los mismos, por cuanto se dedican a amoldar los conceptos filosóficos de Berkeley, de Hume y de E. Mach a la época actual, a modernizar el viejo positivismo, lo cual conduce indefectiblemente a una interpretación idealista-agnóstica de la física, las matemáticas y otras ciencias contemporáneas, es decir, a su tergiversación.

Con ayuda del neopositivismo, los ideólogos burgueses pretenden evitar la penetración del materialismo dialéctico en las ciencias naturales contemporáneas y el paso de los naturalistas a las posiciones de esta filosofía, genuinamente científica.

Otras corrientes filosóficas estudiadas en el presente capítulo —la "antropología filosófica", el espiritualismo cristiano, el personalismo, etc.— expresan en mayor o menor medida los mismos rasgos distintivos del idealismo burgués de hoy (el irracionalismo, el fideísmo, el empirismo idealista, el agnosticismo y otros), que han encontrado su expresión más acabada en el existencialismo, el neotomismo y el neopositivismo.

[3] O. Grotewohl, *Die gestige Situation der Gegenwart und der Marxismus*, Berlín, 1948, pág. 33.

Así, la "antropología filosófica" contrapone lo humano a lo social, da un valor absoluto a la característica antropológica de la personalidad, como lo más esencial de ella, y considera al hombre una "realidad ontológica" especial, diferente por principio de la naturaleza sensorialmente percibida. El espiritualismo cristiano explica de manera irracional la creencia religiosa, esforzándose por demostrar que la ciencia, en virtud de su propia naturaleza, "limitada" por el enfoque racional de las cosas, es incapaz de conmover los cimientos de la religión. Al igual que el existencialismo, el personalismo pretende brindar una auténtica solución del problema del individuo y, siguiendo las huellas del neotomismo, procura encontrar argumentos en defensa de la idea teísta de un Dios personal.

Diversas tendencias filosóficas "realistas" tienden a conciliar la gnoseología eminentemente idealista subjetiva, con el reconocimiento de una realidad interpretada en el espíritu del realismo objetivo. Ciertos representantes del "realismo", apartándose de la interpretación idealista del mundo exterior, se aproximan al materialismo, pero, no obstante, aquella tendencia, en conjunto, conserva su carácter marcadamente idealista.

El XIII Congreso Internacional de Filosofía, celebrado en México en 1963, puso de relieve que las múltiples escuelas del idealismo contemporáneo, enzarzadas en discusiones entre sí, se unen siempre para combatir al enemigo común: la filosofía marxista-leninista. De todos los filósofos burgueses, los que mostraron mayor actividad en el Congreso fueron los neotomistas y los idealistas, afines a ellos. Algunos difundieron patrañas anticomunistas y se dedicaron a calumniar a los países socialistas, pero no pudieron ahogar la verdad sobre el progreso en los países del socialismo y sobre las conquistas de la filosofía marxista-leninista.[4]

La creciente influencia de la filosofía del marxismo incita a los filósofos burgueses contemporáneos a manifestarse también contra las corrientes filosóficas progresistas burguesas de los siglos XVII a XIX, ya que estas últimas doctrinas contenían ideas que, reelaboradas críticamente con posterioridad, alcanzaron pleno desarrollo en la teoría marxista-leninista. Precisamente la lucha contra el marxismo es la que arrastra más y más a la filosofía burguesa al callejón sin salida representado por el irracionalismo, por el fideísmo, por el subjetivismo y por el agnosticismo.

La filosofía burguesa del siglo XX no puede oponer al marxismo ninguna metodología científica, ningún programa social positivo, ningún ideal fructífero en el terreno de la ética ni tampoco en el de la estética. La negación pesimista, sin perspectivas, de lo nuevo, de lo ascendente y de lo triunfante, va convirtiéndose cada día más en el *leit-motiv* de la burguesía filosofante de nuestro tiempo. Y también en este hecho se refleja con plena evidencia la crisis de la filosofía burguesa, la cual expresa en una forma adulterada la crisis general del sistema capitalista.

[4] Véase, a este respecto, la recopilación *El hombre y la época*, ed. rusa, Moscú, 1964.

1. Corrientes irracionalistas.

El existencialismo.

El existencialismo, o "filosofía de la existencia", es una de las más claras expresiones ideológicas de la crisis general del capitalismo, crisis que los voceros de esta corriente filosófica adulteran, presentándola como una crisis del hombre y de toda la cultura humana. No es de extrañar que el existencialismo, como tendencia del pensamiento filosófico, surgiera a comienzos del siglo XX, cuando se consolidó el capitalismo monopolista y se agravaron hasta el último extremo las contradicciones antagónicas propias de la sociedad burguesa.

La primera guerra mundial puso al descubierto estas contradicciones, hizo imposible la aplicación de los anticuados métodos liberales para superarlas y planteó ante la burguesía de Europa una interrogante: ¿qué hacer? El existencialismo nació como intento de responder a tal pregunta.

Esta se planteaba con fuerza mucho mayor ante Alemania, militarmente vencida. No es fortuito que precisamente en aquel país apareciesen las primeras obras del existencialismo: *La psicología de la concepción es del mundo*, de Karl Jaspers (1919), y *El Ser y el Tiempo* (1927), de Martin Heidegger.

Por aquella época, el ambiente social de Alemania estaba caldeado hasta no poder más. La derrota creó un abatimiento general que encarnó en las concepciones pesimistas de Spengler *(La decadencia de Occidente)*, en la "dialéctica trágica" de Karl Barth, en los escritos excéntricos y enfermizos de Otto Weininger y en el creciente interés hacia los lúgubres problemas de la tragedia y la muerte. En medio de este ambiente cobraron fuerza las tendencias nacionalistas de la burguesía alemana.

La segunda patria del existencialismo fue Francia, y en ella, su primer representante, Gabriel Marcel, cuya ideología se formó durante la primera guerra mundial bajo el influjo de la misma "crisis de todos los valores" que asestó un golpe contundente a las ilusiones burguesas liberales no sólo en Alemania, sino en los restantes países capitalistas. La decadencia espiritual generalizada repercutió también en la religión cristiana, suscitando una peculiar crisis religiosa que la filosofía de Marcel trató de superar dentro del marco del catolicismo. El segundo representante del existencialismo francés —más joven, pero más influyente que su antecesor— es Jean Paul Sartre, cuya obra principal, *El ser y la nada*, vio la luz en 1943 y reflejó una situación político-social distinta: la provocada por la ocupación de Francia por las tropas fascistas alemanas. Jean Paul Sartre fue un militante activo de la Resistencia francesa.

El existencialismo de Sartre se distingue del existencialismo católico de Marcel, y esta distinción ha sido motivada, en primer término, por la diferencia de las opiniones políticas de los dos autores. La lógica de la lucha contra el nacional-socialismo, en la que Sartre intervino directamente, determinó su posición democrática y humanista.

Situaciones sociales propicias al nacimiento de conceptos existencialistas se produjeron no sólo en Alemania y en Francia; aunque de forma distinta, se conocieron en muchos otros países capitalistas.

En Rusia, ideas afines al existencialismo aparecieron después de la primera revolución rusa de 1905-1907, en las obras de Nikolái Berdiáiev y de Lev Shestov, quienes, después de la Revolución de Octubre de 1917, continuaron desarrollando sus ideas en la emigración y aproximándose cada vez más al misticismo religioso.

José Ortega y Gasset propagó en España ideas afines a las del existencialismo; en Italia, esta corriente tuvo su representante en N. Abbagnano.

A principios del siglo, el existencialismo no había cobrado cuerpo en Inglaterra ni en los Estados Unidos; pero el interés despertado hacia él durante los años 40 en los países anglosajones va acentuándose de día en día. Son sintomáticas también las tentativas de presentar como existencialistas "nacionales" a grandes escritores como James Joyce en Inglaterra y Faulkner y Hemingway en los Estados Unidos.[5]

La filosofía del existencialismo tiene sus predecesores en el pensador religioso danés Soren Kierkegaard y en el filósofo alemán Friedrich Nietzsche.[6] Ejerció, asimismo, gran influencia en el existencialismo la "filosofía de la vida", la fenomenología de Husserl, que imprimió un sello indeleble en la filosofía de Heidegger y de Sartre, así como en el psicoanálisis de Freud, cuyas huellas son visibles en las obras de Jaspers y, más aún, en la obra de Sartre *El ser y la nada.*

Existen dos variantes del existencialismo: la religiosa y la "atea". Pertenecen a la primera K. Jaspers, G. Marcel, N. Berdiáiev y L. Shestov; y a la segunda, M. Heidegger, J. P. Sartre, S. de Beauvoir, A. Camus y otros.

Esencia y existencia. El término "existencialismo" procede del vocablo latino *ekxistencia.* Una de las tesis fundamentales del existencialismo estipula que "la existencia precede a la esencia".

Los escolásticos del Medievo diferenciaban ya en cada objeto su esencia y su existencia, estableciendo una distinción entre dos preguntas: "¿Qué es el objeto?" y "¿Existe el objeto?" Y es de notar que los "realistas" extremos (por ejemplo, Anselmo de Cantorbery) trataban de extraer la existencia de la esencia (la llamada prueba ontológica de la existencia de Dios).

El existencialismo considera imposible extraer la existencia de la esencia, es decir, deducir el ser del concepto, ya que la esencia es siempre un concepto, un pensamiento. En última instancia —razonan los existencialistas—, todo se reduce a extraer el ser del pensar, cosa que, a su entender, representa la esencia del "racionalismo". Sin embargo, el ser no puede deducirse de la razón, no puede ser captado por el concepto, puesto que después de cualquier elaboración racional queda un cierto remanente irracional, algo irreductible a la razón, con lo que siempre tropieza ésta sin que pueda aprehenderlo.[7]

[5] Véase el libro del filósofo norteamericano John Killinger titulado *Hemingway y los dioses muertos (Hemingway and the Dead Gods. A study in Exsitencialism)*, Kentucky Press, 1960.

[6] Sobre las ideas filosóficas de S. Kierkegaard, véase nuestra *Historia de la Filosofía*, trad. esp. de José Laín y Adolfo Sánchez Vázquez. Ed. Grijalbo, México, D. F., 1962, capítulo 9, F. Nietzsche, capítulo 5, tomo III.

[7] Véase K. Jaspers, *Vernunft und Existenz*, Munich, 1960, págs. 7-8.

Heidegger, en *El Ser y el Tiempo*, polemiza con el racionalismo de Descartes, que trataba de demostrar la existencia del hombre partiendo de su pensamiento: "Con el *cogito sum*, pretende Descartes dar a la filosofía una base nueva y segura. Pero lo que él deja indeterminado en este comienzo «radical» es la forma de ser de la *res cogitans*, o, más exactamente, el *sentido del ser* del *sum*... Descartes lleva a cabo las fundamentales consideraciones de sus *meditaciones* [8] por el camino de una aplicación de la ontología medieval a este ente tomado por él como *fundamentum inconcussum*." [9]

Así, pues, los existencialistas declaran que la existencia no puede ser deducida de la esencia, que el ser no puede ser extraído del concepto, tesis que adquiere para ellos la siguiente forma: todo en el mundo es accesible a la razón menos el ser del propio mundo; cualquier esencia cabe en un concepto; lo único que no cabe es la existencia.

Como la existencia no puede ser deducida del concepto —afirman los existencialistas— tampoco es posible aprehenderla por medio de un concepto. Esta conclusión emparenta al existencialismo con el idealismo clásico. Ambos parten de una premisa común: sólo es posible concebir el ser por medio de la razón en el caso de que aquél sea de índole racional, es decir, cuando el ser y el pensamiento son idénticos. El idealismo racionalista, desde Anselmo hasta Hegel, toma como punto de arranque esta identidad, y por eso declara que el ser es cognoscible por medio de conceptos; el irracionalismo de los existencialistas rechaza esta identidad y, por consiguiente, declara el ser incognoscible por vía discursiva. Pero ni los unos ni los otros creen posible rechazar la propia premisa. El idealismo racionalista considera la esencia como anterior a la existencia, la idea como antecesora del ser; por el contrario, el existencialismo parte de la idea de que la existencia precede a la esencia.

Jaspers y Heidegger estiman imposible deducir el ser del pensamiento; pero, a su juicio, también es irrealizable lo contrario —deducir el pensamiento del ser—, si éste se concibe al modo materialista, como ente [10] material, dado en el tiempo y en el espacio.

El círculo cerrado del racionalismo, del cual no hay salida si nos colocamos en el punto de vista racionalista, se expresa, según el existencialismo, en que la existencia desaparece al enfocarla desde el ángulo visual racionalista y se convierte en esencia. Por esto, para el racionalismo, la existencia es idéntica a lo que existe. Para romper este círculo cerrado hay que enfocar la misma realidad de otra manera.

¿En qué consiste este otro enfoque?

En no tomar la existencia desde fuera —pues tomada así se convertirá de nuevo en algo existente, o sea en objetos del mundo exterior—, sino desde dentro. Pero esto sólo es factible en relación con un determinado tipo de existencia "que somos nosotros mismos", es decir, con la existencia humana. Eso es, en su sentido propio, la palabra "existencia".

[8] Heidegger se refiere a las *Meditaciones metafísicas*, de Descartes.

[9] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1960, págs. 24-25 (trad. esp. de José Gaos, FCE, México-Buenos Aires, págs. 28-29).

[10] En el existencialismo se establece una distinción entre los términos "ente" y "ser".

Para explicar lo que la existencia significa, Jaspers, Heidegger y Sartre la comparan con el objeto. El racionalismo —dice Heidegger—, pese al intento de Descartes de concebir el "yo" como una sustancia espiritual, a diferencia de la material, definía el "yo" como un objeto peculiar. Descartes escribió: "Hablando en propiedad, yo soy una cosa pensante, es decir, espíritu, o alma, o entendimiento, o razón." [11]

El existencialismo combate la idea racionalista de ver la esencia del hombre en el entendimiento, ya que, en su opinión, ello conduce a identificar al individuo con una cosa, la existencia con la esencia.[12]

Jaspers aclara: cuando enfocamos cualquier realidad desde posiciones científicas, tratamos siempre con un objeto al que se enfrenta nuestra conciencia como sujeto del conocimiento. La naturaleza del pensamiento, que consiste en la imposibilidad de interpretar un objeto de otro modo que en la forma de una relación de sujeto-objeto, es para Jaspers la causa de la materialización de todo el mundo circundante, la causa de que el propio hombre sea interpretado como un cierto objeto, como una esencia. Por eso, precisamente, Descartes no se equivoca simplemente cuando llama al hombre "una cosa pensante". Aquí Jaspers trata precisamente de demostrar que sólo desde el punto de vista del irracionalismo puede ser vencida la "materialización" del hombre, puesto que este punto de vista "elimina" la contraposición del sujeto y el objeto.

La eliminación de la contraposición del sujeto y el objeto es, en el existencialismo, un punto central en el que convergen todos los hilos de esta doctrina: en la teoría del conocimiento, como tarea de "superación" del procedimiento científico, conceptual, de análisis de la realidad y de creación de un nuevo método de conocimiento; en la ontología, como tarea de revelar "el sentido del ser", a diferencia del estudio de las leyes del mundo material, del "mundo existente". Así plantea el problema Heidegger.

Teoría del conocimiento. El existencialismo actúa como adversario decidido del pensamiento científico. A su juicio, el hecho de que la ciencia parta de la contraposición de sujeto y de objeto, como premisa previa, le impide conocer la verdad, conocer el ser. "El conocimiento científico de las cosas —dice Jaspers— no es el conocimiento del ser... El conocimiento científico no puede trazar los fines de la vida... La ciencia es incapaz de explicar su propio sentido. La existencia de la ciencia se basa en el deseo primario de conocer, deseo cuya legitimidad no puede ser demostrada científicamente." [13]

Esta afirmación de Jaspers se basa en una interpretación estrecha y positiva de la propia ciencia. Jaspers, discípulo de Max Weber, comparte plenamente el criterio de su maestro respecto al conocimiento científico, criterio según el cual ciencia y concepción del mundo son dos conceptos incompatibles; la concepción del mundo no puede ser científica y la ciencia no puede, por principio, pasar a ser concepción del mundo.

[11] René Descartes, *Obras Escogidas*, edición rusa, Moscú, 1950, pág. 344.

[12] Estos conceptos han sido objeto de un examen crítico en el artículo de T. I. Oizerman *La esencia reaccionaria del existencialismo alemán*, en el de G. D. Sulzhenko, *El existencialismo católico francés, filosofía del irracionalismo y de la mística*, y en el libro *El idealismo subjetivo contemporáneo*, Moscú, 1957.

[13] K. Jaspers, *Wahreit und Wissenschaft*, Basilea, 1960, pág. 12.

Tan inconsistente contraposición tiene sus orígenes en Kant, que delimitaba, en principio, la razón teórica y la práctica, el saber y la fe. En el neokantismo y el neopositivismo se ha mantenido una lucha perenne por expurgar la ciencia de premisas ideológicas.

El existencialismo asimiló las facetas reaccionarias del kantismo, y sus opiniones son, en una serie de aspectos, la culminación lógica del agnosticismo kantiano. Al mismo tiempo, las ideas racionales de la doctrina de Kant han sido enérgicamente rechazadas por el existencialismo, que, en lo que a esto respecta, viene a constituir el antípoda del kantismo. Según vemos, el nacimiento del existencialismo guarda relación con determinada tendencia reaccionaria de la filosofía burguesa anterior.

"La tarea de desembarazar la ciencia de toda ideología", emprendida por el positivismo y el existencialismo, refleja una situación real que llega a crearse en la ciencia a causa de la división burguesa del trabajo.

La ciencia observa el mundo a través del prisma de los objetos —dicen los existencialistas—, y la filosofía debe aprender a verlo a través del prisma de la existencia.[14] ¿Cuál es el medio con que llega a conocerse la "realidad genuina", el "sentido del ser" existencial?

Según los existencialistas, el medio del conocimiento filosófico sólo puede ser la intuición, mas no la intuición intelectual de que hablaban Descartes y Spinoza, sino la irracional, la que, supuestamente, alcanza lo que es inaccesible para la razón. De semejante intuición hablaron ya Bergson, Spengler y Dilthey; bajo su influencia fue formándose el concepto existencialista de la intuición como medio "auténtico" de concebir un ser que, también supuestamente, es de naturaleza irracional.

Heidegger y Sartre, que dedican gran atención al problema del método, elaboran la fenomenología como método filosófico, en contraposición al método discursivo de la ciencia.

El método fenomenológico tiene su origen en Husserl, pero en el existencialismo recibe una nueva interpretación. Husserl no consideraba el conocimiento como una actividad ni como una transformación del objeto por el sujeto; quiere decirse que, en el fondo, negaba la concepción teórico-gnoseológica del idealismo clásico alemán. Y en ello ve Heidegger el mayor mérito de Husserl.

Fue una gran conquista del idealismo alemán su interpretación del proceso del conocimiento como una acción mutua del sujeto y del objeto, una colaboración en la que el sujeto es la parte activa. Bien es cierto que, desde Kant a Hegel, los pensadores veían este concepto envuelto en una forma idealista, en virtud de lo cual la actividad del sujeto se manifestaba de una manera eminentemente teórica, y el propio sujeto era reducido al papel de autoconciencia.

El existencialismo critica a los representantes de la filosofía clásica alemana no por su idealismo, sino por su racionalismo. Siguiendo a Husserl, Heidegger reprocha a los representantes del idealismo alemán

[14] El artículo de E. Y. Soloviov, *La liquidación de la filosofía so pretexto de justificarla* revela el verdadero sentido de la contraposición existencialista de la ciencia y la filosofía, en la revista *Voprosy filosofii* (Problemas de filosofía), número 6, 1962.

su interpretación del conocimiento como un movimiento que va de la apariencia a la esencia.

Las propias categorías de "apariencia" y "esencia" son signos característicos de la interpretación racionalista ("metafísica" según Heidegger) del conocimiento: el conocimiento auténtico filosófico no tienen ningún nexo con la apariencia, sino con el fenómeno. En el sentido estricto de la palabra, el conocimiento es fenomenología, visión de fenómenos.

¿Qué es el fenómeno? Traduciendo del griego, Heidegger dice que es "lo que se muestra en sí mismo", es decir, lo que es revelado al hombre sin esfuerzo alguno por parte de éste. Los términos "apariencia" y "fenómeno" suelen significar lo mismo en filosofía. Heidegger, sin embargo, encuentra entre ellos una diferencia de principio. La apariencia —dice—, "en cuanto apariencia de algo", no significa un mostrarse a sí mismo, sino el anunciarse por medio de algo que se muestra a sí mismo. El fenómeno, por el contrario, señala a uno mismo. La apariencia siempre se considera en el conocimiento como un medio que, de por sí, carece de interés; lo que interesa al investigador es precisamente aquello que se oculta tras la apariencia. En cambio, el fenómeno es el objetivo del conocimiento. Conocer los fenómenos representa un conocimiento directo, algo así como una visión intuitiva, mientras que el conocimiento que va de la apariencia a la esencia es indirecto, discursivo.

Sartre trata de presentar el método fenomenológico como un medio de superar el dualismo kantiano del fenómeno y de la cosa en sí. "La primera consecuencia de la «teoría del fenómeno» es que la aparición no reenvía ya al ser como el fenómeno kantiano al nóumeno, puesto que ni tiene nada detras de ella ni indica a nada más que a sí misma (y a la serie total de las apariciones), y no puede ser *soportada* por otro ser que el suyo propio." [15]

Sartre rechaza el dualismo kantiano, se desembaraza de la "cosa en sí" materialista, dejando paso al fenomenalismo. Tras la apariencia, tal como la entienden los existencialistas, no hay ninguna "esencia", ninguna "cosa en sí"; no hay nada; el fenómeno —como dice Heidegger—, "se muestra a sí mismo".

Para comprender la razón de que los existencialistas hayan tenido que depurar el fenómeno kantiano de todo cuanto había tras él, hay que examinar el problema de la "hermenéutica".

Este vocablo griego significa "interpretación", "comprensión". Al decir de los existencialistas, el conocimiento con ayuda de la fenomenología es hermenéutico. Este concepto lo han tomado los existencialistas de las obras de Dilthey, en cuya doctrina aparecía como medio de estudio de los fenómenos históricos y era una consecuencia de la distinción que Dilthey establecía entre los términos "comprensión" y "explicación".

Heidegger identifica la "explicación" con el método discursivo naturalista. La "explicación" representa la definición de un objeto a través de otro que actúa como causa del primero. La "comprensión" como método tiene ya otra estructura. Comprender un fenómeno significa captar su sentido. Con la "explicación" —dicen los existencialistas— la misión

[15] J. P. Sartre, *L'être et le néant*, París, 1943, pág. 14.

consiste en señalar el origen empírico ("óntico" según la terminología de Heidegger) del objeto; con la "comprensión", consiste en señalar su origen conceptual o "existencial" ("ontológico" según la terminología de Heidegger).

La explicación corresponde a la pregunta: ¿cuál es la causa del fenómeno?; la comprensión corresponde a esta otra: ¿en qué reside su sentido? La "hermenéutica", como medio filosófico de análisis del mundo, está llamada a descubrir el "sentido" de todo lo existente, o sea, a interpretarlo.

Pero la interpretación es siempre una obra subjetiva, y su resultado lleva siempre el sello del subjetivismo, si no es posible indicar los criterios con cuyo concurso hubiera sido factible rechazar los elementos subjetivos que deforman el cuadro de lo "interpretado". Mas en tal caso, la interpretación dejaría de ser tal para convertirse en una explicación científica, contra la que con tanto encarnizamiento luchan los existencialistas.

La metodología existencialista, desechando el método objetivo y científico de investigación, trata de fundamentar el método subjetivo de la "visión directa del sentido", que borra la diferencia de principios entre lo real y lo ilusorio.[16]

Los problemas del individuo y la sociedad. Es un signo distintivo del existencialismo la aspiración a ontologizar la teoría del hombre, el intento de crear la denominada ontología existencial.

En opinión de los existencialistas, la tarea de la filosofía no radica en investigar la esencia, sino en descubrir el sentido de la existencia. La existencia nos ha sido dada directamente como nuestra existencia propia, y es a modo de ventana por la que nos llega la luz de otra existencia inmaterial.

Por esto, la misión básica de los existencialistas —descubrir el sentido del ser— coincide con la obra de describir fenomenológicamente la estructura de la "existencia".

Es más: para algunos voceros del existencialismo, el ser y la existencia resultan idénticos. Sartre enfrenta dos tipos de realidades: la realidad conceptual, a la que da el nombre de "ser en sí", y la realidad humana, que denomina "ser para sí". Como el ser para sí (existencia) precede al ser en sí (esencia), es ontológicamente primario, no creado por ningún tercero; se crea en sí mismo, "se crea de la nada", como dice Sartre.

A diferencia de Sartre, Heidegger y Jaspers pretenden hacer una distinción no sólo entre la existencia y el mundo material, sino entre la existencia y una tercera realidad que para Jaspers se llama trascendencia, para Berdiáiev y Marcel es Dios, y para Heidegger es el ser.

Los existencialistas se proponen superar la oposición del sujeto y del objeto. De ahí que comiencen por estudiar la realidad en la que, según ellos, el sujeto y el objeto coinciden; y comienzan precisamente por la existencia. Esta, a juicio de Jaspers, no puede ser objetivizada, ni convertida en esencia, ni conocida por medio de conceptos; es inaccesible

[16] La teoría del conocimiento de M. Heidegger y de K. Jaspers ha sido sometida a análisis crítico en la obra de S. Mende, *Ensayos sobre la filosofía del existencialismo*, trad. rusa, Moscú, 1960, y en la Schwartz *De Schopenhauer a Heidegger*, Moscú, 1964.

a la razón, y sólo puede captarla la "iluminación" existencial, afín a la contemplación mística.

En la doctrina existencialista representa un importante papel la distinción entre el modo "auténtico" de existencia del hombre y el "no auténtico". Los existencialistas llaman al modo "no auténtico" existencia en la esfera del *Man* (el "uno"). Este término fue utilizado primeramente por Heidegger. En ruso no tiene traducción, y en alemán se emplea como sujeto en las oraciones impersonales. De conformidad con la teoría existencialista, *man* (el "uno") es aquella realidad cotidiana y ordinaria de la existencia humana en la que el hombre actúa como actúan los demás, ve como ven los demás y siente como los demás. "Disfrutamos y gozamos como *se* goza *(wie man genisst)*; leemos, vemos y juzgamos de literatura y arte como *se* ve y juzgan... El «uno» que no es nadie determinado y que son todos, si bien no como suma, prescribe la forma de ser de la cotidianeidad." [17]

En esta esfera "ordinaria", el hombre no actúa como individuo, sino más bien como cosa, no como sujeto de la actividad que se determina a sí mismo, sino como objeto de la actividad de algo que se encuentra al margen suyo y que le es ajeno, es decir, del "uno", que interviene aquí como sujeto de la actividad.

El "uno" —dicen los existencialistas— es impersonal, y ésta es su característica fundamental. Al sumirse en el "uno", el hombre se despersonaliza. La esfera del "uno" abarca todas las actividades: la científica, donde en opinión de Jaspers, la actuación del hombre es siempre impersonal, y la órbita de la vida política y estatal, y las relaciones de derecho, y cualquier actividad social, ya que aquí, declaran los existencialistas, el hombre actúa siempre de conformidad con preceptos establecidos de antemano.

Describiendo el mundo despersonalizado del "uno", donde las relaciones humanas se fetichizan y aparecen como relaciones entre cosas, los existencialistas describen virtualmente las relaciones entre las personas en la sociedad burguesa.

Marx hizo constar que en el mundo capitalista, el individuo se convierte en una especie de objeto, y encontró el motivo de la "conversión del hombre en cosa", señalando con ello el modo de suprimir tal situación. "La transformación de las relaciones individuales en su antítesis, en una relación puramente de cosas, representa... un proceso histórico y asume, en diversos grados de desarrollo, formas diversas, cada vez más acusadas y universales . En la época actual, el predominio de las relaciones de las cosas sobre los individuos y el menoscabo de la individualidad por la casualidad han adquirido la forma más neta y universal, planteando ante los individuos existentes una tarea perfectamente definida. Han planteado entre ellos la tarea de establecer el dominio de los individuos sobre la casualidad y sobre las relaciones en lugar de dominio de las relaciones y de la casualidad sobre los individuos... Esta tarea, dictada por las relaciones actuales, coincide con la misión de organizar la sociedad sobre principios comunistas." [18]

[17] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, págs. 126-127 (ed. esp. cit., pág. 147).

[18] C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*. En *Obras Completas*, edición rusa, tomo 3, pág. 440.

La "cosificación" de las relaciones humanas descrita por Marx adquiere un carácter más brusco y acusado en la época del imperialismo a causa de la burocratización de la vida social y de la estandarización de la vida privada, y constituye un producto inevitable del capitalismo estatal-monopolista. Los existencialistas no hacen otra cosa que fijar la situación del hombre en la sociedad capitalista; pero la explicación que dan a tal estado de cosas pone a muchos de ellos al descubierto como apologistas de dicha sociedad.

Los existencialistas consideran que la existencia enajenada (en su lenguaje, inauténtica) del hombre radica en su propia naturaleza: el hombre se retira al mundo de lo ordinario para huir de sí mismo.

¿Qué es lo que le obliga a huir de sí mismo?

Según los existencialistas, sentirse persona le resulta al hombre mucho más difícil que sumirse en el mundo de lo ordinario. En él vive el hombre como todo lo demás, y la responsabilidad de sus actos no recae sobre él mismo, sino sobre el "uno" o "don Nadie", ya que, viviendo en esta esfera, el hombre no es libre en sus actos, no se determina a sí mismo, sino que es determinado desde fuera. En cambio, si el hombre abandona el mundo de lo cotidiano, quiere decirse que elige de por sí, y decide de por sí, guiado por la voz interna de su existencia, por la voz de su conciencia; y por tal razón, la responsabilidad de todos sus actos recae sobre él mismo, puesto que ahora es libre. En el mundo del "uno" no hay ni libertad, ni elección, ni culpa, ni responsabilidad, puesto que el hombre no puede ser responsable de actos que no ha cometido por su culpa.

Por consiguiente, los existencialistas colocan el problema de la libertad en un plano puramente ético; el mundo de las relaciones materiales en que el hombre se ve obligado a vivir en la sociedad burguesa resulta un modo eterno del ser de la existencia; y esta última se sume en el mundo de lo ordinario si le falta decisión y valor para sobrellevar su libertad. De ahí que, según el existencialismo, no será la transformación de las relaciones sociales entre los hombres, no será la supresión del sistema de producción capitalista la que devuelva al hombre su ser auténticamente humano, sino la transformación del mundo moral.[19]

La trasplantación del problema social a un plano ético se debe a que los existencialistas son adversarios, en principio, de la interpretación del hombre como producto de un medio social. Falsificando el concepto marxista de la esencia del hombre como "conjunto de relaciones sociales", atribuyen al marxismo la negación de la individualidad humana, la disolución de lo personal en lo social, la ignorancia de las peculiaridades antropológicas del individuo, de su vida interna, etcétera.

Desde el punto de vista del existencialismo, la sociedad es algo que se encuentra al margen de la personalidad. Tal como es el individuo

[19] La "nueva ética" de los existencialistas y su actitud ante los problemas del humanismo y de la libertad son sometidas a examen crítico en el libro de R. Garaudy *Humanismo marxista* (Moscú, 1959), en el artículo de A. G. Mislevchenko *Antihumanismo bajo la máscara de un "nuevo humanismo"*, publicado en el libro *Novísimos procedimientos de defensa del viejo mundo* (Moscú, 1962), y en el del mismo autor *Crítica de la interpretación existencialista de la libertad (Problemas de Filosofía,* 1963, núm. 10).

—afirman—, es la sociedad. En realidad, como ha demostrado el marxismo, la sociedad forma al individuo; los rasgos antropológicos del hombre representan también un fruto del proceso histórico social. Esta tesis marxista, contraria al existencialismo, constituye la premisa para resolver científicamente el problema del hombre.

¿Cómo se imaginan los existencialistas la liberación del hombre respecto del "uno" y su conversión al modo "auténtico" de existencia?

A juicio de Jaspers, lo más apropiado es colocarse en la "divisoria" donde parecen escindirse las nociones habituales del hombre sobre la paz, sobre sus semejantes y sobre sí mismo. La inevitabilidad de la muerte, una culpabilidad trágica, el derrumbamiento de todas las ilusiones: esas son algunas de las situaciones en las que el hombre, al caer en ellas, comienza a verlo todo de manera distinta que antes; es como si le quitaran una venda de los ojos.

Lo principal en la existencia del hombre —afirman los existencialistas— es ese eterno enfrentarse con la muerte. De ahí el tono pesimista que distingue a todos los representantes de esta corriente, y de ahí, también, la gran trascendencia que se concede al tema de la muerte, de la angustia, de la desesperación y del temor, que preside todas las obras de los existencialistas. Este tono emotivo general ha contribuido no poco a la popularidad del existencialismo entre ciertos sectores de la intelectualidad burguesa.

Pero, ¿por qué, en opinión de los existencialistas, es precisamente ante la muerte y ante la nada donde se abre la libertad para el hombre? Porque la libertad humana reside en la nada —contestan ellos.

De acuerdo con el existencialismo, la libertad no puede ser comprendida si se parte del determinismo, ya sea éste mecanicista, lógico o social. La esencia de la libertad, a juzgar por los existencialistas, consiste en que no la determina ninguna circunstancia exterior. Decidir libremente, realizar una elección libre, significa trascender, es decir, rebasar los confines del mundo en que vivimos y que se rige por leyes objetivas. Cada libre acto de la existencia —declaran los existencialistas— testimonia que la personalidad humana "no es de este mundo".

Al llegar aquí, el existencialismo coincide con la interpretación cristiana de la personalidad. Pero, sin embargo, lo específico de la doctrina existencialista radica en que define la esfera "ultraterrena" como "la nada", circunstancia que subrayan especialmente Sartre, Heidegger y Berdiáiev.

Así, pues, los existencialistas tienden a "redimir" al hombre de todo determinismo. Pero la "libertad absoluta" lograda por tal procedimiento se convierte en arbitrariedad absoluta; los actos humanos quedan privados de todo criterio objetivo.

Bien es cierto que algunos existencialistas (Marcel, Jaspers) postulan como antídoto contra la arbitrariedad la existencia de Dios. En este caso desaparece el peligro de lo arbitrario, pero, en cambio, no hay tampoco libertad tal como la entienden los existencialistas, y, en resumidas cuentas, es libre solo Dios, no el hombre.

La filosofía existencialista no está en condiciones de resolver el problema de la libertad del hombre ni en el plano teórico ni en el práctico.

Su solución teórica sólo es posible si se le considera como un problema social; y la consecución práctica de la libertad no tiene más camino que el de las transformaciones sociales.

La concepción existencialista de la historia. Desde el punto de vista del existencialismo, la historia no ha de ser estudiada como un proceso objetivo que transcurre con arreglo a determinadas leyes, sino como un producto de la creación o libertad del hombre.

Creen los existencialistas que enfocar la historia como un proceso que se verifica con arreglo a leyes sólo es posible si se considera al hombre no como una existencia libre, sino como una naturaleza, una esencia, que, a su vez, está determinada por una necesidad natural (como suponían los filósofos progresistas de la época de la Ilustración), o por una necesidad lógica (Hegel y su escuela), o por leyes sociales, como estima el marxismo. La concepción existencialista de la historia va enfocada directamente contra su interpretación materialista, aunque algunos prohombres del existencialismo (J. P. Sartre y M. Heidegger) consideren frecuentemente a Marx un pensador notable.

"Si examinamos la historia —escribe Jaspers— desde el punto de vista de las leyes generales (nexos causales, leyes estructurales, necesidad dialéctica), nunca tratamos la propia historia, pues ésta es algo individual, irrepetible." [20] En este razonamiento resuenan con nitidez notas neokantianas: fueron precisamente Rickert y Windelband quienes, mucho antes que Jaspers, formularon el principio de que la ciencia histórica, a diferencia de las ciencias naturales, tiene como objeto acontecimientos únicos e irrepetibles. La contraposición que hacen los neokantianos entre las ciencias que se ocupan de la naturaleza y las que se ocupan de la cultura encontró su continuación en el espíritu del irracionalismo de Dilthey.

¿Qué representa, según el existencialismo, la creación histórica del hombre? ¿Cómo realiza el hombre su libertad?

Tal como afirman los existencialistas, la creación histórica es, ante todo, la creación de un "proyecto vital". El "proyecto" es uno de los conceptos básicos de la filosofía de Sartre, de Heidegger y de Ortega y Gasset, aunque sus opiniones sobre la sociedad y el hombre difieran considerablemente.

Sólo el hombre traza proyectos —dice Sartre—, y ello le diferencia de los restantes seres vivos, cuyos actos están determinados por la necesidad. Precisamente la elaboración de proyectos es el máximo acto creador del hombre en la historia, pues la realización del proyecto incumbe ya a la técnica.

La tecnología —escribe Ortega y Gasset— es el medio para la realización del proyecto... Existe la primera invención anterior a la técnica: el deseo original. Desear no es tan fácil... Con todos los medios de que dispone el hombre moderno, se encuentra en situación embarazosa por no saber qué desear. En el fondo de su alma se percata de que no desea nada... Debe buscar al hombre medio y orientarse por él... Comienza a desear un automóvil, un aparato de radio, etc. Pero éstas son ficciones, no deseos auténticos... Acaso uno de los mayores males de nuestra

[20] K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zurich, 1949, pág. 304.

época sea la crisis de deseo, y por esto todas las fabulosas realizaciones técnicas... son inútiles.[21]

Ortega señala que crear un proyecto es crear una filosofía. La creación de una filosofía representa el punto supremo de las creaciones: precisamente entonces el hombre se manifiesta como un ser absolutamente libre, como una existencia. Al igual que muchos otros existencialistas, Ortega ve la base de la crisis de la cultura "contemporánea" (es decir, burguesa) en que no es capaz de crear "un nuevo proyecto", "un nuevo programa", o sea, de trazar el ideal que infundiera en el hombre nuevas fuerzas para tratar de alcanzarlo. Ortega tiene razón al afirmar que la crisis de la filosofía se deja sentir en el mundo burgués. Sin embargo, esta crisis no se debe —como él supone— a que el hombre es incapaz de volver la espalda al mundo del "uno" y, reintegrándose a su existencia, adquirir un deseo auténtico, sino en que la clase burguesa en declive no puede crear una ideología nueva.

En su obra *El Ser y el Tiempo,* Heidegger hace la siguiente definición del hombre: "El «ser ahí» (o sea, la existencia humana) no es algo «ante los ojos» que posea además como dote adjetiva la de poder algo, sino que es primariamente «ser posible». El «ser ahí» es en cada caso aquello que él puede ser y tal cual él es su posibilidad." [22]

La categoría "posibilidad" es una de las principales en el existencialismo de Heidegger, en el que aparece estrechamente vinculada al concepto de "proyecto". El examen de esta categoría pone al desnudo la índole irracionalista de la filosofía existencialista de la historia.

Después de sentar la tesis de que la posibilidad es la característica originaria de la existencia, Heidegger polemiza indirectamente con Hegel, para quien la categoría de "posibilidad" era inferior a otra categoría más elevada y rica: la categoría de realidad. Hegel consideraba que al hombre había que juzgarle por su manera objetiva de comportarse, y no por las posibilidades potenciales de su mundo interior. A su juicio, el hombre es lo que es en realidad.

Heidegger afirma lo contrario: el hombre es lo que puede ser, lo que es en potencia. La posibilidad es un concepto más profundo y más primario que la realidad.

De ahí la diferencia de la interpretación de Heidegger y Hegel sobre la misión del historiador. El historiador —afirma Hegel— no debe ocuparse de posibilidades hueras, sino de la realidad, es decir, demostrar por qué precisamente fue esto lo que se llevó a cabo en el curso de la historia y no lo otro, revelar la necesidad que determina el proceso histórico. Según Heidegger, es precisamente la posibilidad, o sea lo que pudo haberse realizado, pero no se realizó, lo que representa el verdadero objeto de la investigación histórica.

Heidegger suplanta el método de estudio objetivo por el subjetivo. En lugar de la ciencia histórica, prefiere construir posibilidades imaginarias según el libre arbitrio de la persona que realiza la investigación y según sus creencias. Los hechos reales de la historia se convierten en

[21] José Ortega y Gasset, *Toward a philosophy of history,* edición inglesa, Nueva York, 1941, págs. 119-121.

[22] M. Heidegger, *Sein und Zeit,* pág. 143 (ed. esp. cit., pág. 166).

material para expresar alegóricamente determinadas figuraciones respecto al futuro, y el estudio del pasado se transforma en la concepción de un "proyecto", es decir, en la creación del futuro. Esta última resulta, en resumidas cuentas, mítica. De tal modo, la historia universal, interpretada por los existencialistas, se nos presenta como una sucesión de mitos, y ella misma crea un nuevo mito. Al decir de los existencialistas, el carácter de las épocas históricas se determina por los diversos tipos de ideologías, o por el sistema de mitos.[23]

En opinión de Jaspers, los hitos fundamentales de la historia son: la tragedia griega, tránsito del mito a la filosofía; el misticismo de Eckhart, tránsito de la fe religiosa a la razón libre; la filosofía del idealismo alemán, tránsito de la fe al ateísmo, etc. Jaspers mistifica los términos: la historia de las ideologías es para él la única verdadera, cuando, en realidad, la historia de las convicciones no es historia de por sí, sino tan sólo un reflejo ideal del proceso histórico real.

Así, pues, la interpretación existencialista de la historia expone con toda evidencia la crisis ideológica de la sociedad burguesa contemporánea.

Ideario político-social de los existencialistas. Ya en los escritos de los primeros heraldos del existencialismo (N. Berdiáiev y L. Shestov) en 1905-1907, se reflejó el temor de las clases explotadoras ante el movimiento emancipador de los trabajadores, que tanto auge alcanzó en la revolución de 1905. Berdiáiev y Shestov se manifestaron contra el movimiento democrático de las masas populares, en el que veían una amenaza de muerte para todo lo "sagrado". "La democracia era buena —escribió Berdiáiev en 1907— cuando era el sueño de justicia de los mejores hombres, pero bastó que su espíritu comenzara a hacerse realidad para que exhalase un olor fétido... La antigua pureza de la literatura rusa, su peculiar aristocratismo y su ansia de verdad desaparecen rápidamente." [24]

A Berdiáiev le aterrorizaba la temible y a veces destructiva faceta de la realidad revolucionaria; hubiera querido ver en la revolución tan sólo una lucha "por ideales sagrados". Pero vino a resultar que el *mujik* buscaba en la revolución no tanto "un ideal sagrado" como un aumento de su parcela de tierra; y esto molestaba al aristócrata Berdiáev.

Todo ello arroja bastante luz sobre la índole clasista de los fundadores del existencialismo en Rusia. Sus concepciones no representaban sino la expresión del sentir de la aristocracia y de la intelectualidad contrarrevolucionaria burguesa-terrateniente, cuya situación no era nada envidiable durante el período de la primera revolución rusa. De aquí la idealización del viejo orden patriarcal, la aspiración a resucitar la filosofía medieval; y de aquí, también, la apelación al cristianismo como único medio de salvar la personalidad.

También es de índole reaccionaria-aristocrática el existencialismo del filósofo burgués alemán contemporáneo M. Heidegger. La idealización del régimen patriarcal, la contraposición de la comunidad rural *(Gemeinschaft)* a la sociedad burguesa *(Gesellschaft)* con sus libertades democrá-

[23] Véase la crítica de la concepción histórico-cultural de M. Heidegger en la obra de P. P. Gaidenko *El existencialismo y el problema de la cultura*, Moscú, 1963.

[24] N. Berdiáev, *La crisis espiritual de la intelectualidad*, San Petersburgo, 1910, página 55.

ticas, aunque limitadas, y con su lucha de clases, son los motivos internos de la filosofía de Heidegger, que terminaron por ponerle al servicio del fascismo. En 1933, las autoridades hitlerianas le designaron rector de la Universidad de Friburgo y le proclamaron "primer filósofo alemán".[25]

Una expresión de antidemocratismo es también la crítica existencialista de la denominada conciencia de masas. Esta nota resuena con fuerza muy particular en la filosofía aristocrática de Ortega y Gasset, en su obra *La rebelión de las masas*. De la "conciencia de masas" habla, asimismo, Jaspers, que opone el "pueblo" a la "masa": "Hay que distinguir entre la masa y el pueblo; el pueblo está dividido y ordenado; tiene conciencia de sí mismo en la imagen de la vida, en el modo de pensar, en la tradición; el pueblo es algo sustancial y cualitativo; respira la atmósfera de la comunidad; y el individuo separado constituye una personalidad gracias a la fuerza del pueblo que le ha engendrado.

"La masa, por el contrario, no está fragmentada, ni tiene conciencia de sí misma; es uniforme y cuantitativa, carece de fisonomía y de tradiciones propias, es vacía. Objeto de propaganda y de sugestión, el sentido de la responsabilidad le resulta inaccesible..." [26]

La crítica jaspersiana de la "conciencia de la masa" se convierte virtualmente en crítica desde la derecha de la democracia burguesa y del liberalismo burgués. Jaspers es uno de los más activos ideólogos del anticomunismo. Su libro *La bomba atómica y el futuro de la humanidad* (1958) trata de demostrar que la bomba atómica es el último recurso para defender "el mundo libre" contra la "expansión" comunista. Esta obra, que incita a la guerra fría y que "justifica" ideológicamente los planes imperialistas de una conflagración nuclear, ha sido sometida a crítica demoledora en la literatura marxista de la República Democrática Alemana.[27]

Los existencialistas franceses, Sartre, Beauvoir y otros, ocupan una posición política distinta a la de Heidegger y Jaspers. Combatiente activo de la Resistencia durante la lucha contra el fascismo alemán, Sartre sigue siendo un luchador contra la resurrección del fascismo, contra la reacción imperialista y el colonialismo, y se manifiesta en favor de la paz y de las libertades democráticas.

Pero la posición política progresista de Jean Paul Sartre no sólo no concuerda con su doctrina existencialista, sino que se encuentra en flagrante contradicción con ella. En su nuevo libro *Crítica de la razón dialéctica* (1960), Sartre procura demostrar que su teoría existencialista es perfectamente compatible con la doctrina social y política del marxismo, asegurando que el existencialismo "aunque se ha desarrollado fuera del marxismo, no ha estado dirigido contra él".[28] Semejante planteamiento del problema se contradice con hechos generalmente conocidos, no obstante la sinceridad de las creencias de Sartre. Diversas obras de marxistas

[25] K. Ballmer, *Aber Herr Heidegger?*, Basilea, 1933, pág. 9.
[26] K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, pág. 165.
[27] H. Heiden, M. Klein y A. Kosing, *La filosofía del crimen*, capítulo IV, Moscú, 1962.
[28] J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, París, 1960, pág. 22.

franceses contienen una crítica de las opiniones de Sartre y de su inconsecuencia teórica y práctica.[20]

El existencialismo es una filosofía de crisis; aunque reconoce la crisis de la sociedad burguesa, la presenta como una crisis de la existencia humana en general. Esta mistificación constituye una de las formas más refinadas de apología del capitalismo contemporáneo. Al mismo fin sirve el pesimismo existencialista, que se limita a sostener que ninguna reforma social (o socialista) puede superar la eterna tragedia de la existencia humana. Por consiguiente, el existencialismo, lejos de brindar solución alguna para la crisis de la sociedad capitalista, pretende demostrar que no existe tal solución ni puede existir, ya que sus raíces parten de la propia existencia del hombre.

La antropología filosófica.

El principio antropológico, que consiste en tomar al hombre como punto de partida del análisis filosófico, ha experimentado en el último siglo una evolución característica. Si el principio antropológico de Feuerbach, pese a su estrechez histórica, guardaba cierta relación con la concepción materialista del mundo y expresaba las tradiciones progresistas del humanismo burgués, el principio antropológico de la filosofía burguesa fue perdiendo después, a medida que se agravaban las contradicciones del capitalismo, su contenido materialista y adquiriendo un cariz seudohumanista y anticomunista.

A partir de Kierkegaard, precursor del existencialismo, determinados representantes de la filosofía burguesa viraron hacia la existencia humana "concreta", hacia la "vida", etc. Tanto en el nietzscheismo como en la "filosofía de la vida" de Dilthey y de Simmel, el principio antropológico servía de cimiento al idealismo y a las ideas sociales reaccionarias. Después de la primera guerra mundial, el antropologismo idealista halló su prolongación en la filosofía de Max Scheler y particularmente en el existencialismo. De desarrollar la antropología religiosa se encargaron ciertas corrientes de la teología contemporánea, especialmente la tendencia protestante de la neoortodoxia.

Culminación lógica del principio antropológico en la filosofía burguesa fueron la "psicología antropológica" (escuela psicoanalítica) y la "antropología filosófica". A base de ambas surgió una serie de ramas especiales de la "antropología": la antropología sociológica, la antropología pedagógica, la antropología médica, etc.

La antropología filosófica, como variedad peculiar de la filosofía idealista burguesa de nuestro tiempo, pretende llevar a cabo un análisis filosófico multilateral del hombre, de su existencia "real" y de su lugar en el mundo circundante. Max Scheler, fundador de la antropología filosó-

[20] J. Kanapa, "El existencialismo, enemigo del humanismo", en *Los comunistas franceses en la lucha por una ideología progresista*, Moscú, 1963; H. Mougin, *La sainte famille existentialiste*, París, 1947; R. Garaudy, *Perspective de l'homme*, París, 1959; J. P. Sartre, R. Garaudy, J. Hyppolite, J. R. Vigier, J. Orcel, *Marxisme et existentialisme*, París, 1962; L. Sève, *La philosophie française contemporaine et sa genèse de 1789 à nos jours*, París, 1962.

fica, la definió como "la ciencia fundamental de *la esencia y la estructura esencial del hombre.*[30] "Solamente tomando como punto de arranque el cuadro esencial del hombre estudiado por la «antropología filosófica» —escribe Scheler—, y saliendo al encuentro de los actos del espíritu procedentes del centro del hombre, es posible llegar a una conclusión sobre los atributos genuinos del fundamento último de todas las cosas." [31] Ya aquí queda de relieve la médula idealista de la antropología filosófica: rasgos y propiedades considerados como esenciales para el hombre se trasplantan a todo el cosmos y se enfocan como "piedras angulares" del universo.

Hans Eduard Hengstenberg, seguidor de Scheler, considerando que la existencia humana ha pasado a ser el problema básico de la filosofía moderna, define la antropología filosófica como "la doctrina del hombre desde el punto de vista del propio ser del hombre. Con ello se distingue radicalmente de todas las ciencias, las cuales, ciertamente, también se ocupan del hombre, pero lo enfocan desde puntos de vista parciales: fisiológico, biológico, psicológico, lingüístico, etcétera".[32] Lo primario, "desde el punto de vista del propio ser del hombre", significa que toda doctrina filosófica antropológica habrá de tener el abrigo del "calor humano" y orientarse hacia el propio hombre y hacia sus problemas palpitantes.

En la actualidad, la filosofía burguesa plantea con gran pompa los problemas del hombre y de los valores humanos, con vistas a tomar la iniciativa y anotarla en el activo del llamado "mundo libre", es decir, en el de la sociedad burguesa y de su ideología. El creciente interés que despierta esta cuestión queda patente si consignamos que fue uno de los principales temas del XIII Congreso Internacional de Filosofía. El tema del hombre se ha convertido en uno de los puntos principales de la actual lucha ideológica.

¿A qué se debe el interés de la filosofía burguesa por el "problema del hombre", y cuál fue el ambiente en que nació la "antropología filosófica" como sistema de criterios?

El punto de arranque de la "filosofía del hombre" es el "problema de la crisis", que refleja en forma adulterada la crisis general y real del capitalismo contemporáneo en su nueva fase, época en que el capitalismo monopolista de Estado adquiere particular desarrollo. El proceso de "regulación" capitalista provoca una burocratización y una estandarización inauditas de toda la vida del hombre, tanto en el terreno de la producción como en el social o en el privado. Es un signo característico de este proceso la tendencia a la despersonalización del hombre por medio de diversas formas de actividad social burguesa: corporaciones, partidos burgueses, sindicatos, etcétera.

Ya en sus tiempos consignó Marx que este "colectivismo" dentro de un régimen explotador es ficticio, ya que, con respecto a los afiliados simples, representa una fuerza externa, ajena, impuesta coercitivamente y enemiga de la individualidad y de las multifacéticas necesidades personales. El individuo suelto, con su peculiar albedrío personal, parece "di-

[30] M. Scheler, *Mensch und Geschichte*, Zurich, 1929, pág. 7.
[31] M. Scheler, *Philosophische Weltanschauung*, Bonn, 1929, pág. 11.
[32] H. E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart, 1957.

luirse" en las sociedades corporativas burocráticamente organizadas. Pero los "antropólogos" burgueses no ven el verdadero motivo del aislamiento del hombre, es decir, no encuentran dicho motivo en el dominio de la propiedad privada ni en el sistema de explotación y de opresión como base económico-social de la "despersonalización" del hombre, sino en los problemas psicológicos, éticos y de otro género planteados por la "civilización moderna".

El progreso de la técnica y los adelantos de la ciencia en los países capitalistas llevan aparejada la crisis de los valores espirituales y la decadencia de la moral burguesa. La inquietud por el futuro, provocada por el hecho de que las magnas conquistas del genio humano puedan ser empleadas en perjuicio del hombre, asume en las obras de muchos "antropólogos" formas monstruosas: prédica del pesimismo, difamación del hombre, desconfianza en sus fuerzas. El verdadero antagonismo, el existente entre el trabajo y el capital, es artificiosamente suplantado por un supuesto antagonismo entre la técnica y el hombre, entre "la masa" y el individuo.

El considerable debilitamiento de las posiciones del imperialismo, el miedo de la burguesía a perder sus privilegios, su falta de fe en el progreso y en los ideales de otros tiempos y el temor a que los pueblos imiten el ejemplo de la verdadera revolución humana, alcanzada en los países socialistas, todo ello sirve de campo nutricio para la "filosofía antropológica" burguesa.

¿Qué es el hombre y cuál es su esencia? He ahí el primer problema de la antropología filosófica. A diferencia del agnosticismo de Jaspers, quien estima que "la filosofía del existencialismo se vendría inmediatamente por los suelos si se propusiera de nuevo saber qué es el hombre",[33] los "antropólogos" filosofantes tratan de contestar a esta pregunta, aunque en sus respuestas no se percibe un método único de enfoque del hombre: en ellas reina la más completa arbitrariedad subjetivista.

Entre los representantes de la antropología filosófica podemos distinguir tan sólo dos tendencias fundamentales: unos ven al hombre dividido en dos partes hostiles o, por el contrario, no hostiles, constructivas; y otros lo ven como un cierto "conjunto", que se caracteriza por una actitud determinada hacia el mundo. Scheler, por ejemplo, partía del supuesto de que, en el interior del hombre, sobre la esfera animal, "vital" (instintos, sensaciones, "impulsos"), se elevaba otra esfera cualitativamente distinta, independiente de la materia y de la vida: la del "espíritu", la de la conciencia de sí mismo.

Hengstenberg considera también la existencia humana dividida en dos polos: en uno se concentra el espíritu, y en otro el principio orgánico y biológico ("la vida"). A diferencia de Scheler, sostiene que en la persona humana se verifica permanentemente "un encuentro constructivo" del espíritu y de la vida, fruto del cual es el hombre, A juicio de Hengstenberg, el espíritu desempeña en la vida del individuo un papel "autoritario", "produce" el cuerpo y hace con él las veces de padre: "El espíritu crea el cuerpo con elementos ajenos...",[34] es decir, con todo cuanto no-

[33] K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlín, 1960, pág. 163.
[34] H. E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, pág. 263.

es espíritu en el hombre. La antropología de Hengstenberg, saturada de misticismo, se halla en flagrante contradicción con los datos que sobre el hombre aporta la ciencia contemporánea.

El desdoblamiento y la irracionalización de la existencia humana, inherentes a los "antropólogos" burgueses, han encontrado su expresión más acabada en el antropologismo existencialista. Su punto central es el hombre con su conciencia ("existencia") desdoblada: la "auténtica" y la "no auténtica". De base para tal desdoblamiento sirve una contradicción real: la existente entre la situación del hombre en la sociedad burguesa, donde su personalidad es ahogada, y él se siente cautivo, y su mundo subjetivo de autoconciencia (autorreflejos), donde su personalidad se manifiesta libremente. De ahí el desdoblamiento de la conciencia y el afán de considerar el mundo interno, que se revela en el acto del autorreflejo, como el único mundo relacionado con la esencia del individuo, con la búsqueda de su verdadero "Yo".

La antropología filosófica, tratando del "hombre en general", se desentiende de las condiciones históricas concretas y de las relaciones sociales, que constituyen la esencia real del hombre. Esta corriente tiende a suplantar el análisis de los vínculos sociales objetivos por la revelación de nexos psicológicos meramente individuales, de posiciones subjetivas y de emociones de los individuos que actúan en su sociedad que se desarrolla espontáneamente. Scheler llegó a proclamar abiertamente su tendencia a "rechazar de la manera más enérgica, e incluso de la manera más implacable, toda corriente... que admita el valor de una personalidad que *depende*, originaria y esencialmente, de su actitud respecto de una comunidad existente al margen de ella y respecto del mundo de los bienes, o que, incluso, diluye dentro de estas «relaciones» su valor".[35]

Aunque Hengstenberg no se desentiende por completo de la esencia social del hombre, la interpreta en un sentido idealista. Comprende el nexo del individuo con el mundo exterior como "un contacto con algo existente que solemos encontrar, ya en forma de otra persona, ya en la de un animal, una planta o un objeto".[36] Con ello se niega totalmente el carácter específico de la vida social, su radical diferencia de los vínculos y de las relaciones que se observan en la naturaleza.

Hengstenberg enjuicia el nexo del individuo con la sociedad de manera irracional y agnóstica, cual si se tratase de algo inaccesible, refractario a toda acción por parte del hombre. El individuo ingresa en la sociedad solamente en virtud de las cualidades que le hacen similar a las demás personas; pero sus peculiaridades y su originalidad permanecen al margen de la sociedad.

Entre los rasgos fundamentales del hombre, Hengstenberg destaca la sociabilidad y la ecuanimidad. "La ecuanimidad —o su omisión, la parcialidad— es la principal estructura formal de toda actitud del hombre hacia el mundo." [37] El filósofo alemán afirma: "La ecuanimidad, como fenómeno primario de una posición, no es susceptible de reducirse a otra

[35] M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Gesammelte Werke*, Bd. 2, Bern, págs. 15-16.
[36] H. E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, pág. 4.
[37] Ibídem, pág. 18.

cosa... Por ecuanimidad entendemos una posición que se dirige al objeto por sí mismo, sin buscar provecho alguno... Es ecuánime el ser que trata lo existente tal como él mismo (existente) «quisiera» tratarse a sí mismo..." [38]

¿Cuáles son las raíces sociales del concepto de "ecuanimidad"?

En cierto modo, la respuesta a tal pregunta se encierra en la siguiente confesión de Hengstenberg: "Conocemos las manchas negras de la nueva época: voluntarismo ciego, uso lucrativo de las cosas, de la naturaleza y de los hombres, degradación del conocimiento hasta el nivel de la obediencia y de la simple medición del mundo, arbitrariedad del entendimiento, que cree ser la medida de todas las cosas." [39]

Por consiguiente, el concepto de "ecuanimidad" refleja a su manera la protesta de considerables sectores de la población de los países capitalistas contra la adulteración burguesa de la actividad práctica del hombre, contra el espíritu de lucro y de interés egoísta, contra el cálculo frío y sin corazón que satura la vida y la moral de la sociedad burguesa. Pero este descontento, en la "antropología filosófica", se convierte en una interpretación abstracta e idealista del hombre como un ser espectral, libre de toda necesidad material.

En su mayoría, los representantes de la antropología filosófica enjuician el vínculo del hombre con la sociedad con un espíritu idealista subjetivo, y declaran atributos de la "base primaria" de las cosas, y también fuerzas motrices del cosmos, determinadas cualidades del hombre. En sus ataques contra la concepción materialista de la historia y de la sociedad, la antropología filosófica "extrae" la producción material, las instituciones sociales, la ciencia y la técnica de las cualidades del individuo, interpretadas al modo idealista.

Junto a esta tendencia idealista subjetiva, que predomina en la actual antropología filosófica, existe otra corriente, de tipo idealista objetivo. El descontento contra el extremo subjetivismo y contra el relativismo de muchos "antropólogos" crece sin cesar, y se acentúa la tendencia a considerar al hombre no como individuo aislado, sino vinculado al medio exterior, a la "cultura" en el más amplio sentido de la palabra.

Un ejemplo de la tendencia antiindividualista nos lo ofrece la "antropología cultural" de M. Lundman, quien afirma que el "fenómeno primario" no es el individuo, sino la sociedad, viendo en ésta únicamente la intermediaria de un cierto espíritu objetivo que "posee un tipo de ser independiente, fuera de nosotros" [40] y, al mismo tiempo, forma parte de "nuestro propio mundo interior", del que es determinante absoluto. El hombre resulta ser producto de una cultura idealísticamente interpretada.

Otro defensor de la "antropología cultural", Erich Rothacker, considera como punto central de la filosofía la personalidad humana dispersa en distintos "estratos vitales", y llega a la conclusión de que el hombre participa en la formación de tal o cual cultura, pero, por otro lado, la

[38] H. E. Hengstenberg, obra cit., págs. 9 y 13.

[39] Ibídem, pág. 381.

[40] M. Lundmann, *Der Mensch als Schopfer und Geschopf der Kultur. Geschichts-und Sozialanthropologie*, München-Basel, 1961, pág. 20.

cultura determina el carácter general del comportamiento del hombre.[41] Uno de los problemas centrales de la antropología filosófica es el del hombre como "ser activo" y, en relación con esto, el de la posibilidad de realizar los proyectos humanos. Son partidarios de la teoría antropológico-filosófica de la "acción", entre otros, H. Plessner, A. Gehlen, E. Rothacker y W. Graebe.

Arnold Gehlen, adepto de la "antropología de la acción", hace una interpretación biologizada y unilateral del hombre. A su juicio, el hombre no es "un ser pensante", sino un ser "prácticamente conocedor" y "agente". La antropología filosófica —escribe este autor—, "debe basarse en una ley estructural especial que *en todas* las peculiaridades humanas sea la misma y que se interprete partiendo del proyecto natural *(Naturentwurf)* del *ser agente*".[42]

¿De qué modo los "antropólogos" entienden la práctica, la acción? E. Rothacker aprueba "la tendencia a considerar —a la manera de Schopenhauer— el intelecto como un servidor y como un intrépete de la voluntad, y a reafirmar la primacía de la práctica sobre la teoría".[43] Rothacker niega por completo la actividad práctica propia del hombre histórico-concreto, situado en una sociedad determinada y en unas circunstancias económicas y políticas concretas. Para él, la primacía de la práctica no representa sino la supremacía de la voluntad sobre el intelecto, pero se da el caso de que la voluntad es enjuiciada al modo de Schopenhauer, es decir, de manera irracionalista, como algo ciego, inaccesible, no supeditado al control del entendimiento.

La "antropología de la acción" da un valor absoluto a la limitación antropológica del hombre, al que presenta como un ser desvalido. En ella se refleja la crisis de la sociedad burguesa actual, la creciente desconfianza de la burguesía en sus fuerzas.

Plessner, por ejemplo, al examinar la posibilidad de la realización de los proyectos humanos, escribe que, en las condiciones propias de un vínculo directo e inmediato "entre el centro individual y el medio ambiente", es imposible, por principio, llevar a cabo los afanes del hombre. Si el individuo se hace cargo de la situación y de las condiciones objetivas en que se encuentra, esto supone ya, a juicio de Plessner, que "el sujeto personal concierta con la materia un compromiso" que infringe sus intenciones iniciales. Si, por el contrario, el individuo considera el medio ambiente como un material pasivo y obediente en todo, no se verificará una realización auténtica, sino sólo un tránsito "de lo interior a lo exterior".

En resumen, Plessner llega a la siguiente conclusión: "El encuentro inicial del hombre con el mundo, encuentro no concertado de antemano, la consecución de los afanes en una elección feliz, la unidad de la predecisión y de la adaptación: sólo eso puede llamarse realización auténtica." [44]

[41] Véase E. Rothacker, *Probleme der Kultur-Anthropologie*, 1948.
[42] A. Gehlen, *Der Mensch*, Bonn, 1955, pág. 29.
[43] E. Rothacker, *Mensch und Geschichte. Studien zur Anthropologie und Wissenschaftgeschichte*, Bonn, 1950, pág. 216.
[44] H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlín-Leipzig, 1928, pág. 336.

Por consiguiente, la "antropología de la acción" menosprecia la influencia planificada y congruente del hombre sobre el mundo circundante y orienta al hombre tan sólo hacia el azar afortunado.

El máximo defecto metodológico de semejante concepto de la "realización del proyecto" consiste en que desconoce la dialéctica de lo interno y lo externo, de lo subjetivo y lo objetivo, en que niega que la existencia del individuo y de la libertad se realiza a través de la sociedad y de la historia, en que supone que el problema de la "realización" puede ser resuelto al margen de estos vínculos intermedios. Los "antropólogos" de tipo existencialista estiman que en la realización de los proyectos del hombre, todo lo "externo" desempeña un papel negativo. Como todo lo "externo", es decir, el trabajo social en un medio "burocratizado", con una técnica en constante progreso y con la instrucción y la cultura modernas, en opinión de los existencialistas, ahoga la personalidad y la originalidad humanas, la "verdadera" elección no será entre cosas objetivas (actos, objetos, etc.), sino la elección de sí mismo en un sentido "absoluto".

Sin embargo, "elegirse a sí mismo" considerándose tan sólo individuo y no ser social, es decir, elegirse a sí mismo y por sí mismo, equivale a colocarse en una posición individualista extrema. Al fin y al cabo, no es posible vivir en sociedad y al mismo tiempo desembarazarse de ella. Mas esto no supone que las decisiones del individuo estén determinadas hasta el punto de que aquél no pueda elegir libremente y haya de amoldarse a la realidad existente. Pese a que los hombres, bajo el capitalismo, dependen de las fuerzas espontáneas de la evolución social, que limitan constantemente la libre elección, siempre sobrevive la posibilidad de una elección consciente (no irracional), de una determinada posición respecto de las clases y de los partidos en lucha, posición de la que se desprende también la responsabilidad del individuo. La libertad del hombre para llevar a cabo sus proyectos no se realiza en virtud del desconocimiento de lo "externo", sino en el proceso de la actividad social histórica.

Como ejemplo de enfoque seudodialéctico del problema de la realización de los proyectos del hombre podríamos citar la "antropología dialéctica" de H. Wein. Su "dialéctica real" se inspira en una peculiaridad, paradójica a primera vista, de la actividad humana. A menudo, persiguiendo un fin determinado, el hombre comienza a actuar en la dirección diametralmente opuesta, y alcanza frutos que ni siquiera sospechaba.

Analizando este fenómeno, escribe Wein: "Cuanto más me empeño en conseguir un *modus* (es decir, cuanto más radicalmente, absolutamente y excepcionalmente lo persigo), tanto más me aproximo a *la dirección* de su *contramodus,* o sea, tanto menos, con tanto menor consecuencia, con tanto menor precisión y con tanto menor exactitud logro atenerme a la dirección necesaria para conseguir el *modus* apetecido, y viceversa." [45] De esta tesis, según Wein, se infiere la total falta de sentido de cualquier programa humano concreto, tanto teórico como práctico.

Pero, sin embargo, ¿es que este tránsito de un *modus* a otro, opuesto al apetecido, es siempre inevitable?

[45] H. Wein, *Realdialektik. Von hegelscher Dialektik zu dialektischer Anthropologie,* München, 1957, pág. 168.

Evidentemente, si el hombre enjuicia con certeza la situación objetiva y calibra en todo momento los cambios que en ella se produzcan, no es fatal llegar a un resultado diametralmente opuesto al apetecido, aunque, por supuesto, exista siempre la posibilidad abstracta de fracasar. Con sus apelaciones a Hegel, la "antropología dialéctica" no hace otra cosa que deformar y tergiversar la dialéctica hegeliana.

Con la antropología filosófica está íntimamente vinculada la "psicología antropológica", parte integrante de la moderna doctrina psicológica burguesa de la denominada caracterología, entre cuyos fundadores figuran C. Jung, L. Klages (ideólogos de tendencia profascista) y P. Haberlin.

Las posiciones de partida de Jung, jefe de la rama de Zurich de la escuela psicoanalítica, son las mismas que las del fundador de la "teoría del psicoanálisis", S. Freud: la conducta del hombre no depende de los factores materiales de su vida y de su actividad, sino, ante todo, de los instintos y de las aspiraciones del subconsciente, cuyas fuentes radican en las inquietudes sexuales experimentadas en la infancia.

Jung convirtió la psicología en doctrina de las "raíces" de la personalidad y de la cultura humana. Con ello, su teoría discurre por el cauce de las tendencias antropológicas y existencialistas de la filosofía burguesa. A diferencia de Freud, quien enjuicia el subconsciente tan sólo como una concentración de "contenidos" olvidados y desplazados, los cuales, a su vez, tienen un carácter particular, Jung sostiene que este subconsciente individual descansa sobre un estrato más profundo, al que él da el nombre de "subconsciente colectivo". Este último, a su juicio, no es de índole individual, sino general, suprapersonal.[46]

Jung afirma que el "subconsciente colectivo" lleva impresas las huellas de la vida de nuestros antecesores, y que, por su contenido, consta de innumerables "arquetipos". Según él, en un profundo estrato del subconsciente duermen los "arquetipos" humanos del padre, de la madre, de los dioses, de los ángeles, de las brujas, del fuego, del agua, del sol, de las estrellas, etc., arquetipos que surgen en el sueño y en los actos espontáneos de los hombres y que se encierran en los mitos, en las religiones y en las consejas.

Todas estas divagaciones especulativas de Jung, exentas de base científica, persiguen un fin tan preciso como reaccionario: rechazar el significado de las leyes objetivas del desarrollo de la sociedad en la formación del individuo, negar el papel del colectivismo socialista en el progreso del individuo y de la sociedad, e inculcar la falsa idea de que la solución de los problemas sociales depende de la "renovación espiritual" del hombre. "Sólo el cambio del criterio del individuo —escribe Jung— implica el comienzo del cambio de la psicología de la nación. Los magnos problemas de la humanidad nunca se resolvieron con leyes generales, *sino únicamente mediante la renovación de los distintos criterios.*" [47]

Numerosos representantes de la "antropología filosófica" coinciden en que la personalidad tiene su último y definitivo respaldo únicamente

[46] Véase C. G. Jung, *Über die Psychologie des Unbewussten*, Zürich, 1943, páginas 119-120.

[47] Ibídem, pág. 9.

en Dios. Desdiciendo sus propias afirmaciones de que el individuo es el "más absoluto" y "más alto" de los valores, declaran que, a la postre, el hombre recibe todas sus energías y sus facultades de Dios, que sólo confiándose a Dios logrará el individuo desterrar el sentimiento de vacío y de soledad, que todas las imperfecciones y los defectos del hombre, así como los conflictos y las contradicciones de la vida, pueden ser superados y resueltos tan sólo con la ayuda de Dios.

Predican una "antropología" desembozadamente religiosa K. Barth y E. Brunner (Suiza); R. Niebuhr y P. Tillich (Estados Unidos), en la neoortodoxia protestante; R. Gardini, en la filosofía católica (Italia); M. Buber en la tendencia religiosa de los hasidas, y otros.

Criticando la teología liberal por su "excesiva" fe en la razón y en la buena voluntad del hombre, capaz de llevar a la práctica los ideales cristianos, los neoprotestantes oponen a este "moralismo sentimental" la teoría de la plena supeditación del hombre al ilimitado albedrío y al deseo de Dios. El principio activo y creador no corresponde al hombre, sino a Dios, y la pretensión de poseer semejantes atributos divinos constituye, de acuerdo con el neoprotestantismo, uno de los mayores pecados del hombre. El pecado es una propiedad insalvable y consustancial de la naturaleza humana. Los neoprotestantes declaran insolubles las contradicciones de la sociedad burguesa (en virtud de la índole "pecadora" del hombre), y exhortan a confiar en la gracia de Dios como único remedio.

La antropología y la psicología filosóficas tratan de resolver el "problema del hombre" partiendo de la premisa de que la sociedad presente, instituida sobre la propiedad privada, es inalterable; y esto las conduce a un callejón sin salida. Pretenden suplantar lo social por lo antropológico y demostrar que las contradicciones y los conflictos, tanto en la vida del individuo como en la sociedad, no son de carácter social, sino que radican en la propia esencia del hombre, por lo cual no tiene sentido aspirar a transformar la sociedad y a conseguir un progreso sensible. En ello se manifiesta con toda evidencia el carácter reaccionario de la doctrina idealista de la antropología filosófica.

Si los sistemas filosóficos antropológicos de la burguesía naciente eran, en su mayor parte, de carácter naturalista (pues se consideraba al hombre parte de la naturaleza, y sus cualidades se atribuían a las del mundo natural), en la antropología filosófica moderna, el "problema del hombre" se resuelve sobre la base de la biología vitalista y de la psicología irracionalista. Por tanto, el principio antropológico de la filosofía burguesa ha pasado a ser un medio de justificar los conceptos idealistas respecto al hombre y de falsificar los verdaderos problemas del individuo y de la sociedad.[48]

El individuo y sus problemas ocupan un lugar primordial en la filosofía marxista. La esencia del hombre como ser social fue brillantemente revelada por Carlos Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach*. En el marxismo no se estudia al hombre en general, sino como un ser social, concreto,

[48] Respecto al principio antropológico y su evolución, véase el artículo de K. N. Liubutin, *El principio antropológico en la filosofía idealista alemana de los siglos* XIX *y* XX, en la revista *Filosóvskie Nauki*, 1963, número 5.

histórico.[49] Al hacer hincapié en la importancia determinante del trabajo y en la esencia social del hombre, la filosofía marxista ofrece una concepción científica de la personalidad humana, de su mundo interior, de sus posibilidades y de sus prendas, de sus necesidades y de sus aspiraciones. De este modo se define la esencia real —no ilusoria— del individuo, se señala el camino para modificar sus condiciones de existencia y para crear aquellas premisas indispensables que faciliten su desarrollo multilateral.

2. Corrientes filosóficas religiosas.

El neotomismo.

La doctrina filosófica oficial del catolicismo. La acentuación de la religiosidad en la filosofía burguesa constituye una expresión característica de la crisis ideológica de la sociedad capitalista contemporánea. El dominio de las fuerzas ciegas de la naturaleza gracias a los adelantos de la ciencia y de la técnica, el movimiento liberador de las masas oprimidas y explotadas y las victorias del régimen socialista, de resonancia histórica universal, quebrantan la superstición religiosa de las grandes masas del pueblo. Bien es cierto que la putrefacción del sistema capitalista y el predominio de las fuerzas espontáneas del desarrollo social sobre los hombres alimentan las creencias religiosas y, hasta cierto punto, acrecientan la influencia de la religión; pero, en última instancia, dicha influencia va menguando indudablemente, ante todo porque las raíces sociales de la religión se pudren cada día más.

En sus tiempos juveniles, la burguesía era anticlerical, e incluso llegaba a elevarse hasta el ateísmo en las personas de sus ideólogos de vanguardia. La ideología burguesa se forjó en la batalla contra el Medievo, cuyo principal soporte ideológico era la religión. Hoy, en cambio, los ideólogos burgueses sueñan con resucitar la antigua influencia religiosa como uno de los principales medios para salvar el capitalismo.

La burguesía imperialista "atemorizada por el proletariado, cada vez más fuerte y poderoso —escribía Lenin—, apoya todo lo retardatario, caduco y medieval. La burguesía moribunda se confabula con todas las fuerzas caducas y en caducidad para perpetuar la tambaleante esclavitud asalariada".[50] El fortalecimiento del clericalismo y la resurrección del oscurantismo medieval son necesarios a la burguesía para combatir el socialismo. El fondo clasista de su filosofía religiosa tiene la expresión más relevante en la doctrina del neotomismo.

Según decía Lenin, todo idealismo es, en última instancia, clericalismo

[49] Por eso carecen de consistencia los intentos de E. Bloch de "completar" el materialismo dialéctico con una cierta "antropología marxista" (véase E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1951). La "filosofía de la esperanza", preconizada por Bloch contiene numerosísimos elementos de existencialismo y de irracionalismo. A su juicio, el hombre es "un cúmulo de deseos variables" (obra citada, tomo I, página 62), y su esencia se expresa en el instinto general del hombre, de donde se desprende el afecto de la "esperanza".

[50] V. I. Lenin, *La atrasada Europa y la adelantada Asia.* En *Obras Completas*, 5ª edición rusa, tomo 23, pág. 166.

refinado. La diferencia entre el neotomismo y otras teorías idealistas estriba en que nace directamente de la religión, en que tiene la fe cristiana por metafilosofía y en que pretende ser proclamado, de manera general, como filosofía de la religión, como filosofía del catolicismo. El neotomismo se interesa por la ontología, por la gnoseología y por los problemas de las ciencias naturales y de la historia tan sólo desde el punto de vista de la posibilidad de interpretar los dogmas religiosos.

El neotomismo (o, como suelen llamarle sus adeptos, el tomismo) no es un sistema filosófico académico habitual, conocido por un estrecho círculo de especialistas, sino la ideología filosófica oficial de la Iglesia católica, impuesta a las masas de los católicos creyentes. Por supuesto, no todos los filósofos católicos son neotomistas. Existen corrientes neoortodoxas (modernistas) o no del todo ortodoxas dentro de la filosofía católica, como son, por ejemplo, el personalismo católico, el existencialismo católico, el espiritualismo cristiano y otras; pero, en comparación con el neotomismo, su influencia es ínfima.

Los más notables representantes de la filosofía neotomista son, entre otros, J. Maritain, E. Gilson, L. Raeymaeker, U. Padovani, F. Olgiati, V. Burke, I. Bochenski, I. de Vries, I. Lotz, W. Brugger.

El neotomismo es la corriente filosófica preponderante en los países católicos, particularmente en Francia, Italia, Bélgica, España, la mayor parte de Alemania occidental y numerosas naciones de América latina. También ejerce considerable influencia en países capitalistas donde el catolicismo no es la religión predominante, por ejemplo, en los Estados Unidos.

Como indica su propio nombre, el neotomismo representa una resurrección de la doctrina teológica y filosófica de Tomás de Aquino, que, a su vez, constituía una reelaboración escolástica de la de Aristóteles. De ahí que el neotomismo se titule a veces filosofía tomista-aristotélica. Los teóricos neotomistas aseveran que la tradición tomista nunca se interrumpió en la historia de la filosofía. Ciertamente, en los siglos XVII y XVIII hubo seguidores de Tomás de Aquino, pero fueron, principalmente, monjes dominicos que convirtieron la doctrina tomista en símbolo de su creencia teológico-filosófica, y muy contados representantes de la filosofía universitaria.

Pero hasta fines del siglo XIX el neotomismo no desempeñó ningún papel esencial en la existencia ideológica de la sociedad capitalista. Sólo en la época del imperialismo, y especialmente a partir de la primera guerra mundial, se inició el denominado renacimiento tomista. El ulterior incremento de la influencia del neotomismo está muy vinculado a la agravación de la crisis del sistema capitalista después de la segunda guerra mundial.

Ya en la encíclica de León XIII *Aeterni Patris* (1879) se asignaba al tomismo la misión de salvar la "sociedad civil" de los socialistas y comunistas, empeñados en destruir el "fundamento" de la vida social. Comentando esta declaración, y otras análogas, del trono papal, un destacado militante católico, A. Kannengieser, escribía ya a fines del siglo pasado: "Nada puede oponerse a la poderosa ofensiva del socialismo; nada que

no sea el catolicismo." [51] Justificar y difundir esta idea es la obra principal a que está entregado el neotomismo, el cual, en este sentido, se diferencia poco de otras corrientes filosóficas burguesas de nuestros días, empeñadas en dar respuesta a la pregunta que formuló Nietzsche a fines del siglo XIX: "¿Cómo evitar la revolución social, al parecer inevitable?"

La tesis inicial del movimiento neotomista es el culto de Tomás de Aquino como filósofo "sobrenatural" que, según la encíclica *Aeterni Patris*, alcanzó la "máxima perfección", la máxima sabiduría, y que nunca podrá ser superado por nadie. Tomás de Aquino, a juicio de J. Maritain, es "el santo de la razón", creado por Dios para conducir el género humano a la verdad. Por ello, el tomismo (Maritain rechaza como desacertado el término "neotomismo") " no es la doctrina de un siglo o de una secta determinada, sino una doctrina universal que sobrevive a los siglos".[52]

Así, pues, Tomás de Aquino es considerado por sus discípulos contemporáneos como un filósofo perfecto, y su doctrina como un sistema de dogmas filosóficos irrebatibles. Por lo que se refiere a las múltiples ideas erróneas, y a menudo fantásticas, del "doctor angélico" en lo relativo a las ciencias naturales, dichos desatinos se interpretan como simples ilustraciones de los principios extraídos de la razón pura.

Desde el punto de vista del neotomismo, la historia de la filosofía posterior a la muerte de Tomás de Aquino es una cadena de equivocaciones, cuyo primer eslabón fue la "revolución cartesiana". Para alcanzar la verdad, descubierta hace tiempo, hay que volver atrás, al punto en que se inició la caída filosófica. El retroceso y la galvanización del sistema escolástico medieval son presentados como un progreso genuino.

De todo lo dicho se infiere que el neotomismo, al igual que las restantes corrientes filosóficas de la burguesía moderna, preconiza la "revisión de valores", es decir, propone abjurar de todas las tendencias progresistas de la filosofía burguesa. Y aunque los neotomistas se proclaman adversarios del nihilismo (entendiendo por nihilistas a los comunistas), son precisamente ellos los más empedernidos predicadores del nihilismo.

Sería erróneo enjuiciar el neotomismo simplemente como una filosofía medieval trasplantada a nuestra época. Aunque formalmente se mantengan fieles a su fundador, los neotomistas rehacen su doctrina amoldándola a las exigencias de la época burguesa contemporánea y utilizando para fundamentar las concepciones religiosas todos los "adelantos" de la filosofía burguesa contemporánea: el husserlianismo, el existencialismo, el personalismo, el neorrealismo, etc. Nada tiene de extraño que J. Maritain, valiéndose del término "existencialismo", hoy en boga, afirme que Santo Tomás de Aquino es el más existencialista de los filósofos.[53] En otro pasaje, Maritain da a la filosofía tomista el título de "personalista en cierto modo".

[51] A. Kannengieser, *Catholiques allemands*, París, 1892, pág. 52.
[52] J. Maritain, *Antimoderne*, Augsburg, 1922, pág. 5.
[53] Por lo demás, cabe señalar que a partir del momento en que el existencialismo fue condenado por el Vaticano, Maritain y otros neotomistas cesaron de coquetear con esta tendencia filosófica.

En la literatura neotomista observamos que se establece una diferencia entre el tomismo "rígido" y el "no rígido". Este último, al parecer, admite cierta desviación de las afirmaciones del "doctor angélico". En el mismo sentido, los teóricos neotomistas hablan del tomismo "nuevo" del tomismo "viejo". Cierto que Maritain niega esta desviación asegurando que sólo existe el tomismo; pero el conocido tomista belga L. Raeymaeker ridiculiza este criterio conservador y le llama "paleotomismo".

En aquellos países donde el neotomismo se ha difundido mucho, procura amoldarse a las tradiciones filosóficas influyentes. En Alemania occidental, por ejemplo, los neotomistas se valen de la doctrina de Kant, aunque, como es notorio, las obras de este pensador fueron incluidas por el Vaticano en el Indice. Según prescribe un neotomista alemán, el tomismo debe aprender siempre de Kant su radical planteamiento de los problemas y su severo método crítico, que la filosofía tradicional olvida con frecuencia.[54] Los investigadores soviéticos también señalan los intentos de los neotomistas de utilizar el apriorismo de Kant para conseguir sus fines.[55] Algunos neotomistas alemanes pretenden complementar la doctrina de Tomás de Aquino con las concepciones filosóficas de Hegel, de Husserl, de Hartmann y hasta de Heidegger.

Por consiguiente, el neotomismo constituye un fenómeno muy contradictorio: es, al mismo tiempo, una filosofía medieval y burguesa, que conjuga la fidelidad religiosa a los dogmas con el afán de asimilar las inquietudes sociales, e incluso filosóficas, de la época actual. El intento de unir, de conciliar lo inconciliable, de escamotear la contraposición existente entre la interpretación dogmática y la interpretación creadora de la filosofía, entre la ciencia y la religión, entre la fe y la razón, obliga a los neotomistas a recurrir a los sofismas más artificiosos, a la casuística escolástica y a la demagogia social.

El idealismo teleológico y seudorracionalista de los neotomistas. Al igual que otras tendencias de la filosofía burguesa contemporánea, el neotomismo pretende superar los "extremismos" del materialismo y del idealismo y crear una "tercera" orientación filosófica, que toma los nombres de realismo, realismo creador, realismo crítico, etc.

Pero, virtualmente, lo que los neotomistas predican es el idealismo objetivo y, en concordancia con ello, sostienen que existe una realidad al margen del hombre y de la humanidad: la realidad sensorialmente percibida, la naturaleza, de una parte, y la realidad inteligible, trascendente, de otra. El hombre, en cuanto ser sensorial y corporal, pertenece a la naturaleza, pero como poseedor de un alma incorruptible e inmortal, es parte integrante del mundo inteligible. Toda realidad es definida por los neotomistas como ser. Existen, por tanto, diversos tipos de seres, y el ser supremo, el ser puro, es Dios.

Una de las primeras obras del neotomismo que adquirieron celebridad fue el libro de Maritain *La filosofía bergsoniana* (1913), cuyo autor,

[54] Véase *Kant und die Scholastik heute*, Pullach bei München, 1955, heraugsgegeben von I. B. Lotz.

[55] Consúltese, por ejemplo, el artículo de L. I. Grékov "La esencia reaccionaria de la moderna antología neotomista". En *Contra la filosofía burguesa contemporánea*, Moscú, 1963, pág. 706.

discípulo de Bergson hasta entonces, hizo una dura crítica del irracionalismo de su maestro y le opuso la filosofía de Tomás de Aquino con su doctrina sobre Dios como razón suprema y absoluta que establece relaciones racionales y congruentes en la naturaleza y en la sociedad.

El idealismo objetivo neotomista aparece, pues, bajo la bandera del "nuevo" racionalismo teológico, cuyo concepto inspirador es la razón divina. De ahí que los neotomistas critiquen no sólo el irracionalismo, sino también el racionalismo de los siglos XVII y XVIII, cuyo concepto básico y cuyo supremo criterio de la verdad era la razón "humana", y sólo la humana. Los neotomistas imputan a este racionalismo una soberbia pecaminosa, una supervaloración de las facultades de la razón humana y un "cientificismo" exagerado, es decir, una exageración de las posibilidades de la ciencia.

El postulado fundamental del seudorracionalismo neotomista radica en la fe religiosa en lo suprarracional, en lo sobrenatural, en lo trascendente, etcétera. Quiere decirse que el "racionalismo" de los neotomistas representa una tentativa de explicar las creencias religiosas de una manera racional y lógica.

Ya en la filosofía medieval se delinearon dos corrientes fundamentales: la escolástica y la mística. Los escolásticos se esforzaban por "demostrar" la existencia de Dios valiéndose de toda suerte de argumentos lógicos, o, mejor dicho, sofismas (como el célebre argumento ontológico de Anselmo de Cantorbery). Los místicos, por el contrario, negaban la posibilidad de llegar a Dios mediante la razón y la lógica, y apelaban al sentimiento religioso, a la exaltación mística, al entusiasmo, etc. De donde se infiere que los neotomistas son los continuadores de los escolásticos del Medievo y los adversarios del misticismo medieval en el estricto sentido de la palabra; es decir, que sostienen el dogma católico de la posibilidad de demostrar lógicamente la existencia de Dios.

En consecuencia, el "racionalismo" neotomista está íntimamente vinculado a la misión teológica fundamental de esta filosofía. Precisamente por eso, es una corriente seudorracionalista, sujeta a un credo religioso de índole irracionalista. Ello nos da idea de la falacia y de la inconsistencia de la "lucha" neotomista contra el fideísmo, término que implica una concepción teológica según la cual la creencia en Dios es irracional y no requiere ninguna justificación lógica. En el siglo XIX, el Vaticano condenó la doctrina fideísta del abad Lamennais por negar el dogma católico sobre la posibilidad de probar lógicamente la existencia de Dios. La condenación del "modernismo" a comienzos del siglo XX se debió, también, a que los adeptos de esta corriente católica oposicionista sostenían la tesis de que la fe religiosa era irracional.

Mientras la teología del protestantismo comienza proclamando la irracionalidad de las creencias religiosas, el neotomismo, como la teología católica en su conjunto, pretende demostrar la suprema y absoluta racionalidad de la fe, y, en este sentido, rechaza el fideísmo irracionalista. Pero, en realidad, el catolicismo y su filosofía neotomista predican el fideísmo, aunque disfrazado con el ropaje de una argumentación seudorracionalista.

Tomás de Aquino llamaba a la filosofía "sierva de la teología". Los

neotomistas respaldan esta tesis fideísta por todos los medios a su alcance. A juzgar por el destacado neotomista francés E. Gilson, la teología es metafilosofía, o metametafísica, es decir, filosofía de rango superior. Según él, la teología, partiendo de Dios (de las Sagradas Escrituras), llega a las cosas terrenas, a la Naturaleza. La filosofía, por el contrario, parte de las cosas terrenas, de la Naturaleza, para llegar a Dios. Dicho de otro modo, se complementan mutuamente. Vemos, pues, que el neotomismo, aunque se cubra con la careta del "realismo", con la del "racionalismo" o con la del "antifideísmo", representa una versión filosófica de la teología católica, un intento de dotar a ésta de un amplio cimiento filosófico.

Los teóricos neotomistas suelen polemizar con los neopositivistas, con los neokantianos y con otros filósofos que niegan la posibilidad y la necesidad de la ontología y que reducen la misión de la filosofía al estudio de los problemas gnoseológicos. Como, desde el punto de vista del neotomismo, el principal problema de la filosofía es la actitud de Dios hacia el mundo creado por él, los neotomistas promueven a primer plano los problemas ontológicos y consideran como su máxima tarea el estudio de la metafísica (en el viejo sentido de la palabra) como ciencia del ser en general.

La metafísica (o "filosofía primera") es dividida por los neotomistas en dos partes: la ontología y la filosofía de la naturaleza o cosmología. La primera se llama también metafísica general, a diferencia de la particular (filosofía de la naturaleza), y su objeto es la teoría del ser y la teoría de Dios ("teología natural"), que se basa en argumentos y demostraciones "racionales". Estos dos apartados de la ontología neotomista coinciden en última instancia, pues el ser, en la ontología neotomista, es, ante todo, un *actus purus*, lo que equivale a Dios. En este sentido, los neotomistas distinguen el ser óntico y el ontológico; el primero es de índole particular, empírica; y el segundo —el ser en general— es puramente espiritual, inteligible, suprasensible.

Según el neotomismo, el ser, como tal, se expresa en categorías especiales, que se denominan los "trascendentales". De éstos se dice que se derivan directamente del propio concepto del ser como tal, o sea, que son definiciones apriorísticas.[56] "Los trascendentales —declara el neotomista francés R. Jolivet— son propiedades pertenecientes al ser como tal y, por consiguiente, existen en todos los modos especiales en los que pueden manifestarse el ser, la unidad, la verdad y el bien." [57]

Resulta evidente que la unidad, la verdad y el bien, tomados como características básicas y atributivas del ser, testimonian que de lo que se trata aquí es de un cierto ser espiritual, sobrenatural, divino. Pero los neotomistas, en lugar de emplear la expresión "ser divino", dicen simplemente "ser", pretendiendo hacer pasar la existencia de Dios como algo evidente, como el ser en general, presente siempre y en todas partes, fuera de toda duda, como un ser determinado, particular y único.

[56] Precisamente desde este punto de vista enfocan los neotomistas la teoría apriorística de Kant, alegando que deben considerarse apriorísticas las definiciones generales y necesarias inherentes no sólo al conocimiento, sino también al propio ser como tal.

[57] R. Jolivet, *Vocabulaire de la philosophie*, Lyon, 1957, pág. 165.

Dicho sea de paso, según el criterio neotomista, los términos "siempre" y "en todas partes" son esencialmente inaplicables al ser como tal, ya que éste es intemporal e inespacial. Tampoco son aplicables a este ser las categorías de cantidad y cualidad, posibilidad y realidad, sustancia y accidente, esencia y existencia, etc. El ser como tal —al decir de los neotomistas— no tiene esencia, ya que de tenerla sería algo limitado, definido y finito. En este sentido, el tal ser (o sea, Dios) se caracteriza como la Existencia con mayúscula.

Este "existencialismo tomista" suele contraponerse al "esencialismo" agustino, según el cual la esencia precede siempre a la existencia, lo que equivale a decir que no cabe existencia sin esencia. Los neotomistas, en cambio, arguyen que el principio esencialista sólo es válido para cosas finitas, causalmente determinadas, y que es inaplicable al concepto del ser como tal, el cual es omnímodo, contiene ideas (universales) de todo lo existente (y también de lo inexistente o únicamente posible), pero no es ni lo uno, ni lo otro, ni lo tercero.[58]

Lo principal de la ontología neotomista son las "pruebas" de la existencia de Dios, a las que se ha dedicado la escolástica desde tiempos remotos. P. Holbach bromeaba: los paganos, que adoraban al sol como divinidad, no tenían que demostrar la existencia de Dios. En la religión cristiana, el problema se complica infinitamente, porque la idea de Dios ha sido reducida a algo absolutamente contrapuesto a la naturaleza, al ser puro. Por tal razón, las "pruebas" de la existencia de Dios han de ser necesariamente de un carácter especulativo.

Tomás de Aquino, al rechazar la "prueba" ontológica de San Anselmo, sugirió en su lugar cinco pruebas de la existencia de Dios, todas ellas muy uniformes, rígidamente metafísicas y absolutamente insatisfactorias desde el ángulo visual de la lógica, pero, no obstante, aceptadas en bloque por el neotomismo.

En primer lugar, afirma que el hecho mismo del movimiento induce a reconocer la existencia de un elemento motriz, puesto que todo lo que se mueve es movible y, en consecuencia, solamente lo inmóvil no necesita motor. Lo que es absolutamente inmóvil, pero que constituye el motivo del movimiento, es la fuerza motriz primaria, o sea, Dios. El argumento en cuestión fue esgrimido por primera vez por Aristóteles contra Heráclito y los materialistas atomistas.

La inanidad de semejante argumento apenas requiere demostración en nuestros días, pues se basa en una noción estrictamente mecánica de las causas del movimiento (del que se dice que siempre proviene de fuera) y desconoce por completo el movimiento interiormente propio de la materia, cuya existencia nadie discute después de los magnos descubrimientos de la física subatómica.

[58] En relación con esto, dice muy bien B. E. Bijovski: "La esencia del existencialismo tomista consiste, a su juicio (a juicio de J. Maritain y de E. Gilson. *Red.)*, en que la metafísica tomista resuelve el problema de la prioridad de la esencia o de la existencia a favor de la segunda. Semejante interpretación de la prioridad de la existencia es, como hemos visto, ni más ni menos que una variedad de la solución religiosa-idealista del problema fundamental de la filosofía." (B. E. Bijovski, *El neotomismo.* Recopilación, *Crítica de la ideología burguesa contemporánea,* Moscú, 1963, pág. 112.)

Los neotomistas, tan dados a criticar el criterio mecanicista de la materia (identificando este criterio con el materialismo en general), quedan ellos mismos prisioneros de las nociones mecanicistas o, hablando con más propiedad, especulan con estas opiniones caducas para "demostrar" la existencia de la mano de Dios, que pone en movimiento el mecanismo del Universo. Y es de notar que no les inmuta lo más mínimo la circunstancia de que lo absolutamente inmóvil no puede ser causa de lo movible, de que el abismo entre lo uno y lo otro descarta todo nexo real, si ya no es que recurrimos a la idea del milagro. Por lo demás, tampoco esta idea contribuiría en nada a probar la existencia de Dios, ya que aquella misma idea nace de la admisión de la existencia de este ser divino.

En segundo lugar, los neotomistas afirman que la concatenación de causas y efectos, que abarca la multiplicidad de los fenómenos de la naturaleza, no puede quedar truncada y sin coronar: la acción de una causa apareja necesariamente la acción de otra, de una tercera, de una cuarta, etcétera. Si la sucesión de causa-efecto no tuviera fin, no sería vigente ni funcionaría. Quiere decirse que debe existir una causa primera, y ésta, evidentemente, no puede ser una causa en el sentido usual de la palabra: sólo puede ser una causa inicial divina, sólo puede ser Dios.

Cuesta poco trabajo deducir que esta "causa inicial" en nada se diferencia del famoso "primer motor". Los neotomistas silencian que la esencia de la *causa sui* es la influencia recíproca, cuya recta interpretación pone al desnudo la falta de sentido y de fondo de la idea de la causa primaria.

La tercera afirmación de los neotomistas consiste en que todo lo casual depende de lo necesario, y esto último, de lo absolutamente necesario, lo cual equivale a Dios. Tal argumento tiene como base la contraposición absoluta de lo casual y lo necesario, de una parte, y de lo relativo-necesario y lo absoluto-necesario, de otra. Desde el punto de vista del tomismo, lo casual no puede ser necesario; la necesidad no puede constar de casualidades; y lo absoluto-necesario no guarda relación con ninguna suerte de condiciones, no depende de ellas y se eleva sobre el mundo. Pero resulta que Aristóteles, a quien suelen remitirse los neotomistas, afirmaba que lo casual era necesario.

Las ciencias naturales prueban sin lugar a dudas que, tanto en la naturaleza inorgánica como en la naturaleza orgánica, lo casual constituye un aspecto, un elemento, una forma del fenómeno, un complemento de la necesidad. La unidad de la casualidad y la necesidad, de lo relativo y lo absolutamente necesario descarta las conclusiones teológicas en que tanto insisten los neotomistas.

En cuarto lugar, éstos sostienen que la jerarquía de los grados de "perfecciones del ser" que existe en la naturaleza implica la existencia de lo absolutamente perfecto. Semejante argumento se sustenta sobre una interpretación extremadamente unilateral, y, en resumidas cuentas, idealista, de los diversos niveles del desarrollo de la naturaleza, enjuiciados desde el ángulo visual de su menor o menor perfección. De este modo, el concepto de "perfección" se amplía indefinidamente, se universaliza y asume un carácter marcadamente teológico. El fuego es considerado más perfecto que la tierra, el animal más perfecto que la planta, etc. Si la

idea de la perfección relativa tiene cierto sentido para caracterizar los seres vivos, carece de él si se le aplica a la naturaleza inorgánica. Pero los neotomistas no pueden renunciar a la universalización de este concepto, ya que el universo, según ellos, representa un todo perfecto como producto de la obra de Dios.

Por supuesto, del reconocimiento de la existencia de lo relativamente perfecto no se desprende la conclusión de que existe lo absolutamente perfecto. Semejante conclusión, a juicio de T. Hobbes, constituye un truco etimológico: al término "imperfección" se le quita el prefijo "im". Lo absolutamente perfecto es un mito escolástico como el del primer motor, el de la causa primera o el del ser absolutamente necesario.

Y, por último, el quinto aserto de los neotomistas consiste en que la estructura adecuada de los objetos y de las manifestaciones de la naturaleza, la congruencia de la relación de los unos con los otros, conduce fatalmente a la conclusión de que existe un artífice, un autor de la armónica organización del universo.

Este argumento teleológico podía parecer convincente en tiempos de Tomás de Aquino. Posteriormente, hasta los idealistas lo han ridiculizado como una noción superficial, de conformidad con la cual, como observaba irónicamente Hegel, las cepas existen para proporcionar vino a la gente, y los alcornoques para que de su corteza puedan fabricarse tapones para las botellas. A la teleología vulgar oponía Hegel la finalidad inmanente, que, a su entender, era propia de los fenómenos, interpretándola como la unidad de los procesos mecánicos y físicos y aludiendo, con ello, a su índole natural.

Los neotomistas no pueden renunciar a la teleología vulgar porque, según la doctrina cristiana, Dios creó todas las especies y las variedades, tanto animadas como inanimadas, y todo cuanto Dios creó está destinado a un fin concreto. Los vegetales, por ejemplo, sirven a los animales; los animales, al hombre; y el hombre, por supuesto, a Dios. El hombre constituye el fin supremo de la creación, y la grandeza de Dios es el fin absoluto de todo el orden universal. Hasta el mal es necesario y sirve a un fin en el mundo: sin el mal, el mundo, en su conjunto, no sería perfecto, pues le faltaría algo.

Sin embargo, los neotomistas se esfuerzan por completar la teleología vulgar añadiéndole una teleología refinada. Afirman que las leyes de la naturaleza ("ley natural") constituyen designios de Dios destinados a garantizar el orden en el mundo sublunar. Invocan para ello la estructura del sistema solar, fruto de un cálculo genial de órbitas, de velocidad del movimiento, de masa, etcétera, que descarta cualquier colisión de un planeta con otro o con el astro rey. El mismo "cálculo genial" —es decir, la misma correlación consciente y adecuada— se observa, según los neotomistas, en la mecánica cuántica, en la teoría de la relatividad, en la biología, etc. El hecho de que el hombre vaya dominando las leyes de la naturaleza es, de acuerdo con esta opinión, el resultado de un orden natural "sabio" establecido por el genio divino.

La idea de la finalidad universal se contrapone a la explicación causal de los fenómenos, explicación que se interpreta de manera muy primitiva y mecánica y, en virtud de ello, es declarada insuficiente para comprender

las relaciones y las organizaciones congruentes. "La explicación causal del origen de los ojos —proclama el neotomista G. Wetter— nada dice respecto a la finalidad de los ojos en el organismo." [59]

Así, pues, la "explicación" teleológica de los fenómenos está llamada a complementar los factores naturales con factores sobrenaturales o, dicho de otro modo, divinos, siendo de notar que, como suponen los neotomistas, conduce no sólo al reconocimiento de la existencia de Dios, sino también a la justificación del régimen capitalista como orden establecido por Dios para realizar un cierto objetivo supremo. Por ello, no es de extrañar que la encíclica *Rerum novarum* deduzca de la educación finalista de la estructura del cuerpo humano la adecuación de la estructura de la sociedad: "... es incuestionablemente cierto que, así como en el cuerpo humano los diversos miembros se combinan entre sí y constituyen un todo armónico y simétrico, así también la Naturaleza quiere que estas dos clases de la sociedad humana (se refiere al proletariado y a la burguesía.—*Red.)* convivan en armonía, dando como resultado el equilibrio".[60]

En cierto modo, los neotomistas se percatan de que sus "pruebas" de la existencia de Dios están, como suele decirse, prendidas con alfileres: afirman que el conocimiento de la naturaleza directamente no conduce al conocimiento de Dios; a través de los fenómenos de la naturaleza de sus vínculos y de sus relaciones, se conoce a Dios sólo por analogía *(analogia entis)*. La definición de Dios como primer motor, como causa primera, como ser absolutamente necesario, como principio de todo orden y de toda adecuación a fines, se basa también en una analogía que, a juicio de los neotomistas, permite comprobar lo que hay de similar y distinto entre Dios y sus creaciones.

Por lo demás, la tesis del papel gnoseológico de la analogía para demostrar la existencia de Dios les es necesaria a los neotomistas no tanto para encubrir la fragilidad de estas "pruebas" cuanto para combatir el panteísmo. Según escribe Bochenski, "no debemos interpretar a Dios como un ser indefinidamente engrandecido. Es un ser por analogía, es decir, en otro sentido que una creación".[61] A diferencia del panteísmo, que afirma que la infinitud de la naturaleza descarta la existencia de un Dios extranatural, el neotomismo arguye que Dios es "la plenitud absoluta del ser", que se distingue, por su concepción, de la naturaleza limitada. Por esta razón, a Dios hay que describirlo con conceptos como "espíritu", "voluntad", "amor", "saber", es decir, entenderlo como una personalidad absoluta, aunque semejante concepción se base en la analogía. Pero si Dios se encuentra fuera de la naturaleza, si no está presente en ningún proceso natural, hasta el análisis de estos últimos sólo por analogía puede llevar a la conclusión de que Dios existe. "El significado de la analogía —se dice, al respecto, en un diccionario filosófico

[59] G. Wetter, *Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion*, Wien, 1958, págs. 442-443.

[60] Encíclica *Rerum Novarum*, di Leone XIII, Roma, 1959.

[61] I. M. Bochenski, *Contemporary european philosophy*. Berkeley and Los Angeles, 1956, pág. 235.

neotomista— queda patente, ante todo, al examinar el problema de Dios." [62]

Por consiguiente, el dogma cristiano conduce a los neotomistas a una conclusión que denota indirectamente la inconsistencia de todas las "pruebas" de la existencia de Dios, ya que ninguna analogía puede constituir demostración.

La filosofía neotomista de la naturaleza, denominada también cosmología, pretende anticipar la ciencia de la naturaleza, deducir sus principios por un procedimiento meramente lógico, sin recurrir a los datos proporcionados por la ciencia. Por tanto, la filosofía de la naturaleza no representa una síntesis de los datos de las ciencias naturales (aunque encuentre en ellos su confirmación, según arguyen los neotomistas), y sus principios son precientíficos y se desprenden de la propia capacidad cognoscitiva, de la índole de las cosas, que se eleva también hasta Dios. Semejante planteamiento del problema está determinado no sólo por la contraposición que el idealismo establece entre la filosofía de la naturaleza y las ciencias naturales. Hay aquí otros motivos especiales, puramente dogmáticos, por cuanto las tesis fundamentales de la filosofía neotomista están tomadas de prestado a Tomás de Aquino. Es lógico, por consiguiente, que unos principios formulados en el siglo XIII sólo puedan conservar toda su vigencia si existen verdades precientíficas, independientes del desarrollo de la ciencia.

Es muy característico que los neotomistas no consideren apriorístico los principios de la filosofía natural (al menos en el sentido en que l palabra "apriorístico" era empleada por los racionalistas del siglo XVI y por Kant), pues semejante conclusión les conduciría al idealismo subjetivo. Por tal razón se ven obligados a exaltar las nociones precientíficas de que partían Aristóteles y Tomás de Aquino y a elevarlas por encima de las ciencias naturales contemporáneas, las cuales, a juicio de ellos, no dan nada positivo para formular las tesis de partida de la filosofía natural. Estos conceptos precientíficos (por ejemplo, la idea de Aristóteles de que existían cuatro tipos de causas: materiales, formales, etc.) se llaman principios inteligibles de los conceptos. Nada tiene, pues, de extraño, que ciertos neotomistas (especialmente alemanes), empeñados en justificar la absurda oposición de lo precientífico a lo científico, declaren los principios filosófico-naturales precientíficos como resultado de la intuición fenomenológica (en el espíritu de Husserl), y una cosa distinta de la conciencia empírica ordinaria.

Siguiendo las huellas de Aristóteles, Tomás de Aquino definió la física (o filosofía de la naturaleza) como la ciencia de los seres movibles. Todo cuanto se movía era para él cosa de este mundo, pasajera, limitada en el espacio y en el tiempo, derivada de lo trascendente. De todas las esferas del ser (Dios, los ángeles, las almas de los difuntos, las de los vivos, y el mundo sensorial), de la que más trata la filosofía de la naturaleza es de la esfera inferior y sólo en forma negativa conduce al descubrimiento de la base ontológica de la realidad cósmica. De ahí que los neotomistas definan la naturaleza como lo que es "contingente" (del latín *contingere*,

[62] W. Brugger, *Philosophisches Worterbuch*, Freiburg, 1959, pág. 11.

o sea suceder), es decir, como algo que no es independiente y que no contiene esencia, como algo que depende del más allá, de la causa primera trascendente. De donde se deriva que la definición del objeto de la filosofía natural como "seres movibles" no tiene nada de común ni con el reconocimiento de la universalidad del movimiento ni, mucho menos, con la noción científico-natural del automovimiento de la materia, de la naturaleza. Cierto que los neotomistas declaran que a los objetos naturales les es inherente la actividad, que el principio de la mutación es inmanente a la naturaleza; pero ello ha de interpretarse solamente en el sentido de que a la naturaleza (por haber sido creada por Dios) le ha sido inculcada desde arriba un movimiento, la propiedad de cambiar, etc.

En la filosofía natural neotomista, la naturaleza aparece como una jerarquía de seres multiformes, comenzando por sus formas inferiores, menos perfectas, y terminando en las formas superiores, más perfectas, en las que encarna adecuadamente la sabiduría divina. Pero este escalonamiento de los seres, esta multiformidad, gradualmente desplegada, de las cosas naturales, no es, naturalmente, desde el punto de vista del neotomismo, un producto del proceso natural, del desarrollo: toda la multiformidad de la naturaleza, todos los géneros de objetos y de seres, han sido creados por Dios.

Como es sabido, Tomás de Aquino se atenía a un "realismo" moderado. Afirmaba que los conceptos universales (generales) preceden a las cosas en la razón divina, existían en las cosas, ya que éstas representan la encarnación de las ideas de la razón divina, y se contienen en la conciencia humana, por cuanto ésta aprehende las cosas. La encarnación de los universales forma, según el tomismo, la sustancia de todo cuanto existe en la naturaleza. En este sentido es como los neotomistas hablan de la sustancia del agua, del pan, del hombre, etc. En puridad, a lo que se refiere es a la diferencia genérica, pero ésta es declarada sustancial, independiente de los accidentes (concreción cualitativa, cuantitativa, espacial y temporal), autónoma, permanente y persistente, pese a los cambios que se suceden.

La teoría de la multiplicidad de las sustancias es esgrimida por los neotomistas contra el panteísmo, cuyo signo principal se considera la admisión de una sustancia única. Cierto, algunos neotomistas hacen la salvedad de que existe la sustancia única y absoluta, o sea Dios, pero, a su entender, existe también la multiplicidad de las sustancias creadas por Dios, y nadie más que Dios puede destruir tales sustancias.

El pluralismo de la sustancia representa una variante teológica de la negación metafísica del mutuo condicionamiento interno de los fenómenos de la naturaleza, de su cambio regular, de su desarrollo. Por consiguiente, los cambios y el desarrollo son catalogados entre los accidentes, vale decir que constituyen algo que no afecta al ser sustancial, aunque guarde con ella cierta relación. Pero la sustancia, por su propia índole, es inmutable. No obstante, el surgimiento de lo nuevo, igual que la desaparición de lo viejo, es denominado por los neotomistas "cambio sustancial". Mas esto, desde su punto de vista, no implica, en modo alguno, un cambio de la sustancia: sólo ocurre algo que le fue inculcado

a tal o cual sustancia en el momento de su creación, o, dicho de otro modo, lo que sucede es que se revela su naturaleza.

Al convertir en absoluto el concepto de "sustancia", el neotomismo sostiene que todas las sustancias (excepto Dios) son finitas, limitadas, lo cual se manifiesta en las formas accidentales, o sea en sus manifestaciones, siempre limitadas. La diferencia entre una sustancia y otra expresa siempre su limitación, como toda delimitación en general, pues en esta delimitación se pone de relieve la incapacidad de lo uno de ser al mismo tiempo lo otro, su carácter unilateral y finito: es *sólo* pan, *sólo* agua, etc. Dios, en cambio, como sustancia, no tiene accidentes ni los necesita. Por consiguiente, también en el reino de la metafísica la sustancia tiene su rango absoluto, un monarca ilimitado.

La limitación de la sustancia es originada por el hecho de que su principio (forma sustancial) guarda relación con la materia. La jerarquía de los fenómenos naturales está determinada por el diverso grado de vinculación entre la forma y la materia: cuanto menos está ligada la forma a la materia, tanto más perfecta es.

La teoría de la correlación de forma y materia constituye el punto central de la filosofía natural del neotomismo. Esta teoría (hilemorfismo, del griego *hyle* —materia— y *morphe* —forma—) afirma que todos los fenómenos de la naturaleza representan la unidad de la forma, del principio inmaterial y de la materia. Así, pues, se define a la materia como carente de forma, como amorfa: toda concreción inherente a la materia, a la sustancia, es ya una consecuencia de la acción de la forma inmaterial. De esta manera, la materia resulta no sólo amorfa, sino también un principio pasivo.

La teoría de la forma y de la materia fue expuesta ya por Aristóteles, quien sentó la tesis de que la materia constituía tan sólo una posibilidad, realizada gracias a la actividad de la forma inmaterial. Pero Aristóteles no convertía la materia en una mera posibilidad que adquiría existencia real únicamente gracias a la forma. Para él, la materia era siempre una sustancia (por ejemplo, un bloque de mármol), de la cual podía crearse alguna cosa. Consideraba la materia increable e indestructible. Tomás de Aquino, que partía del dogma de la creación del mundo por Dios, despojó la materia de toda materialidad y, por consiguiente, de toda concreción; hasta la propia existencia de la materia se consideraba dependiente de la forma que la "actualizaba" (o sea, que la convertía de posibilidad en realidad).

Con su teoría de la forma y de la materia, el neotomismo tiende a concretar el postulado idealista del carácter secundario de la materia, la derivación de lo material de un principio inmaterial. Los neotomistas aseveran que el hilemorfismo va enfocado contra el atomismo y el dualismo, los cuales reconocen respectivamente uno o dos (independientes el uno del otro) principios de los objetos naturales. En realidad, el hilemorfismo dirige sus tiros principalmente contra el materialismo, contra la teoría de la prioridad de lo material sobre lo espiritual. La afirmación de los seguidores del hilemorfismo de que reconocen en la naturaleza dos principios, uno de los cuales es la materia, no constituye sino una patraña sofística, por cuanto se admite la creación de la materia por

Dios, y la materia es considerada sólo como posibilidad dependiente de la forma.

Ciertamente, según el neotomismo, la forma no crea la materia; lo único que hace es actualizarla, determinarla y formarla. Pero justamente esto demuestra que en la filosofía tomista de la naturaleza, la materia no desempeña el papel de principio iniciador, sino el de material, el de materia prima para la actividad creadora de la forma extramaterial. Lo principal es que la materia se ve reducida a una mera posibilidad, en que se la coloca por debajo de la realidad, en que su existencia independiente de la forma es imposibl, en que sólo se la tiene por cosa potencial, mientras que la forma es considerada actual. Y para subrayar la limitación, lo incompleto de la realidad de la materia, el tomismo sostiene que en Dios no hay relación de posibilidad y realidad: en él todo es actual, valedero, totalmente real.

Aristóteles aseguraba que todas las cosas poseían la facultad de transformarse las unas en las otras. Con ciertas salvedades, que despojan a esta afirmación del sentido dialéctico inherente a ella, los neotomistas aceptan dicha tesis: inspirados en Aristóteles y en Tomás de Aquino, dicen que esta convertibilidad universal tiene como base la materia originaria, la cual, a diferencia de toda otra materia, ha de ser tenida por el sustrato más pasivo de todos los cambios que se verifican. En la filosofía natural neotomista, el concepto de "materia originaria" no tiene nada de común con el reconocimiento de la base originaria material del mundo; se trata únicamente de la posibilidad abstracta de convertirse en otra cosa cualquiera, posibilidad que distingue la materia originaria, creada por Dios, de todo otro tipo de materia, que representa una posibilidad más definida y concreta.

Los neotomistas están, asimismo, muy lejos de admitir que de la "materia originaria" se desarrollen otros tipos de ella. Desde el punto de vista de la filosofía de la naturaleza del tomismo, no existe materia secundaria ni terciaria, ni ningún grado en la unidad material del mundo. Los neotomistas necesitan la "materia originaria" tan sólo para empobrecer en cuanto sea posible el concepto real de la materia y respaldar el mito de la creación del mundo de la nada.

En un solo sentido está dispuesta la concepción hilemorfista a reconocer el significado de la materia: cuando se trata de explicar las diferencias existentes entre cosas aisladas, únicas, pertenecientes a la misma variedad o a la misma clase de fenómenos. Estas peculiaridades individuales (por ejemplo, la diferencia entre una rama de arce y otra rama de arce) no deben atribuirse a causas inmateriales, radicales; son obra de la materia, que, con tal motivo, es denominada "princiipo de individuación". Por consiguiente, la materia es base de diferencias no esenciales; también es, de acuerdo con el tomismo, la causa directa de todas las anomalías y deformaciones. En tales casos, la materia parece abandonar la forma y se manifiesta como algo caótico, desordenado, ajeno a las leyes.

El neotomismo clasifica las formas según el grado de su vinculación a la materia. Unas formas son inseparables de ésta; y otras, aunque guardan relación con ella, poseen independencia y, en ciertas circuns-

tancias, existen fuera de la materia. Es el caso de las almas humanas, a las que se da el nombre de formas subsistentes. Los ángeles son formas de rango más alto. Y, por último, como es fácil adivinar, la forma absoluta —forma de las formas— es Dios. Esta forma absoluta, de una parte, es totalmente ajena a la materia; de otra, crea la materia de la nada; y de otra, crea todas las formas existentes y las vinculadas a la materia.

Los neotomistas hacen del "problema" de Dios y del universo la cuestión principal de su filosofía de la naturaleza. Dentro del marco de este seudoproblema, se verifica la interpretación teológica de la naturaleza, la falsificación del concepto de "materia", la mistificación de las relaciones y de las leyes reales que se observan en la naturaleza. El universo propiamente dicho no interesa a los neotomistas: su solo afán se centra en abrir el camino hacia el "conocimiento" de Dios. En ello se encierra la esencia del idealismo teológico neotomista.

Los principios de la "armonía" de la fe y del saber y la gnoseología escolástica del neotomismo. El principio de la "armonía de la fe y la razón fue ya elaborado, en lo fundamental, por Tomás de Aquino, quien, de una parte, se manifestó contra el racionalismo escolástico de Abelardo, condenado por la Iglesia católica, y, de otra, contra el irracionalismo místico de Tertuliano. Abelardo afirmaba que los dogmas cristianos podían y debían ser expuestos ante el tribunal de la razón; Tertuliano sostenía que las verdades de la fe eran inevitablemente un absurdo para el entendimiento. Por su parte, Tomás de Aquino se colocó, en lo concerniente a la relación entre la razón y la fe, en una posición intermedia, que consolidaba la de la religión. Argüía que las verdades de la fe (es decir, los dogmas religiosos, cuyas fuentes residían en la revelación) estaban, sin duda alguna, por encima de las verdades de la razón, por cuanto se trataba de la razón humana, pero que, sin embargo, no eran antirracionales: su fuente estaba en la razón divina, lo que les daba el rango de razonables en grado supremo. Como las verdades de la fe, en buena parte, no eran totalmente accesibles a la comprensión humana, son suprarracionales. Ello, naturalmente, desde el limitado punto de vista humano; para Dios no puede haber nada suprarracional.

En consecuencia, el principio de la "armonía" de la fe y el saber sostiene que la fe es racional, que es el conocimiento extraído de la revelación y de las Sagradas Escrituras. La contraposición de la fe y del saber expresa la contraposición de lo divino y lo humano; pero puesto que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, su razón no es de otro género que la divina, aunque sí infinitamente menos poderosa. De ahí que la contradicción entre la razón y la fe sea perfectamente superable si aquélla reconoce la suprema razón de ésta y si investiga las verdades con la mansedumbre propia de su estrechez. Algunas verdades de la fe pueden ser demostradas por la razón; otras, en cambio, rebasan su capacidad. En tal caso, la razón ha de limitarse a defender estas verdades contra los ataques de quienes las rechazan por el solo hecho de no entenderlas.

La doctrina de Tomás de Aquino respecto a la "armonía" entre la razón y la fe le sirvió de base para su tesis teológica de que la filosofía

es la servidora de la teología. Sin negar esto, los neotomistas se esfuerzan por demostrar que el principio de la "armonía" de la fe y de la razón es el baluarte de la estrechísima fraternidad y de la ayuda recíproca de la ciencia y la religión. Al decir de la filosofía neotomista, tal principio no menoscaba en lo más mínimo la libertad de investigación científica, pero preserva a la ciencia del pecado de "cientificismo", o sea de una pecaminosa supervaloración de las posibilidades de la ciencia en cuanto se refiere al conocimiento de lo trascendente. La ciencia —sentencian los neotomistas— tiene su esfera de investigación; la religión y la teología tienen también su esfera, donde la ciencia no puede sentirse dueña, pues lo principal en esta esfera, supracientífica es la revelación de Dios. "El espíritu del Sermón de la Montaña está por encima del de Prometeo —declara el neotomista F. Dessauer—. Pero el uno es amigo del otro."[63] Esta comparación de Dessauer lleva hasta el último extremo la falacia, del dogma tomista sobre la armonía de la razón y de la fe.

La ciencia siempre se manifestó contra la religión, de igual manera que Prometeo se rebeló contra Zeus. Por supuesto, Los neotomistas no pueden negar hechos históricos como la persecución de la ciencia y de los científicos avanzados por el clericalismo católico. No es posible borrar de la historia la inquisición medieval, los autos de fe, la muerte en la hoguera de Giordano Bruno y de Vanini o la condena de Galileo. Sin embargo, los neotomistas se empeñan en asegurar que la lucha entre la ciencia y la religión constituye un malentendido lamentable, cuya explicación radica, ante todo, en que la propia ciencia, a causa de su insuficiente desarrollo, era incapaz de comprender los misterios cristianos.[64] Ahora, en cambio, la ciencia se ha aproximado a Dios, y, como dijo Pío XII, lo descubre literalmente detrás de cada puerta, lo cual posibilita la estrecha alianza entre la ciencia y la religión.

Como vemos, el principio de la "armonía" de la razón y de la fe sólo exige formalmente a los científicos que no se inmiscuyan en los problemas de la religión. De hecho se trata de algo más importante: el científico debe abstenerse de toda conclusión filosófica, cediendo este terreno a la teología y a la filosofía teológica. Más aún: debe comprometerse a defender los dogmas cristianos y a respaldarlos en la medida de sus flacas fuerzas.

El principio neotomista de la "armonía" de la ciencia y la religión se orienta hacia el idealismo "físico" y otras concepciones idealistas con carta de ciudadanía en las ciencias naturales de los países capitalistas, por cuanto esta rama científica se halla sometida a la presión de la ideología reaccionaria burguesa. Al tiempo que combaten la interpreta-

[63] F. Dessauer, *Prometheus und die Weltübel*, Francfort del Main, 1953, página 193 .

[64] El neotomista Adam alude cautelosamente al otro aspecto de la cuestión: "Nada tiene de extraño que el catolicismo históricamente existente no concuerde por completo con el catolicismo ideal... Hasta el catolicismo ideal no se ha llegado todavía ni se llegó nunca en la historia." (K. Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf, 1949, págs. 249-250.) Esta forzada y ruborosa "autocrítica" la ha necesitado el neotomismo para "demostrar" que el catolicismo es totalmente propenso al progreso y que su actitud respecto de la ciencia y de las reformas sociales cambia en consonancia con el signo de los tiempos.

ción neopositivista agnóstico-idealista de las ciencias naturales contemporáneas, los neotomistas apoyan activamente aquellas concepciones idealistas que, además de atacar el materialismo, conducen a conclusiones idealistas objetivas de índole teológica. Alentando y justificando tales conclusiones de los científicos burgueses, los neotomistas les empujan hasta su fin lógico, y se esfuerzan por consolidar una de las principales tesis de su filosofía, según la cual las ciencias naturales contemporáneas reniegan del materialismo dialéctico (y condenan todo materialismo en general) confirmando la "concepción cristiana del mundo". Los filósofos neotomistas, y los científicos influidos por ellos, han escrito decenas de libros, folletos y artículos que falsean sistemáticamente la teoría de la relatividad, la mecánica cuántica, la astronomía moderna, la astrofísica, la biología, la antropología y otras ciencias.

De la teoría de la relatividad, algunos investigadores neotomistas deducen la limitación del universo en el espacio, la existencia de otro mundo no tridimensional, es decir, de un mundo trascendente, y la destrucción de la materia que, supuestamente, se transforma en energía, en movimiento, etc. Las verdaderas conclusiones filosóficas dimanantes de la teoría de la relatividad de Einstein, son ignoradas, de ordinario, por los neotomistas. El principio de la relatividad de todo movimiento, fructíferamente estudiado por el famoso científico alemán, refuta plenamente los infundios teológicos de los neotomistas sobre la existencia de un ser absolutamente inmóvil que, por añadidura, es fuente de todo el movimiento. Pero eso lo silencian los intérpretes neotomistas de la teoría de Eeinstein, limitándose, en el mejor de los casos, a hacer la observación, de tipo general, de que la teoría de la relatividad no afecta a la realidad trascendente. Cosa cierta, evidentemente, pues esta teoría no puede afectar a lo que no existe.

Más o menos parecida es la falsificación neotomista de la mecánica cuántica, de la astrofísica, de la astronomía y de otras ciencias de la naturaleza. Las lucubraciones respecto al "aniquilamiento" de la materia, a su conversión en energía o en movimiento o a la inmaterialidad de los procesos intraatómicos abundan en los "estudios" neotomistas dedicados a los problemas filosóficos de las ciencias naturales. Basándose en el hecho de que, junto a la forma sustancial de la existencia de la materia, hay otra forma no sustancial, por ejemplo, el campo electromagnético, el neotomista llega a la conclusión de que la concepción materialista de la materia es inconsistente. Pero el materialismo, y en particular el materialismo dialéctico, no identifica la materia con la sustancia corpórea, enjuicia la materia como una realidad objetiva, independiente de la conciencia. El neotomista, que, naturalmente, lo sabe, declara que la definición marxista-leninista del concepto materia... constituye una renuncia al materialismo, una huida hacia las posiciones del "realismo", el cual, según el neotomista, no niega la realidad objetiva, pero tampoco acepta que se la reduzca a materia.

La existencia del polvo cósmico, conocida desde hace tiempo por la ciencia, proporciona a los neotomistas un "motivo" para afirmar que el universo se desmorona y que, por tanto, se acerca "el fin del mundo" anunciado por la doctrina cristiana. Pero lo que el neotomismo calla es

que la destrucción de los cuerpos celestes, que dan lugar al polvo cósmico, sólo constituye una faceta del proceso universal; la otra faceta consiste en la formación de nuevos cuerpos celestes mediante la condensación del polvo cósmico. Por consiguiente, en este caso, como en todos, la destrucción y el surgimiento de lo nuevo representan dos aspectos de un mismo proceso, pese a lo que digan los neotomistas.

La interpretación idealista del segundo principio de la termodinámica, en el espíritu de la teoría de la "muerte térmica" del universo, ha puesto hace mucho tiempo al desnudo su inconsistencia. Pero los neotomistas galvanizan esta desacreditada teoría, ya que les da pie para hablar de la temporalidad del más acá, del mundo sensorialmente percibido.

El efecto del desplazamiento hacia el rojo, descubierto por Doppler, que ha sido una de las bases de la concepción especulativa del universo en expansión, atrae, naturalmente, también la atención de los neotomistas, que ven en este fenómeno punto menos que una prueba experimental de la limitación del mundo y del espacio. La idea de la finitud del mundo ha servido desde tiempos remotos a los teólogos para reafirmar la doctrina del creacionismo. Los tomistas, lejos de limitarse a la tesis de la limitación espacial del universo, sostienen también que el mundo tuvo comienzo en el tiempo y que esto es corroborado no sólo por el Antiguo Testamento, sino también por los novísimos descubrimientos de la astrofísica y de la astronomía.

Especulando con las vacilaciones idealistas de algunos científicos burgueses, el neotomista M. Reding declara que "hace tres o cuatro mil millones de años existía el primer tiempo elemental, el primer espacio elemental y el primer par de partículas elementales".[65] Otros neotomistas aseveran que el universo fue creado por Dios hace cinco o diez mil millones de años, mientras que las ciencias naturales desconocen fenómenos anteriores a diez mil millones de años. Pero sí incluso admitimos que actualmente no existen fenómenos más antiguos, esto no prueba en modo alguno el creacionismo. Nada tiene de extraño que lo que existió hace millones de años no exista ahora. El mundo se encuentra en perpetuo movimiento y cambio, y todo cuanto nace ha de morir más tarde o más temprano.

Al afirmar que el proceso universal tuvo principio y avanza hacia su fin, los neotomistas pretenden dar al creacionismo cristiano una forma más refinada. Para ello, como es costumbre en los idealistas, recurren en gran escala al "análisis" sofístico de los conceptos, especialmente del concepto de eternidad del mundo. Este concepto —sostienen los neotomistas— significa que el mundo no tiene fin en el tiempo, pero no excluye su comienzo temporal. Por tal razón puede admitirse, incluso, la eternidad del mundo material en el sentido de que después de su creación seguirá existiendo siempre en tal o cual forma. Y de este modo, los sofistas neotomistas "demuestran" que también el universo perenne requiere un Dios creador.

La biología moderna corrobora con pleno fundamento la doctrina materialista que sostiene que lo vivo nació de lo no vivo, y la conciencia,

[65] M. Rèding, *Der politische Atheismus*, Graz-Wien-Köln, 1958, pág. 312.

de la materia. Por consiguiente, la biología resuelve de la manera más directa, en su especialidad, el problema fundamental de la filosofía, solución que, a su vez, es confirmada por otras investigaciones bioquímicas, biofísicas, etc. No obstante, los neotomistas se empeñan en que la ciencia de la naturaleza viva va poniéndose de acuerdo con los dogmas cristianos, y que para entenderlo así no hay sino interpretar justamente los datos científicos. Un ejemplo de esta "justa" interpretación lo ofrece el aserto de Pío XII de que la teoría de la evolución de Darwin es aceptable para el cristianismo, ya que sólo se refiere al desarrollo de los cuerpos animados, sin afectar al alma, que es inmortal, creada directamente por Dios y aposentada en el cuerpo, hecho para ella. Es más: la propia evolución de los cuerpos animados ha de entenderse como cosa preestablecida y predeterminada desde arriba. A juicio de Pío XII, el darvinismo, interpretado así, no choca con el dogma de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios ni con la tesis dogmática de que nuestros primeros padres fueron Adán y Eva.

Semejante interpretación del darvinismo le despoja de todo su fondo científico. Pero, sin embargo, resulta evidente que con su "armonía" de la ciencia y de la religión, los neotomistas tienden a modernizar los dogmas cristianos. Ahora bien, ¿qué queda, en tal caso, de las tesis del Antiguo Testamento sobre la creación del mundo en seis días y sobre la creación de Eva de una costilla de Adán? No cabe duda de que el neotomismo (como el catolicismo en su conjunto) tiene que amoldarse al "espíritu de la época", pese a la cruzada contra el modernismo, condenado por el Vaticano ya a comienzos de este siglo.

Falsificando la interpretación naturalista de la relación entre lo animado y lo inanimado, los neotomistas emplean en vasta escala el principio especulativo idealista formulado por Tomás de Aquino: lo superior no puede proceder de lo inferior, ni lo más perfecto de lo menos perfecto. Este principio, enfilado contra la idea del desarrollo y del progreso, sirve al neotomismo para hacer del verdadero proceso del desarrollo interpretaciones que concuerdan plenamente con la misma "teoría" de la creación. Y es de notar que, en algunos casos, la idea teológica de la creación divina a partir de la nada se contrapone a la idea del desarrollo, mientras que en otros se trata de velar celosamente la diferencia entre el creacionismo y la teoría científica de la evolución. Por ejemplo, en la antropología, el neotomismo, sin rechazar formalmente la existencia de antecesores animales del hombre, procura demostrar que estos antecesores —pitecántropos, hombres de Neanderthal, sinántropos— aparecieron en el mundo a raíz del pecado de Adán y Eva. Dicho de otro modo, los primeros hombres, creados por Dios a su semejanza, eran ya seres perfectos y no tenían antepasados animales. Mas apenas pecaron, perdieron su perfección para convertirse, primeramente en pitecántropos, luego en hombres de Neanderthal, en sinántropos, etc. En consecuencia, tampoco aquí se verificó un desarrollo de inferior a superior, sino, al contrario, de superior a inferior. ¿En qué, pues, se diferencia esta metamorfosis de la degradación?

Salta a la vista que el concepto neotomista de un determinismo que va de lo superior a lo inferior está íntimamente vinculado, a la idea

teológica de la predeterminación: puesto que todo proviene de Dios, también en la jerarquía de los seres terrenales lo superior precede siempre a lo inferior. Es, asimismo, evidente, que la tentativa neotomista de conciliar la creación con la teoría del desarrollo se viene indefectiblemente por los suelos, por cuanto la idea de la creación del mundo de la nada niega la existencia de todo (excepto la de Dios) hasta el surgimiento (creación) del mundo. Y no para ahí la cosa: de conformidad con la idea de la creación, el tiempo no existía antes de que el mundo fuese creado, sino que surgió durante el propio acto de la creación.

Así, pues, el principio neotomista de la "armonía" de la fe y el saber, de la ciencia y la religión, y el falseamiento neotomista de las ciencias naturales guardan estrechísima relación y se nutren recíprocamente. La teoría neotomista del conocimiento se desenvuelve dentro de esta amalgama antinatural de la ciencia y de la superchería religiosa.

La gnoseología del neotomismo proclama como premisa inicial el reconocimiento de la realidad objetiva, pero acto seguido delimita dentro de ella lo natural y lo sobrenatural, lo terrenal y lo ultraterreno. En consonancia con este dogma sobre dos realidades contrapuestas: la trascendente (primaria) y la terrenal o contingencial (secundaria), se define el objeto y la misión de la gnoseología y se señalan los caminos conducentes a la verdad, los cuales, de acuerdo con el neotomismo, son la revelación, la filosofía y la ciencia.

Por lo que respecta a la revelación, su contenido coincide con los principales dogmas cristianos. La filosofía es considerada como un procedimiento especial para conocer, por cuanto su punto de partida no son los hechos ni las observaciones, sino los conceptos, formados por la propia facultad de pensar, por el entendimiento. Gracias a esto, el conocimiento filosófico alcanza a concebir los principios inteligibles del ser, y con ello se aproxima a la revelación, esclareciendo, a través de la razón, la racionalidad suprema de su contenido. A diferencia de la filosofía, la ciencia se basa en los hechos observados y permanece siempre dentro de los límites de la realidad sensorialmente percibida o imaginada (en esta última catalogan los neotomistas las matemáticas y también, en parte, las abstracciones físicas). La ciencia es la más lejana de lo trascendente, pero, no obstante, también puede servir a la fe.

Los neotomistas dicen que su teoría del conocimiento es realista. Pero en la gnoseología, como en la ontología y en la filosofía de la naturaleza, el concepto de "realismo" desempeña un papel totalmente desorientador y encubridor. Aunque los neotomistas reconocen la importancia cognoscitiva de las percepciones sensoriales (invocando, en este sentido, las famosas proposiciones de Aristóteles, comentadas por Tomás de Aquino), mantienen una lucha infatigable contra el sensualismo y la teoría del reflejo. El sensualismo, a su juicio, no puede señalar la diferencia cualitativa entre el pensamiento y la percepción sensible, ya que esta última es considerada como fuente única de nuestros conocimientos del mundo exterior.

No es difícil comprender que la teoría del reflejo sea repudiada por los neotomistas, ya que enjuicia nuestros conocimientos como reflejo de la realidad material. Los neotomistas pretenden demostrar que el

conocimiento es una potencia interna del ser, pues tiene un carácter espiritual. La principal premisa del conocimiento es la sustancia del alma, en virtud de la cual, ésta encierra facultades, formas y *especies* singulares, las cuales hacen factible el pensamiento conceptual y la síntesis, que serían imposibles si se basaran en los datos sensoriales. La sustancialidad, la inmortalidad del alma, permite concebir lo trascendente: el alma posee intencionalidad y propensión a los objetos suprasensibles, cuya existencia no se infiere, en modo alguno, de las percepciones sensoriales.

Semejante planteamiento de la cuestión recuerda más la teoría platónica de la reminiscencia que la doctrina gnoseológica de Aristóteles; no es realismo tan siquiera en el mezquino significado con que emplean este término los filósofos burgueses de nuestros días, sino un espiritualismo descarado. No es, pues, de extrañar que, de acuerdo con los asertos de los neotomistas, la imperfección del conocimiento humano y su insuperable limitación radiquen en que el alma está ligada al cuerpo y, por ello, no representa una forma sustancial perfecta en todos los sentidos. Por esta misma razón, los ángeles, criaturas incorpóreas, superan al hombre en la esfera del conocimiento.

El conocimiento, enjuiciado por los neotomistas, representa una expansión del alma allende sus propios límites, una percepción de la forma de los fenómenos sin captar su contenido material, una asimilación del objeto conocido sin relación con ninguna actividad práctica, un misterioso acto de asemejar el sujeto conocedor con el objeto conocido, acto que dimana de las más profundas entrañas del ser. Todas estas frases vacías no persiguen otro objetivo que el de negar el principio del reflejo, el de restringir al máximo la esfera del conocimiento experimental, a fin de proclamar la legitimidad y la necesidad del conocimiento supraempírico, basado en una incomprensible "trascendentalización" del sujeto cognoscitivo. Pero mientras los místicos medievales interpretaban esta "transcendentalización" alógica, como una fusión con la divinidad, los neotomistas de hoy pretenden darle una forma racional, lógicamente expresable.

Formalmente, los neotomistas reconocen que la experiencia desempeña un destacado papel en el proceso gnoseológico; en esto, como en todo, procuran evitar cualquier conflicto abierto con los datos científicos —y especialmente con los psicológicos— acerca del proceso del conocimiento. Es más: llegan a proclamar la experiencia como fuente de los "conceptos primarios", de las nociones empíricas más elementales, por el estilo de "un árbol", "una casa", "una mesa", etc. Los neotomistas aseguran también que, sin la experiencia, el alma es una *tabula rasa*. Pero esto significa tan sólo que sin la experiencia no podemos saber nada de las cosas singulares, sensorialmente percibidas. Sin embargo, la experiencia —sostienen los neotomistas— no proporciona un conocimiento de la universalidad, la cual, por su índole, es inmaterial. Sólo la razón es capaz de conocer lo inmaterial.

"El objeto del entendimiento humano es inmaterial, tal como el entendimiento mismo", declara categóricamente J. Maritain. Esta unidad inmaterial del sujeto y el objeto constituye, según el neotomismo, una premisa

indispensable del conocimiento. La veracidad de esta premisa se deriva, en opinión de Maritain, de una tesis evidentemente axiomática: "La facultad es de la misma índole que sus actos."[66] Partiendo de la tesis de que el pensamiento representa un proceso espiritual, se llega a la falsa conclusión de que la base del conocimiento es inmaterial: "Como la capacidad intelectual es inmaterial, su primera raíz sustancial, la sustancia, de la que aquélla procede y que actúa en consonancia con su naturaleza, es también inmaterial." [67] Esta es la "argumentación" escolástica dentro de cuyo círculo gira constantemente la gnoseología del neotomismo.

Al enfrentar lo general y lo individual (como lo inmaterial a lo material), al oponer la razón a la experiencia, la deducción a la inducción, lo espiritual a lo material y lo ultraterreno a lo terrenal, los neotomistas demuestran que no se han elevado por encima del nivel de sus precursores medievales, que discutían estérilmente si los universales precedían a las cosas o si se formaban en el cerebro humano al tener conocimiento de los objetos.

Las concepciones sociológicas e histórico-filosóficas del neotomismo. El neotomismo afirma que sólo la religión es el factor básico y constitutivo de la vida social. Desde este punto de vista, todos los males de la sociedad tienen por motivo la decadencia de la fe, todo proceso se garantiza mediante la entronización de la religión verdadera (o sea, la católica), y todos los conflictos sociales representan, en suma, una lucha entre la "religión verdadera" y las numerosas herejías o seudorreligiones existentes.

Inspirado en esta idea clerical del lugar de la religión en la vida social, el neotomismo declara que únicamente la teología cristiana puede servir de base a la filosofía de la historia y a la sociología.

La filosofía neotomista de la historia se basa en la interpretación teológica del hombre como un "ser metafísico" de doble naturaleza (cuerpo mortal y alma incorpórea, inmortal), terrenal por su nacimiento, pero con la aspiración de elevarse a Dios. El hombre —dicen los neotomistas— es de esencia natural, pero también sobrenatural, un ser multiestratificado que, por tanto, realiza diversas funciones: físicas y orgánicas (vegetativas, animales), etc. Pero lo espiritual prevalece en él. Lo espiritual, que por su propia índole es sustancial, simple y eterno, penetra en el ser humano y compendia en uno solo todos sus estratos, garantizando la unidad de la naturaleza del hombre, creada por Dios.

El hombre, declara L. Raeymaeker, es esencialmente inmutable, y a lo largo de la historia universal se siente embargado por las mismas satisfacciones y saturado de las mismas inquietudes: "Es evidente que el corazón humano no ha evolucionado en absoluto, de igual manera que la complexión del cuerpo humano ha permanecido inalterable. La estructura de su actividad física, la vida de sus sentidos y la de su intelecto se ha conservado intacta desde Grecia hasta nuestros días." [68]

[66] J. Maritain, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Nueva York, 1944, pág. 168.
[67] Ibídem, pág. 169.
[68] Véase: *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía*, vol. 1., México, 1963, pág. 121.

Desde este punto de vista, la historia de la humanidad no constituye un desarrollo del propio hombre, y las transformaciones sociales no implican un cambio de la naturaleza humana. La historia de la sociedad no es, a juicio del neotomista, sino una peregrinación del hombre hacia la tierra prometida, hacia el reino de Dios, que, por otra parte, sólo existe más allá de la efímera vida terrenal.

De este modo, tomando como punto de arranque la antropología filosófica teologizada, el neotomismo concibe la sociedad como un cierto nexo entre personas que realizan una obra común y construyen ciertos valores. Por supuesto, la sociedad constituye un vínculo, una colaboración de individuos humanos, pero el quid estriba en que cada individuo es formado por la sociedad y representa, por su esencia, un conjunto de relaciones sociales históricamente determinadas: por ejemplo, las relaciones feudales, las capitalistas o las socialistas. Pero esto es precisamente lo que niega el neotomismo al sentar la tesis de que cada individualidad humana ha sido creada por Dios (Dios crea el alma de cada uno y la funde con el cuerpo), mientras que la sociedad no hace otra cosa que actualizar las potencialidades de esta esencia creada e individualizada, contribuyendo a su manifestación, a su satisfacción, etc., o, por el contrario, dificultándolas. Así concebido, el hombre no es un producto de la sociedad, de la evolución de ésta, sino una esencia autónoma que precede a la formación de la sociedad. La unidad dialéctica del individuo y la sociedad queda al margen del campo visual del neotomista.

La concepción científica del hombre como un ente social cuya individualidad —incluidos su talento, sus necesidades y sus afanes—, tiene también carácter social, es considerada por los neotomistas como una concepción unilateral del colectivismo que menoscaba la personalidad del hombre. En este caso se equipara al colectivismo con una concepción histórico-filosófica según la cual el hombre de por sí, tomado al margen de la sociedad, constituye un ser falto de preparación y de independencia, pues sólo dentro de la sociedad la existencia humana adquiere un propósito y un sentido.

El neotomismo no puede aceptar este punto de vista "colectivista" (y, en realidad, científico) porque menoscaba el principio divino que se atribuye a cada individuo, reduciendo la esencia humana a lo terrenal y a lo social. Sin embargo, el neotomismo, al rechazar el colectivismo, se declara también adversario del individualismo, que concibe la personalidad humana como algo en sí, necesitada de la comunicación con otros individuos tan sólo para satisfacer sus necesidades. Por lo demás, esta polémica con el individualismo es harto superficial y bastante hipócrita, ya que el neotomismo contrapone al individualismo usual, interpretado al estilo naturalista, un individualismo teológicamente concebido, el cual, sin embargo, trata de hacerse pasar por una "posición intermedia" entre los dos extremos: el colectivista y el individualista.

El individualista burgués, al menos en sus formas más extremas y descaradas, hace tiempo que se ha desacreditado a los ojos de las masas trabajadoras. Y el neotomismo, como toda la doctrina social católica en su conjunto, ha declarado una guerra demostrativa y demagógica al individualismo, predicando la obediencia a Dios y el amor al prójimo, pero

siempre haciendo hincapié en que la propiedad privada constituye la principal definición "natural" de la personalidad y su derecho básico "natural" (es decir, perpetuo). Por eso, la "superación" neotomista del individualismo y del colectivismo como posición básica histórico-filosófica (y también política) no es sino una tentativa de salvar el individualismo burgués con ayuda del bálsamo religioso.

La "filosofía político-social" del neotomismo, como toda concepción religiosa idealista de la historia universal, es eminentemente antihistórica. Lo creado por Dios no necesita desarrollo ni progreso. Según este tópico, la historia de la sociedad no es el proceso de la evolución del género humano, sino una simple concatenación de acontecimientos destinada a realizar los designios divinos. Cierto que se producen numerosas desviaciones y tergiversaciones del orden social "natural" establecido por Dios, y en ello se manifiesta el libre albedrío de los hombres, la libertad humana que, no obstante, nunca rebasa los límites de la providencia y de los preceptos divinos.

Los neotomistas se refieren a la sociedad en general, siempre idéntica en esencia, a instituciones sociales inmutables, que dimanan de los designios divinos y que por eso se denominan "naturales", a diferencia de todo cuanto contradice a la ideología burguesa (y, por consiguiente, a la ideología católica moderna), y que en virtud de ello se llama "antinatural". De ahí que los teóricos neotomistas afirmen que la filosofía político-social se ocupa del estudio de la sociedad como tal, de igual manera que el objeto de la metafísica es el ser en cuanto tal.

De acuerdo con la definición del neotomista francés R. Jolivet, la sociedad es "una agrupación moral de seres racionales unidos de manera estable y activa para realizar un fin común a todos ellos".[69]

Esta definición se desentiende por completo de la forma primaria y determinante de las relaciones sociales, es decir, de las relaciones de producción, y pinta la sociedad como una especie de unión espiritual cuyo signo distintivo es la solidaridad de todos sus miembros para la consecución del objetivo principal.

Los neotomistas definen también la sociedad como una "comunidad natural", a diferencia de las "artificiales" al estilo de las sociedades anónimas, de las asociaciones científicas, de los partidos políticos, etc. Las formas básicas de la "sociedad natural" son la familia, la comunidad, la profesión, la patria y el Estado. Este último es definido como el conjunto de todas las instituciones sociales sometidas a una misma dirección dentro de su territorio. Por consiguiente, la "sociedad natural" representa un sistema de formas sociales establecidas a perpetuidad, como la jerarquía natural de la vida, que guardan entre sí relaciones de coordinación y de subordinación y que, gracias a esta armonía, forman un todo social. La organización, el gobierno, la subordinación (obediencia) y el cumplimiento del deber son los signos básicos "naturales" de la sociedad.

Valiéndose de estas definiciones abstractas, deducidas del concepto de la sociedad en general, el neotomismo encubre el carácter histórica-

[69] R. Jolivet, *Vocabulaire de la philosophie*, pág. 176.

mente pasajero de la división de la sociedad en clases, la índole clasista del Estado, el antagonismo de las relaciones sociales, que se basan en la propiedad privada de los medios de producción. La propiedad privada se identifica con la propiedad en general, o sea, con la apropiación de los objetos de la naturaleza por el hombre. La diferencia entre las clases se separa de la división del trabajo y se presenta como una división entre profesionales. El contraste entre la miseria y la opulencia, entre los desheredados y los ricos, se proclama indispensable, pues lo ha establecido Dios para probar las virtudes del hombre, es decir, quizás para que los pobres no envidien a los ricos y para que éstos ayuden a sus "hermanos en Cristo" menos pudientes.

Los neotomistas interpretan el capital como una simple suma de medios de producción necesarios para el trabajo, es decir, lo interpretan en el espíritu de la economía política vulgar, cuyo carácter seudocientífico y apologético fue puesto al desnudo por Marx hace más de un siglo. El hecho de que el capital pertenezca a una minoría insignificante de miembros de la sociedad, mientras que la enorme mayoría carece de medios de producción, es considerado como una diferencia "natural", conveniente en el fondo, siempre que no sea "desmesurada".

En esencia, los neotomistas predican la denominada concepción orgánica de la sociedad, enmbelleciéndola con disquisiciones teológicas acerca de una armonía preestablecida. De acuerdo con esta teoría, que ya predicaban los ideólogos del régimen esclavista, la sociedad representa un organismo determinado, en el cual, como en todos los organismos vivos, los miembros y los órganos se complementan y colaboran entre sí, lo cual, gracias a la relativa autonomía de cada parte, a la coordinación y a la subordinación, garantiza la existencia del conjunto armónico. Esta concepción está descrita de la manera más precisa en la encíclica *Rerum Novarum* (1891).

El sentido descaradamente apologético y profundamente burgués de la sociología neotomista con su prédica falaz de la solidaridad, de la cooperación social, de la negación de la lucha de clases, no impide, por otra parte, a los neotomistas jugar a veces a la oposición al capitalismo y hasta pretender hacerse pasar por adversarios del régimen capitalista. Frecuentemente, estos ideólogos de la burguesía describen el capitalismo como una tergiversación de los eternos principios de la propiedad privada, de la división del trabajo, de la desigualdad social, etc.

Como es sabido, los más empedernidos apologistas del capitalismo, los fascistas y los anticomunistas, también actúan hoy como críticos del capitalismo, prueba evidente de la profunda crisis ideológica de la sociedad burguesa, en virtud de la cual, sus ideólogos no osan proclamar abiertamente qué es lo que defienden y a qué aspiran. En este sentido, los neotomistas no son la excepción de la regla: están al nivel de la actual demagogia burguesa anticapitalista.

De conformidad con la doctrina social del Vaticano, y cumpliendo sus órdenes directas, los neotomistas se manifiestan contra los "extremismos" del capitalismo y del socialismo, preconizando una senda "intermedia" o "cristiana" para el desarrollo de la sociedad, un camino del que se dice que garantizaría el funcionamiento armónico de las institu-

ciones sociales "naturales", o sea, de la propiedad privada, del capital, etcétera. Bajo el capitalismo —declaran— existe un individualismo exacerbado; bajo el socialismo hay un colectivismo excesivo; el camino intermedio, eliminando los dos extremos, posibilita el bienestar general, naturalmente dentro de los límites factibles en este mundo, donde el hombre está condenado a sufrir en virtud de su naturaleza mortal, agravada por el pecado original.

Poca perspicacia se necesita para descubrir bajo el camuflaje de este tercer camino la figura del capitalismo, sólo que maquillado y embellecido con la fraseología cristiana del amor al prójimo. No existe nada intermedio entre el capitalismo y el socialismo; del capitalismo no se puede ir más que al socialismo. La utopía reaccionaria del tercer camino impresiona, naturalmente, a los elementos pequeñoburgueses, que fluctúan entre la burguesía y el proletariado, infundiéndoles la ilusión de que es posible conservar la pequeña propiedad privada sobre los medios de producción y estructurar la sociedad sobre principios corporativos, o sea, sobre la base de la colaboración de las diversas profesiones, con lo cual se eliminaría la división en clases y la explotación. En realidad, la utopía neotomista del tercer camino oculta la ofensiva del capital monopolista contra los intereses vitales de las masas trabajadoras, enmascarando las tendencias reales del capitalismo imperialista contemporáneo.

Una clara ilustración de lo que representa el ideario social del capitalismo, siempre embellecido por sus filósofos, nos la ofrece *Reflexiones sobre Norteamérica,* de J. Maritain, libro que, dicho sea de paso, ha adoptado en su traducción alemana (por supuesto, no sin la conformidad del autor) un título más expresivo y más conciso: *Norteamérica, país de la esperanza.* Se afirma en esta obra que en los Estados Unidos, el lema de la Revolución Francesa de 1789, libertad, igualdad y fraternidad, significa algo más que una simple consigna: rige verdaderamente en la práctica, ante todo porque en la sociedad norteamericana el desarrollo económico marcha al unísono con el del espíritu cristiano.

La sociedad norteamericana —pretende demostrar Maritain— "es una sociedad sin clases, al menos en el sentido elemental de la palabra, si no en su sentido pleno".[70] Para respaldar tan infundada afirmación, el autor presenta la absurda idea de la sociedad clasista como un sistema de castas en el que los hijos repiten y perpetúan la suerte de sus padres. Después de sentar la tesis de que en los Estados Unidos, como en cualquier otro país capitalista, las clases no son castas, Maritain llega a la conclusión, estrictamente apologética, de que "en la actualidad, la economía norteamericana está rebasando el capitalismo en la acepción clásica del vocablo".[71] Maritain sostiene que mientras los países socialistas amenazan hundir la humanidad, los Estados Unidos le ofrecen la salvación y que el imperialismo norteamericano "puede convertirse en un terreno especialmente propicio para desarrollar el nuevo cristianismo", a fin de "realizar la esperanza terrenal del hombre en el espíritu de los Evangelios".[72]

[70] J. Maritain, *Réflexions sur l'Amérique,* París, 1958, pág. 186
[71] Ibídem, pág. 189.
[72] Ibídem, págs. 200 y 209.

En su panegírico del capitalismo monopolista norteamericano, Maritain ha superado a los pregoneros más recalcitrantes y más reaccionarios del panamericanismo. Sus ditirambos al capitalismo imperialista reflejan a la perfección el sentido real de toda la sociología neotomista, incluidas las prédicas neotomistas del camino "cristiano" y la "democracia cristiana".

La filosofía neotomista se arroga el papel de centro unificador de toda la filosofía burguesa contemporánea. Aunque los neotomistas critiquen el neopositivismo, el existencialismo y otras corrientes filosóficas, insisten en la posibilidad y en la conveniencia del máximo acercamiento de todas las tendencias filosóficas de la burguesía contemporánea para combatir el comunismo, la ideología marxista-leninista y el materialismo dialéctico e histórico. Aunque condenen la "anarquía de los sistemas filosóficos", es decir, las múltiples discrepancias que dividen a los filósofos burgueses de nuestros días, los neotomistas los exhortan a la mutua tolerancia.

En su libro *De Bergson a Tomás de Aquino*, Maritain propugna el retorno de las teorías filosóficas modernistas de todo género al sistema filosófico-teológico "clásico" del filósofo "sobrenatural", y afirma que Tomás de Aquino, en su doctrina omnímoda, desarrolló todos los principios filosóficos contemporáneos de una manera exenta de la unilateralidad y de la extravagancia que los deforma. Maritain muestra una tolerancia y una benevolencia inauditas respecto a los existencialistas, a los pragmatistas, a los neorrealistas y a otras tendencias de la filosofía burguesa. El intuicionista A. Bergson, atacando al cual inició Maritain su carrera como jefe del neotomismo en 1913, es hoy revalorizado y reconocido como aliado del neotomismo.

Maritain caracteriza el pragmatismo como una de las principales tendencias del "pensamiento religioso contemporáneo, cuya misión reside en «salvar la idea de Dios»". No hace objeción alguna a los esfuerzos de los pragmatistas por justificar la religión, y aprueba las tentativas del pragmatismo de "interpretar y justificar el sentimiento religioso mediante un peculiar empirismo integral".[73]

También el místico Berdiáev y el irracionalista Chestov suscitan la admiración del jefe del neotomismo. Este ve en el primero a un profeta, y se conmueve ante el "inspirado irracionalismo" del segundo.[74] Maritain elogia al conocido filósofo alemán Max Scheler, que no compartía las ideas neotomistas, porque "aplicó con claridad asombrosa el método fenomenológico al contenido espiritual y moral de la existencia humana y descubrió en la propia filosofía las fuentes religiosas".[75]

Empeñados en mantenerse al frente de la campaña de los filósofos burgueses contra el materialismo dialéctico e histórico, los neotomistas fabrican a granel las obras "críticas" que tergiversan y falsifican la filosofía marxista-leninista. Tratan de imbuir a los creyentes la idea de que la filosofía del marxismo es una "idea satánica". A los simpatizantes del marxismo-leninismo les aseguran que en la ideología socialista se expresan

[73] J. Maritain, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, pág. 110.
[74] Ibídem, pág. 123.
[75] Ibídem, pág. 128.

en forma adulterada las grandes ideas que encontraron su adecuada expresión en la doctrina cristiana. El neotomista G. Peterfi, por ejemplo, afirma que en la ética revolucionaria comunista, aunque ésta "rechaza los principios de la ética cristiana, y más concretamente la existencia de Dios y la creación del hombre", no es difícil "entrever la ética cristiana vuelta del revés".[76]

Siguiendo las huellas de otros "críticos" burgueses del marxismo, los neotomistas contraponen las primeras obras de Marx a las posteriores, a las maduras, o, por el contrario, escamotean la diferencia entre las unas y las otras. En ambos casos, lo que se persigue, esencialmente, es el mismo fin: falsificar el contenido fundamental del marxismo en el espíritu de la concepción hegeliana de la enajenación y en el del humanismo abstracto de Feuerbach, al que Marx se aproximaba en un principio, hasta que creó la ideología científica de la clase obrera.

P. Bigot, H. Chambre, J. Calvez y otros neotomistas declaran que la teoría marxista sobre la génesis y el desarrollo de la propiedad privada, sobre las contradicciones de clase, sobre el Estado, sobre la revolución socialista y sobre la sociedad comunista sin clases no se basa en hechos económicos, políticos e históricos concretos, sino que representa una repetición, con terminología distinta, de la teoría hegeliana sobre la enajenación del hombre, la cual, a su vez, tiene su origen en el dogma cristiano del pecado original, causa de la expulsión de los primeros hombres del paraíso, etc. El marxismo es considerado por ellos como una continuación de la filosofía especulativa hegeliana de la historia y de la doctrina cristiana, única doctrina verdadera sobre el pasado, el presente y el futuro de la humanidad.[77]

Hay también neotomistas que coquetean con el marxismo a fin de desorientar a las masas trabajadoras influidas por la ideología marxista-leninista. Es el caso del neotomista austriaco M. Reding, quien encuentra afinidad entre Marx... y Tomás de Aquino, pretendiendo demostrar con ello que es perfectamente natural y lógico pasar de las posiciones del marxismo a las del neotomismo.[78]

El jesuita K. Brockmöller censura la crítica simplista del materialismo dialéctico, arguyendo que "no se debe condenar pura y simplemente el materialismo dialéctico como la doctrina del anticristo ni presentarlo como sinónimo de todo lo malo",[79] ni tampoco inculparle los vicios de la filosofía materialista precedente. Este autor, enemigo jurado e irrecon-

[76] *The philosophy of communism*, Nueva York, 1952, págs. 237 y 238. A continuación, Peterfi escribe: "El comunismo aspira a crear el paraíso terrenal para el hombre; los cristianos, por su parte, tienden a proporcionarle el reino de Dios que, sin embargo, no está en este mundo. Ambas doctrinas son escatológicas, ambas proclaman el fin de la época actual, y ambas esperan el advenimiento de un orden nuevo" (pág. 239 del libro citado).

[77] Los marxistas franceses han denunciado los intentos de Bigo, Calvez, Chambre y otros neotomistas de tergiversar el contenido fundamental del marxismo valiéndose de la categoría "enajenación". Véase: A. Dénis, R. Garaudy, G. Cogniot y G. Besse, *Los marxistas contestan a sus críticos católicos*, edición rusa, Moscú, 1958.

[78] Véase: M. Reding, *Thomas von Aquin und Karl Marx*, Graz, 1953.

[79] K. Brockmöller, *Christentum am Morgen des Atomzeitalters*, Francfort del Main, 1955, pág. 161.

ciliable de la filosofía marxista-leninista, expresa la esperanza de que el desarrollo de dicha filosofía acabe por descomponerla en virtud de su "carácter dialéctico".

La Iglesia católica posee una experiencia secular en la lucha contra el progreso social. Los neotomistas han asimilado perfectamente tal experiencia y la aplican de la manera más diestra y refinada. Cientos de filósofos neotomistas, financiados por el Vaticano, por los gobiernos capitalistas y por múltiples organizaciones anticomunistas, mantienen una pugna desesperada por defender el régimen capitalista caduco, contra el socialismo, contra su ideología científica y contra todos los movimientos sociales progresistas de la época contemporánea.[80]

El espíritu cristiano.

El espíritu cristiano, variedad del agustinismo o del neoagustinismo, es una de las corrientes filosóficas religiosas que, junto al neotomismo, han adquirido difusión en los países capitalistas.

A diferencia del neotomismo, que galvaniza la doctrina escolástica de Tomás de Aquino, el espiritualismo cristiano bebe en las fuentes filosóficas de Platón, de los neoplatónicos y de San Agustín. Apartándose de las tesis seudorracionalistas del tomismo y del neotomismo, no estima viable "conciliar" la ciencia y la religión, y considera la fe religiosa como un nexo profundamente irracional del hombre con Dios, nexo inaccesible al entendimiento. En lugar de la antítesis neotomista "Dios y la naturaleza", para el espiritualismo cristiano el problema básico de la filosofía es Dios y el hombre.

Ya de por sí, el término *spiritus* evidencia que los espiritualistas cristianos toman por principio fundamental el "espíritu", enjuiciado no como una esencia ultraterrena, que gravita sobre el mundo, sino como un principio trascendente, pero al mismo tiempo inmanente al mundo, que asocia el mundo interior del hombre, su conciencia individual finita, con el espíritu, infinito y absoluto. Semejante interpretación del espíritu permite a los espiritualistas cristianos formular sus concepciones ontológicas y gnoseológicas partiendo de la evidencia inmediata del mundo interior del hombre, de la autenticidad de su existencia psíquica. El punto de arranque de estas concepciones radica, pues, en la conciencia individual, en el estado interno, "íntimo" del alma humana.

Los espiritualistas cristianos sostienen que la relatividad y la perfección de la conciencia individual, su perenne aspiración a lo supremo y su "ansia de infinito" testimonian irrefutablemente la existencia de un principio superior, perfecto y absoluto. Desde estas posiciones, critican al positivismo, al racionalismo y al "cientificismo", a los que acusan de sobreestimar el significado de la ciencia. Al subrayar la contraposición de religión y ciencia, no se limitan a afirmar que aquélla representa el valor espiritual supremo y absoluto, la fuerza cognoscitiva y moral; consideran

[80] Véase el análisis crítico del neotomismo en las obras de G. Klaus *Jesuiten. Gott. Materie*, Berlín, 1957, y también el libro de T. I. Oizerman, *El neotomismo, filosofía de la burguesía reaccionaria contemporánea*, Moscú, 1959.

también la ciencia como un simple instrumento técnico, cuya importancia no guarda una relación determinada con la verdad. En estas conclusiones, antiintelectualistas hasta el extremo, se manifiesta de manera evidente la desconfianza de los sectores más reaccionarios de la burguesía contemporánea hacia el progreso social y científico, y también sus esperanzas en lo "sobrenatural".

En Francia, el espiritualismo cristiano —o católico, como lo denominan allí— comprende corrientes como la "filosofía del espíritu", la "filosofía de la acción", la fenomenología religiosa de A. Duméry, y otras. Son sumamente afines al espiritualismo cristiano el existencialismo de Marcel y el personalismo de Nédoncelle. Todas estas tendencias se afanan por demostrar la inmanencia del Dios trascendente, la ligazón mística existente entre el "espíritu" absoluto y el "espíritu" de cada individuo aislado. La "filosofía del espíritu" invita a buscar esta ligazón en la "afinidad" del ser humano con el ser total (Lavelle) o con el valor supremo (Le Senne), o con la "filosofía de la acción" (Blondel), en la aspiración de nuestro "yo" a la comunión con lo absoluto; el existencialismo cristiano (Marcel) propone que se le busque en el sentimiento místico del amor humano y divino; y el personalismo espiritualista (Nédoncelle), en la esfera de la personalidad divina. Pero lo cierto es que no existe diferencia esencial entre estas concepciones filosófico-teológicas.

Entre las corrientes del espiritualismo francés de la primera mitad del siglo XX, la más influyente ha sido la "filosofía del espíritu", que ha tenido como máximos exponentes a Louis Lavelle y a René Le Senne, quienes expusieron su ideario filosófico en su *Manifiesto* (1934), donde, además de atacar al positivismo, exhortaban a restaurar los derechos de la filosofía "pura", vale decir, a resucitar la metafísica. La tendencia a proclamar la soberanía del "espíritu", común a todos los sectores del espiritualismo cristiano, asumió en las ideas de estos filósofos un carácter ostensiblemente fideísta. Lavelle declaró el "espíritu" una totalidad, es decir, una plenitud experimental, y formuló la teoría, absolutamente abstracta, de la "participación", o sea, de la intervención del espíritu humano en "la experiencia general del ser".

La participación, como nexo metafísico del hombre con Dios, constituyó el esqueleto de las construcciones filosóficas de Lavelle y de Le Senne. Según Lavelle, el ser es un ser en Dios y para Dios. Dios es el Ser, con mayúscula, el Acto puro, o sea, la actividad infinita, la libertad absoluta por medio de la cual el ser se afirma eternamente. El hombre, como ser activo, está llamado a superar el empirismo de la naturaleza, a hacerse "partícipe del Acto libre, puro e infinito". Sólo gracias a esto —asegura Lavelle— el hombre descubre su esencia íntima. "El mundo trascendente no es ajeno al espíritu humano; representa una espiritualidad absoluta, donde nuestro propio mundo encuentra un manantial inextinguible de renovación." [81]

También Le Senne estudia el concepto de "participación", pero su idea rectora no es "la experiencia total del ser", sino la experiencia del

[81] L. Lavelle, *De l'Acte*, París, 1937, pág. 152.

valor, que, desde su punto de vista, constituye una "penetración" de lo divino en lo humano. No hay un solo valor —dice— que no contenga "la necesidad de un valor absoluto, general e infinito. La base de todos los valores humanizados... reside en el hogar absoluto de los valores, y los valores empíricos, por puros que sean, no representan sino rayos de aquel hogar".[82] Ontologizando el concepto de "valor", Le Senne lo utiliza para "demostrar" la existencia de Dios. Como la imperfecta conciencia humana no alcanza, desde su punto de vista, a establecer los valores, toda la jerarquía de los mismos es creada por Dios, que es, dentro de ella, el máximo valor, de índole indivisible. Le Senne, que niega las leyes objetivas de la naturaleza y de la sociedad, distribuye todo lo existente entre el valor infinito y la nada.

Los representantes de la "filosofía del espíritu" coquetean con la dialéctica, interpretándola en un plano místico-especulativo. Según Lavelle, la base de la dialéctica no la constituyen las contradicciones objetivas —fuente del desarrollo del mundo material—, sino las contradicciones internas del proceso de participación, que, en última instancia, encuentran su conciliación en una fusión armónica, en la interpretación del espíritu humano con el espíritu divino. En opinión de Le Senne, la dialéctica reside en la contraposición primaria, en la "dipolaridad" de la experiencia humana como síntesis dinámica del ser y del no ser, de la presencia y de la ausencia, del sufrimiento y de la alegría, de la victoria y del fracaso, etcétera. Estas y otras contradicciones —dice el autor— han sido promovidas por Dios para probar al hombre, para que el hombre pueda ser artífice de su propia suerte.

Otras variedades del espiritualismo cristiano es la "filosofía de la acción" de Maurice Blondel. Este ideólogo, que a fines del siglo XIX y comienzos del XX, era "modernista" y polemizaba con el catolicismo ortodoxo, en las décadas del treinta y del cuarenta viró marcadamente hacia la derecha. En su trilogía *El pensamiento* (1934), *El ser y los seres* (1935) y *La acción* (tomo primero, 1936; tomo segundo, 1937), y particularmente en *La filosofía y el espíritu cristiano* (tomo primero, 1944; tomo segundo, 1946), Blondel se reintegra a las tradiciones de la Iglesia católica, lo que fue señalado por Pío XII. En su "ontología dinámica", el ser, el pensamiento y particularmente la acción aparecen como las formas vinculativas esenciales de lo finito y lo infinito, de lo imperfecto y de lo perfecto, de lo temporal y de lo eterno, es decir, del hombre efímero y del Dios omnipotente. Desde este punto d vista, lo trascendente es inmanente al espíritu humano gracias a la acción.

Blondel quiere descubrir en los peldaños inferiores del ser la presencia del "pensamiento cósmico", que todavía no ha llegado a ser conciencia y que representa solamente "una aspiración de luz". Paulatinamente, el pensamiento se desembaraza de lo "empírico" y comienza a autoconocerse. Así nace la conciencia humana. Aunque todavía se encuentra sólidamente ligada al mundo exterior, ya no depende de él. Este "pensamiento pensante", o "conciencia nacida", se hace cargo de su imperfección, experimenta una constante inquietud y un ansia de infinito, por lo que no

[82] R. Le Senne, *La découverte de Dieu*, París, 1955, pág. 114.

existe, pero ha de existir. La conciencia humana —hace hincapié Blondel— siempre es desvelada por lo trascendente, pues lo absoluto, aun estando presente en el fundamento de cada conciencia, sigue siendo inaccesible para ella. El dualismo interno del pensamiento es la fuente de su ser, porque la superación de esta dualidad proporciona al hombre la libre elevación y la posibilidad de una actuación autónoma.

La afirmación: "Ser significa actuar" [83] sienta la tesis básica de la teoría voluntarista de Blondel. "La acción", que interviene en esta concepción irracionalista como el impulso de la personalidad humana hacia le perfección absoluta, no constituye aquí una forma de protesta o de lucha contra el mal, sino pasividad y sumisión, renuncia y espera. La vida real en la tierra —manifiesta Blondel— no es más que la etapa preparatoria para el ser auténtico. Separando la "acción" de la actividad concreta y práctica de los hombres, y trasladándola fuera de los límites de la naturaleza y de la historia de la sociedad, el espiritualista francés se sume por completo en el mundo ilusorio de la mística y de la fantasmagoría. Al decir de Blondel, la "filosofía de la acción" prepara al hombre para la "revelación" y lo conduce hasta el "umbral" de la verdad; y el camino pasa por la fe, que supera y culmina la razón y que es la única que proporciona el conocimiento de la "verdadera realidad".

También en Italia ha tenido notable desarrollo el espiritualismo. Después de la segunda guerra mundial, la rama italiana de esta corriente ha alcanzado gran influjo dentro de la filosofía burguesa. Armando Carlini es considerado como el fundador del espiritualismo en aquel país. Carlini tiende a explicar la relación entre lo interno-espiritual y lo externo proclamando la superioridad del "acto espiritual del pensamiento" sobre los hechos de la experiencia, lo que constituye para él el punto de partida en la solución de un problema ético: el de marcar una distinción entre la existencia del hecho y la existencia del valor. La existencia del valor en el hombre guarda relación con la existencia del hecho, es decir, de algo externo respecto al hombre, pero en el acto, el valor no depende del mundo, lo cual le permite realizar el tránsito al valor puro o, dicho de otro modo, al valor trascendente.

Carlini aplicó una interpretación idealista y descaradamente teísta del nexo entre lo espiritual y lo material al estudio del problema del hombre, obligado a vivir y a actuar en un mundo en el que no puede realizar su valor espiritual, siendo consciente de esta contradicción. Desarrollando la teoría espiritualista del acto, Carlini expuso en *La religiosidad del arte y de la filosofía* (1934), la teoría de la "existencia práctica" que, a su juicio, forma una esfera cerrada que gira en las condiciones inmutables de una mutua intermediación incompleta. Este movimiento va de la "fase terrenal", en la que el acto, como "sensibilidad espiritual pura" penetra en el mundo, a la "fase estética", cuya realidad, según Carlini, se halla por encima del mundo real, ya que es espiritual. La famosa traslación rotatoria se lleva a cabo en la "fase teológica" por medio del conocimiento de Dios, en el cual, el acto, ya en calidad de autoconciencia, se reintegra a sí mismo. Como resultado de todo ello, el conocimiento coincide con la

[83] M. Blondel, *L'Etre et les êtres*, París, 1935, pág. 90.

creencia religiosa, y la personalidad humana adquiere su principio "verdadero" en la "personalidad pura" de Dios.

El fideísmo de Carlini concordaba perfectamente con su reaccionarismo político y con la activa yuda que prestó al fascismo, del que fue ideólogo.

La búsqueda de la existencia de Dios en el individuo humano es un rasgo distintivo de Michele Federico Sciacca, figura visible del espiritualismo italiano y autor de *La filosofía y la metafísica* (1950), *La filosofía, hoy* (1954-1955), *El acto y el ser* (1956) y de otros libros. Este autor se traza el propósito fundamental de "demostrar definitivamente" la existencia de Dios y de descubrir "el ser absoluto" en la propia estructura del sujeto pensante. A este fin, el espiritualista Sciacca interpreta teológicamente las relaciones entre un individuo y otro, "escubriendo" en ellas un afán incontenible de aproximación a Dios. Sciacca es un enemigo descarado de la ciencia, a la que opone "los valores del espíritu" religiosamente interpretados.

Otro notable espiritualista italiano, Felice Battaglia, originariamente neohegeliano a la manera de Croce y de Gentile, pasó después a las posiciones del espiritualismo cristiano. En *El valor de la historia* (1948), *La moralidad y la historia en la perspectiva espiritualista* (1953), y en otros libros, sienta la tesis de que la conciencia es irracional y de que el valor supremo (o sea, Dios) realza el significado del mundo interno del hombre. En opinión de este espiritualista, la síntesis de lo racional y de lo irracional —en la que, por supuesto, la primacía pertenece a lo irracional— crea la base de una conciencia moral en la que vuelve a manifestarse la incontenible gravitación hacia el valor supremo, es decir, hacia Dios.

Son también adeptos del espiritualismo cristiano A. Guzzo, T. Moretti-Constanzi y algunos otros filósofos burgueses contemporáneos. El espiritualismo cristiano expresa con mayor relieve que ninguna otra corriente el afán, propio del capitalismo putrefacto, de resucitar las ideas reaccionarias de un pasado lejano e históricamente caduco.

El personalismo.

La crisis del fideísmo iniciada a fines del siglo XIX y comienzos del XX fue acompañada de un movimiento de las ideas filosófico-religiosas en tres direcciones: restauración de la ideología religiosa ortodoxa (el fundamentalismo y el neoprotestantismo, más "moderno"); difusión del modernismo religioso, que desplazó considerablemente al "empirismo"; y surgimiento de una nueva corriente filosófico-teológica que recibió el nombre de personalismo y que aspiraba a consolidar el vínculo de la filosofía y de la religión y a unificar el idealismo subjetivo con el objetivo.

Según el personalismo, el ser, por su propia esencia, tiene carácter individual, mientras que la naturaleza y los objetos existen tan sólo a través de las personas, merced a las relaciones entre ellas. El personalismo interpreta el conocimiento como un acto en virtud del cual la relación ininterrumpida y recíproca del pensamiento y del ser, de su "consustan-

cialidad", la persona habla de sí misma y por sí misma, es decir, expresa el sentido de otras personas con las cuales se relaciona. De conformidad con A. Rosmini, uno de los predecesores del personalismo, nada puede existir al margen de la persona, fuera del "principio personal".

El personalismo es una corriente idealista internacional como el neoprotestantismo, el existencialismo y el espiritualismo cristiano. En los Estados Unidos es respaldado por los círculos protestantes, y en Francia por los católicos.

Desde el punto de vista de los representantes de una corriente personalista (el llamado personalismo absoluto), la voluntad divina constituye la manifestación de la persona divina realmente existente, y abarca una multitud de individualidades personales. La interpenetración de lo divino y lo humano es una de las ideas básicas de esta doctrina.

El máximo exponente del personalismo absoluto es William Ernest W. Hocking, quien desarrolla la idea de "lo absoluto" y de la personalidad en *Pensamientos sobre la vida y la muerte* (1937) y en *La ciencia y la idea de Dios* (1944). Las relaciones de la conciencia individual con la naturaleza y con otras conciencias depende del vínculo de la persona con "lo absoluto", o sea, con Dios.

Sin embargo, Hocking no trata de "diluir" lo divino en lo humano, como hacían los protestantes liberales. Pretende demostrar que Dios sigue siendo siempre un ser trascendente y que la comunicación con él no modifica esta tesis. Según Hocking, la intervención divina no se revela tan sólo en las relaciones entre los hombres y en la actitud de éstos respecto de la naturaleza, sino también en el terreno de la ciencia y de la fe. En virtud de ello resulta posible, en su opinión, presentar una nueva prueba de la existencia de Dios: puesto que los hombres, al conocer la conciencia de los demás, se suman a la experiencia de Dios, Dios existe. "Yo preferiría —escribe Hocking— no exponer esta prueba (ontológica.—*Red.)* del siguiente modo: «Dios existe puesto que yo tengo la idea de Dios», sino del siguiente: «Puesto que yo tengo la idea de Dios, también poseo la experiencia de Dios.»" [84]

Contra las tendencias idealistas objetivas de la disolución de la personalidad humana en la voluntad universal de Dios se manifiestan los voceros del ala subjetivista del personalismo, cuyo principal representante fue Brightman, autor de *Personalidad y religión* (1934), *La naturaleza y los valores* (1945), *Los valores religiosos* (1955) y otras obras.

El personalismo "pluralista" de Brightman y de sus seguidores se eleva hasta la idea de Dios "desde abajo", partiendo de la persona individual. Este autor, al igual que los "personalistas absolutos", reduce la base de todo lo existente a una jerarquía de persona; todas las personas situadas abajo existen tan sólo por cuanto están relacionadas, de uno u otro modo, con otras personas.

La personalidad humana aislada, primaria y no derivada, se contrapone directamente al mundo de las "realidades" de orden inferior. Su experiencia es originaria y se define como "un movimiento hacia la inte-

[84] W. E. Hocking, *The meaning of God in Human Experience,* New Haven, 1912, págs. 313-314.

gridad racional", hacia Dios, cuyo conocimiento se obtiene gracias a la "experienica religiosa".

Son análogas las ideas de otro representante, americano, del personalismó "pluralista": Ralph Taylor Flewelling, quien entiende que la realidad física representa algo derivado de la personalidad. "El átomo —declara—, por cuanto podemos conocerlo, es una construcción del entendimiento." [85]

Rechazando la idea de la estructura clasista de la sociedad, los personalistas la entienden como "una forma especial de agregación o de existencia de los individuos". Las "formas de agregación" son interpretadas como un tipo de "conglomerado físico" y de "agrupación gregaria". La noción de la sociedad como un conglomerado de individuos forma parte de los cimientos de la teoría del "pluralismo social" y de la "teoría personalista de la democracia", que, en realidad, sirve de apología del capitalismo contemporáneo. Los personalistas norteamericanos, que reducen los conflictos sociales a "un conflicto interno del alma del hombre", actúan y se manifiestan contra la transformación socialista del mundo, defendiendo los principios del individualismo.

El personalismo francés nació en 1929, período de crisis, como un intento de ofrecer al hombre, decepcionado de la realidad burguesa y deseoso de encontrar una salida del callejón en que se encontraba, una doctrina de renovación espiritual de la sociedad y de resurgimiento de la personalidad humana. A diferencia del personalismo norteamericano, el francés muestra cierto interés por la transformación de la sociedad; pero sus representantes no han hallado el verdadero camino para lograr tal transformación.

El fundador del personalismo francés de nuestros días es Emmanuel Mounier, quien, junto con Jean Lacroix, fundó la revista *L'Esprit*, órgano de los personalistas. Mounier expuso sus ideas en *La revolución personalista y comunista* (1935), *El personalismo* (1950) y en otros libros.

Mounier, representante del "catolicismo de vanguardia", experimentó la influencia del espiritualismo cristiano (de tendencia modernista), del existencialismo (especialmente del de N. Berdiáev y G. Marcel), y de la escuela de Barth. Por otra parte, Mounier se percataba de la fuerza de las ideas del marxismo, aunque nunca llegó a comprender su esencia real. Después de conocer superficialmente algunas ideas y tesis marxistas, pretendía "depurar" el pensamiento revolucionario y "superar los defectos" del marxismo, y afirmaba ser un revolucionario auténtico, aunque lo que siempre hizo fue tergiversar las ideas marxistas.

Según Mounier, la personalidad es lo único real, el foco de la libertad y de la iniciativa, de los impulsos generosos y de la selección. La persona es un valor espiritual en el que se basa la moral y la fuerza motriz de la sociedad. Esta, a su entender, constituye la "persona de las personas"; de ahí que su "renovación", la creación de una "verdadera sociedad" deba perseguir, como primer propósito, el de la renovación moral de la persona.

[85] R. T. Flewelling, *Conflict and conciliation of cultures*, California, 1951, página 64.

El personalismo de Mounier constituye una variedad del "realismo". Sin negar la existencia real del mundo exterior, preconiza la superioridad de lo moral sobre lo material y estima que las propiedades de la materia sólo pueden explicarse partiendo del espíritu.[86] Mounier, que no impone la idea de Dios ni la religiosidad, al modo de los personalistas norteamericanos, sugiere esta idea con su teoría sobre la "trascendencia", interpretada como "un movimiento ascensional de la personalidad". La persona, adentrándose en sus más profundas esferas, llega a saber que Dios es una realidad inalienable de la persona, "superior cualitativamente a todo ser".

Mounier fue contrario a la moral individualista burguesa. Afirmaba que la vida privada del hombre no debía constituir un encerrarse en sí mismo, sino una aproximación a los demás. De aquí dedujo su doctrina sobre la comunidad personalista, y dio a la renovación de la sociedad el nombre de "revolución personalista y comunitaria".

Aunque el personalismo francés ejerció cierta influencia entre la intelectualidad europea, no llegó a alcanzar gran difusión. Las manifestaciones de Mounier contra el fascismo y el colonialismo y en favor de la paz han desempeñado un papel positivo.

Su más destacado discípulo es el filósofo y psicólogo católico Jean Lacroix, autor, entre otras obras, de *El camino espiritual* (1949) y *Marxismo, existencialismo y personalismo* (1950).

Solidario con Mounier en cuanto a la tesis de que la persona constituye la base de la sociedad, Lacroix considera la persona como cierto "impulso vital" o energía espiritual dimanante de Dios, y entiende que el espíritu es primario en relación con la materia, a la que considera pasiva.

En opinión de Lacroix, la persona es "un haz con muchas ramificaciones". Psicológicamente, se crea mediante sus vínculos espirituales con "otras" personas; sociológicamente existe tan sólo por intermedio de los demás individuos; y metafísicamente descubre su faz y se convierte en un auténtico "Yo" sólo bajo la presión de Dios.

Según este filósofo, ser significa incorporarse, pensar, dialogar. El hombre ha sido "incorporado" a la realidad (en este sentido, Lacroix se solidariza con el existencialismo). El conocimiento genuino es una "incorporación". Pero esta "incorporación" está muy lejos de la vida práctica real, base del conocimiento, y constituye una creencia de tipo especial. En el proceso cognoscitivo, Lacroix distingue el conocimiento, la comprensión y la creencia. El conocimiento representa el primer escalón. La comprensión es más profunda y completa que el conocimiento racional, y determina la actitud cognoscitiva del hombre hacia el mundo. La creencia implica ya la suprema captación de la realidad. Por consiguiente, la fe se halla siempre por encima de todo conocimiento y de toda comprensión.

Al igual que algunos otros personalistas franceses, Lacroix se incorpora al movimiento de los partidarios de la paz, de la democracia y del progreso social. Saluda al humanismo marxista, pero se equivoca al identificarlo con el humanismo cristiano, y reconoce tan sólo al "joven Marx",

[86] E. Mounier, *Le personalisme*, París, 1950, pág. 9.

o sea, al Marx del período en que aún no había creado la ideología científica del socialismo.

Después de la segunda guerra mundial se propagó ampliamente en Francia el denominado personalismo espiritualista, cuyo máximo representante es Maurice Nédoncelle, sacerdote católico y profesor de la Facultad de Teología de la Universidad de Estrasburgo. Sus principales obras son: *La reciprocidad de la conciencia sobre la naturaleza del individuo* (1942), *La personalidad humana y la naturaleza* (1943) y *Sobre la filosofía del amor a la persona* (1957).

El concepto de persona en que se basa el personalismo espiritualista carece, en la filosofía de Nédoncelle, del aspecto político-social que le atribuyen Mounier y Lacroix, y llega a adquirir un carácter profundamente místico. Este filósofo afirma que su concepción está exenta de toda política y es absolutamente ajena a los antagonismos de clases de nuestros días. Por tal razón, y desde su punto de vista, hay que enfocar la persona humana ante todo como un principio espiritual dotado de libre albedrío y de autoconciencia y, por su propia índole, "afín" a Dios. La fuerza motriz y el propósito final de la persona son la perfección y el "yo" ideal. Ser equivale a hallarse en íntima comunión con Dios. De ahí que toda persona representa una prueba ontológica de la existencia de Dios, Dios, hacedor del mundo material y causa inicial agente, constituye la forma suprema de la conciencia, la persona perfecta. Nédoncelle reconoce la existencia objetiva de la materia, pero la interpreta de un modo idealista. Considera la naturaleza como una parte orgánica de la realidad creada por el espíritu, y la causalidad natural es para él una ilusión. Aunque no niega el papel de la ciencia en el conocimiento del mundo, la diluye, en resumidas cuentas, dentro de la fe como forma suprema y adecuada del conocimiento.

Mounier (especialmente en su juventud) y Lacroix mostraban, en medio de todo, tendencias progresistas anticapitalistas; en cambio, el nuevo dirigente de esta tendencia, Jean Marie Domenach, director de la revista *L'Esprit* desde 1957, prescinde de la fraseología revolucionaria, predica las ideas del neocapitalismo y se solidariza abiertamente con la reacción.

Otros personalistas espiritualistas como P. L. Landsberg, G. Bastide, A. Forest y G. Madinier también hacen una interpretación religiosa de la personalidad en el espíritu de los dogmas católicos.[87]

La falsificación de la ciencia contemporánea, el antiintelectualismo, el misticismo y la fe en la "transformación" pacífica del capitalismo hacen que el personalismo francés de nuestros días, y particularmente los representantes de su variedad espiritualista, lleve el agua al molino del anticomunismo.

[87] L. Landsberg, *Problèmes du personalisme* (1952); G. Bastide, *Méditations sur une éthique de la personne* (1953); A. Forest, *Du consentement à l'être (Collection "Philosophie de l'Esprit"*, 1936); *La vocation de l'esprit* (1953); G. Madinier, *Conscience et mouvement* (1938), *Conscience et amour* (1938), *Conscience et signification* (1953), y otras obras.

El teilhardismo.

En el pensamiento filosófico-religioso contemporáneo desempeña un papel especial el "teilhardismo", o "monismo evolucionista", que pretende unificar la interpretación científica del mundo con el panteísmo idealista.

La idea de la "síntesis armónica" del universo, la "cosmogénesis", ha sido concebida por el eminente antropólogo y paleontólogo Pierre Teilhard de Chardin, jesuíta, representante del catolicismo y Presidente de la Sociedad Geológica de Francia, quien considera que aunque la filosofía de la naturaleza, como sistema, es, en última instancia, una "elevación hacia Dios", no tiene sus fuentes en la metafísica ni en las Sagradas Escrituras, sino en la ciencia.

Estima Teilhard que el cosmos representa una unidad compuesta de múltiples elementos, ninguno de los cuales puede permanecer aislado. El mundo, un todo dentro de un proceso único, evoluciona sin cesar, y a esta evolución le da Teilhard el nombre de fenómeno básico, fundamento de toda la filosofía. La ley del transformismo, como ley fundamental del desarrollo natural, impregna todas sus obras, especialmente la esencial, *El fenómeno humano*, publicada en 1955. Todo tiene su origen en la génesis, en el surgimiento, en la aparición. La tierra, apenas formada, contiene en sí todo el futuro surgimiento: la vida, el pensamiento, el "espíritu de la tierra". Todos los nuevos fenómenos existían ya en la realidad, antes de manifestarse; salen como de un huevo que hace eclosión. La vida y la conciencia elemental se encierran ya en la materia de la tierra desde el propio comienzo. Cada grado de la evolución es una nueva *eclosión*.. La evolución de la materia prosigue en la evolución de la vida, y la evolución de la vida, en la de la conciencia.

Aunque Teilhard apoye su cosmogénesis en auténticos datos científicos y hable de la aparición de la célula viva como "umbral" de la vida y sobre los factores bioquímicos de la "previda" *(prévie)*, declara que "el tejido de la vida es psíquico". La primera peculiaridad y el rasgo más característico de nuestro planeta —escribe Teilhard— no es el azul del mar y el verdor de los bosques, sino la "fosforación del pensamiento". Pero el tejido de la vida, al tornarse pensante, no culmina con ello su ciclo evolutivo. A juicio de este autor, las etapas del desarrollo universal son la "previda" *(prévie)*, la "vida" *(vie)*, el "pensamiento" *(pensée)* y la "sobrevida" *(survie)*.

Desde sus propias fuentes, la evolución constituye un ascenso hacia la conciencia, posteriormente hacia la conjunción o, como dice Teilhard, hacia la "colectividad armónica" de las conciencias, y, por último, hacia una conciencia suprema, centro único al que todos debemos tender. Teilhard denomina este centro espiritual "punto Omega" *(point Omega)*. En él va concentrándose la conciencia que poco a poco se desprende de la tierra. Y el punto Omega, centro de todos los centros, es Dios. A esta conclusión —asegura Teilhard— llegan todas las leyes evolutivas "empíricas", es decir, comprobadas por la experiencia. Precisamente a través de la ciencia —culmina su teoría— los hombres llegan a Dios.

Teilhard va más adelante: procura unificar las leyes de la física-química con las psíquico-morales y crear una "energética" humana. El hom-

bre —declara— no es el centro estático del mundo físico, como se consideraba desde tiempos remotos; es el eje y la cima de la evolución. "El hombre... *no es sino la evolución que toma conciencia de sí misma.*" [88] Por eso tiene en sus manos el porvenir de la humanidad y del mundo. Pero éste, según Teilhard, está predeterminado por un fin sobrenatural. De no existir este fin, esta tendencia a lo trascendente, la evolución sería tan sólo un juego de la casualidad.

Con ser mucha la erudición científica del autor, su sistema filosófico-natural del mundo se asienta sobre una contradicción insoluble que se encierra en su principio básico inicial: el intento de llegar a una síntesis de la ciencia y la religión. Ateniéndose a la ciencia, Telhard afirma que el hombre es un eslabón en la cadena de la evolución y que "apareció como resultado del mismo mecanismo (geográfico y morfológico) que las otras especies".[89]

Pero el propio Teilhard, católico convencido, sostiene que el "misterio" de la aparición del hombre no radica en un nivel determinado de la ontogénesis o de la filogénesis, sino en la índole espiritual del mundo. De tal modo, la idea básica de su "cosmogénesis" no reside en el reconocimiento de la evolución de la materia, científicamente fundado, sino en su "espiritualización" general. Coincidiendo con Bergson en este punto, formula el "principio de la vitalidad general" que se encierra en el "psiquismo total" de la tierra. De acuerdo con las teorías de Teilhard, la conciencia se difunde en el mundo por grados, comenzando desde el más simple hasta llegar al hombre. "Lógicamente llegamos a descubrir en cualquier corpúsculo la existencia rudimentaria de cierta *psyché* (alma)." [90] El hombre, situado en la cima de la evolución, no corona, sin embargo, el proceso del desarrollo: continúa "espiritualizándose sin cesar y gravitando hacia un centro espiritual supremo".

En vano pretende Teilhard conciliar los datos de la antropología y de la anatomía comparada con el creacionismo, interpretado en el espíritu de la teoría evolutiva, lo que, por supuesto, no concuerda con los dogmas católicos. Al mismo tiempo que proclama a Dios como realidad suprema y absoluta, afirma que "en la esfera de nuestra experiencia, la humanidad representa el fenómeno más perfecto, al que conducen todos los procesos de la materia y de la vida".[91]

Así, pues, contradiciéndose una y otra vez a sí mismo, Teilhard no puede salirse del círculo vicioso de su "monismo evolutivo". Trata de atenuar la rudeza del conflicto entre la ciencia moderna y las nociones tradicionales del cristianismo, de remozar la religión y de ponerla a tono con los requisitos de la época. Pero semejante compromiso es absurdo. En fin de cuentas, el postulado fundamental del teilhardismo es el Dios trascendente que, en opinión de Teilhard, es base del vínculo universal del mundo y de su objetivo final. Esta orientación mística, la confusión de lo racional con lo irracional y el teleologismo manifiesto de Teilhard

[88] P. Teilhard de Chardin, *Obras*, tomo I, París, 1955, pág. 214.
[89] Ibídem, *Le groupe zoologique humain*, París, 1956, pág. 80.
[90] Ibídem, *Obras*, tomo I, pág. 335.
[91] Ibídem, *Cahier I*, París, 1958, pág. 16.

de Chardin, hacen anticientífica su filosofía, ya que es imposible conciliar la ciencia con la religión.

3. Neopositivismo. Tendencias "realistas" y "naturalistas".

Neopositivismo.

Aparición del neopositivismo. El neopositivismo, o "tercer" positivismo, conocido también con otros nombres (empirismo lógico, "filosofía de la ciencia", etc.) es una de las más extendidas corrientes de la filosofía burguesa de mediados del siglo XX. Su nacimiento y desarrollo guardan íntima relación con la lucha de la filosofía burguesa contra el materialismo dialéctico e histórico.

La doctrina neopositivista constituye un sistema de criterios subjetivos, idealistas y agnósticos, que repiten y amplían las erróneas concepciones del positivismo del siglo XIX y comienzos del XX, y en especial las del empiriocriticismo de Avenarius y de Mach. El neopositivismo aceptó el escepticismo gnoseológico de Hume y la renuncia de A. Comte a resolver el problema fundamental de la filosofía y resucitó las pretensiones de los machistas de elevarse "por encima" de la lucha de los dos campos filosóficos principales. En esta doctrina llevó hasta el máximo la negación de los problemas filosóficos históricamente planteados, negación sostenida bajo la falaz consigna de la "defensa de la ciencia", aunque en realidad representaba una interpretación idealista subjetiva y agnóstica del contenido y de la metodología de las ciencias naturales contemporáneas. Exteriormente, el neopositivismo se fue formando como una reacción contra los extremismos de la creación especulativa de sistemas en el "idealismo absoluto" (Inglaterra), en la fenomenología, en el bergsonismo y en la neoescolástica (Austria), pero asumió un carácter antimaterialista.

A diferencia del "primer" positivismo (el de Comte y Spencer) y del "segundo" positivismo (el de Mach y Avenarius), el neopositivismo se caracteriza por su afán a presentar el lenguaje (en sus formas natural y artificial) como el objeto principal y hasta único de la investigación filosófica. El neopositivismo gravita hacia las regiones de la lingüística.

Por otra parte, esta tendencia surgió también como una tentativa de interpretación positivista de la lógica matemática. En su evolución de casi medio siglo, atravesó varias fases, durante las cuales fue desapareciendo paulatinamente la esperanza de utilizar esta ciencia para respaldar las conclusiones idealistas. Entre las fases aludidas podemos citar las dos principales: la fase lógica (décadas del veinte al cuarenta del siglo XX) y fase propiamente lingüística (décadas del cuarenta al sesenta de este siglo), que exteriormente se diferencian según el lenguaje —artificial o natural— que se toma como objeto del análisis y también según el análisis (lógico-formal o lingüístico) que se sugiere como método de la filosofía. El neopositivismo de estos dos períodos se llama, respectivamente, lógico y lingüístico.

En el fondo, la diferencia entre ambos períodos estriba en que los positivistas más tardíos se dan más maña para introducir furtivamente las opiniones idealistas subjetivas en sus doctrinas. Aunque de palabra

hayan abjurado del positivismo, que se apoya en el análisis de los lenguajes simbólicos de la ciencia, y se hayan proclamado adversarios de él, de hecho se han ido sumiendo cada vez más en el pantano metodológico idealista subjetivo.

El neopositivismo se formó hacia 1920, casi simultáneamente en Austria, en Inglaterra y, en cierto modo, en Polonia, alcanzando rápida difusión en las esferas de la intelectualidad burguesa, y muy en especial, entre los científicos. No es fortuito que el escepticismo y agnosticismo, de que está impregnada la concepción neopositivista, haya encontrado tanto eco en el ambiente burgués. El comienzo de la crisis general del sistema capitalista en virtud de la Revolución Socialista de Octubre de 1917, las consecuencias de la primera guerra mundial, y en particular la disgregación del Imperio Austro-Húngaro y la pérdida del monopolio británico dentro del mundo capitalista, encontraron una expresión peculiar en las concepciones teóricas del neopositivismo, saturadas de desconfianza en la capacidad del hombre para averiguar la esencia de los fenómenos y llegar a conocer las leyes objetivas del mundo.

En el neopositivismo halló también su expresión la tendencia de la mentalidad burguesa a convertir en fetiche la actividad espiritual. "Los datos sensoriales" (sensaciones), "los hechos" (percepciones), "las proposiciones protocolarias", etc., asumieron en esta corriente filosófica el carácter de fetiches que aislan del mundo exterior al individuo cognoscitivo, en virtud de lo cual éste queda recluido tras las barreras del solipsismo. Los resultados de la actividad teórica y las formas en que ésta se realiza adquirieron como una existencia enajenada: los signos con ayuda de los cuales se verifica el pensamiento teórico, comenzaron a ser presentados como una realidad independiente, y punto menos que la única, que ocultaba el mundo auténtico y objetivo, a cuyo reflejo debían contribuir aquellos signos.

Según señaló ya Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo*, la doctrina de Mach se distinguía por su tergiversación de las funciones cognoscitivas de los conceptos científicos y de los medios empleados como signos. La matematización de la física y la imposibilidad de reproducir sensorial e ilustrativamente algunos objetos de la investigación física dieron lugar a erróneas conclusiones acerca de la "desaparición" de la materia. El neopositivismo trasplantó estas peculiaridades del idealismo "físico" a otras disciplinas teóricas, lo que condujo a la conclusión idealista de la "desaparición" del mundo objetivo como materia de estudio de la ciencia.

El neopositivismo se formó sobre la base de una solución adulterada de los problemas de la lógica y de las matemáticas, de la física, de la langüística y de la sociología.

En el terreno de la lógica y de las matemáticas, los neopositivistas sacaron conclusiones subjetivas del hecho de que existieran diversos sistemas geométricos y distintos tipos de cálculo lógico-formal.

La lógica matemática (simbólica) fue definida por ellos como una ciencia que se ocupa de las relaciones "neutras", o sea, no materiales ni ideales. Del hecho de que algunas contradicciones descubiertas en la lógica y en las matemáticas (por ejemplo, la denominada "paradoja de Russell")

se resolvieran cambiando las reglas y definiciones primarias del "lenguaje" formal, extrajeron la falsa conclusión de que todas las contradicicones en el desarrollo de las ciencias eran de índole lingüística y se suprimirían mediante la transformación del lenguaje.

En la física, la operacionalidad de los conceptos de "movimiento", "simultaneidad", etc., característica de la teoría especial de la relatividad, fue abusivamente trasplantada a un amplísimo círculo de conceptos teóricos (el operacionalismo de P. Bridgeman). El neopositivismo especuló también con las discrepancias entre los representantes de la escuela de físicos de Copenhague (Bohr, Heisenberg, Jordan, etc.) y el materialismo.

De la lingüística tomaron los positivistas la denominada teoría estructural del científico danés Elmslev y la concepción de los norteamericanos Sepir y Worf, según la cual las ideas de los hombres proceden de las peculiaridades del idioma en que se expresan.

En lo tocante a las ciencias sociales, el neopositivismo entroncó con la sociología empírica burguesa.

El positivismo lógico se desarrolló, ante todo, en el "Círculo de Viena", agrupación de lógicos, filósofos, matemáticos y sociólogos que se fundó en 1923, en la universidad vienesa, bajo la dirección de Moritz Schlick, y de la que pasaron a formar parte Rudolph Carnap. Otto Neurath, F. Weismann, Herbert Feigl, F. Kaufmann, Hans Hahn y otros.

Entre los miembros del "Círculo" ejerció fuerte influencia I. Wittgenstein, muy vinculado al neopositivismo inglés. Su *Tratado lógico-filosófico* (1921), con prólogo de Bertrand Russell, sirvió, al igual que las obras de Moore, de punto de partida para el movimiento neopositivista en las Islas Británicas. La corriente adquirió vigor cuando Alfred Ayer, que había asistido a las reuniones del "Círculo de Viena", publicó a su regreso, el libro *Lenguaje, verdad y lógica* (1936), en el que sintetizó las ideas del "Círculo" y de la filosofía analítica de Moore y de Russell. En la misma dirección desarrolló parte de sus actividades Karl Popper, que se había trasladado de Viena a Londres. En Berlín hacía de filial del "Círculo" la asociación de Reichenbach, Walther Dubislaw, Hempel, Kurt Grelling y otros, y en Praga, después de 1931, un grupo compuesto por Philipp Frank y R. Carnap, que residía temporalmente en Checoslovaquia.

Después de la ocupación hitleriana de Austria (1937), el "Círculo de Viena" y sus filiales en el continente de Europa se disolvieron, y la mayoría de sus miembros emigró a Inglaterra y a los Estados Unidos.[92]

A la introducción del neopositivismo en Inglaterra contribuyó mucho Bertrand Russell. Su mayor afinidad con las ideas del "Círculo de Viena" corresponde a las décadas del veinte y del treinta, época en que publicó sus libros *Análisis del espíritu* (1921) y *Análisis de la materia* (1927), donde desarrolló las concepciones del "monismo neutral" en el espíritu de las ideas del pragmatista W. James y del positivista G. Mach, y trataba de resolver el problema de la correlación entre las sensaciones, los datos sensoriales *(sense-data)* y los datos sensoriales "imperceptibles" *(sensibilia)*. Ello no le impidió criticar, en su *Investigación acerca de la*

[92] En los años 50 y 60, W. Stegmüller se ha dedicado nuevamente a la propaganda de las ideas del neopositivismo en Austria.

significación y la verdad (1940) y en otros trabajos, la interpretación subjetivista de la lógica y la ilusión, difundida en el "Círculo", de unificar el lenguaje de la ciencia. Su concepción del "atomismo lógico" (1911-1920) está concebida plenamente en el espíritu del positivismo lógico, como también lo está su tesis (1914) de que la lógica formal constituye la "esencia" de la filosofía.[93]

Las figuras más representativas del neopositivismo en Polonia fueron los jefes de la escuela de Lvov y de Varsovia de filósofos y lógicos, A. Tarski y J. Lukasewicz, que desempeñaron cierto papel en el desarrollo del criterio neopositivista sobre la ciencia y que, después de la ocupación de Polonia por los hitlerianos, emigraron a Inglaterra y a los Estados Unidos. En el estudio de los problemas a que se dedicó el "Círculo de Viena" tomó parte muy activa el lógico polaco K. Ajdukiewicz.

Pero no sería acertado catalogar la escuela de Lvov y de Varsovia, en su conjunto, dentro del neopositivismo. De ella formaban parte no solamente los lógicos afines al positivismo o positivistas en el pleno sentido de la palabra, sino también el materialista T. Kotarbinski. Sin embargo, dicha escuela tenía un rasgo distintivo que la familiarizaba con el neopositivismo: la "minimalización" de la filosofía, es decir, la renuncia a todas las teorías ontológicas para reemplazarlas por la precisión propedéutica de ciertos conceptos de la esfera de la lógica, de la teoría del conocimiento y de la psicología. Este programa fue propuesto por K. Twardowski, fundador de la escuela, y apoyado por la mayoría de sus integrantes.

El órgano en la prensa de los neopositivistas fue la revista *Erkenntnis (Conocimiento)*, que se publicaba en Viena y que después, a partir de 1930, se trasladó a La Haya (1930-1939). Posteriormente la han relevado en sus funciones las revistas *Análisis, Filosofía de la ciencia, Razón* y *Revista británica de la filosofía de la ciencia*, donde se publican artículos de los neopositivistas anglo-americanos, escandinavos, austriacos, canadienses, etc.

El positivismo lógico. La doctrina del positivismo lógico nació y fue expuesta con el máximo detalle en el "Círculo de Viena". Sus tesis son las siguientes: *1)* concepción de los hechos "neutrales" y enunciados "protocolarios" y programa de eliminación de la "metafísica" del dominio de la ciencia; *2)* principio de verificación como instrumento de lucha "antimetafísica" contra la metafísica; *3)* convencionalismo, como interpretación del aparato lógico-metafísico del análisis; *4)* programa de fisicalismo como "objetivo final del análisis".

[93] Durante los años 40 a 60, B. Russell vira hacia un humismo más ortodoxo, que encuentra su expresión en *El conocimiento humano, su esfera y sus límites* (1948) y *Mi evolución filosófica* (1959). En estas obras propone Russell aceptar la "creencia" de Hume en la existencia de un mundo exterior y formula una serie de postulados apriorísticos que suavizan un tanto el agnosticismo de Hume: el principio inductivo y la unidad estructural del mundo, la existencia de líneas causales ininterrumpidas, etc. Todo ello denotaba que el filósofo británico se había desengañado de las concepciones positivistas. En su posición sociológica de los dos últimos decenios, venía postulando las ideas del liberalismo burgués y del antifascismo y criticando la política de agresión imperialista. Desde fines de la década del cincuenta, B. Russell se ha convertido en un relevante luchador por la paz, contra el peligro de una tercera conflagración mundial.

En el folleto de R. Carnap *Problemas aparentes en la filosofía* (1928), en la declaración programática del "Círculo de Viena" (1929), en el editorial de la revista *Erkenntnis* (número 2, de 1930) y en posteriores manifestaciones, los neopositivistas han sostenido reiteradamente haber realizado una "revolución" en la cultura espiritual, asegurando que ahora se ha puesto de relieve definitivamente la estirilidad de toda la filosofía anterior. Carnap decía: "En lo tocante a la esencia del universo, a la realidad, a la naturaleza, a la historia, etc, no presentamos ninguna respuesta nueva, pero rechazamos los propios problemas por ser ficticios".[94] Al negarse a resolver estos problemas teóricos, los filósofos debían ocuparse en lo sucesivo no del estudio de la realidad objetiva (como exigían los materialistas), ni tampoco pasar revista a las sensaciones propias, como sugerían los empiriocriticistas, sino únicamente del ánalisis lógico del lenguaje de la ciencia.

Mientras Berkeley, Hume, Mach y Avenarius encuadraban la filosofía en los estrechos límites de las vivencias sensoriales y emocionales Schlick y Carnap, Wittgenstein y Ayer restringían la filosofía a un terreno aún más reducido: el del lenguaje. Por "lenguaje de la ciencia", los positivistas lógicos entendían un conjunto rigurosamente ordenado de procedimientos terminológicos y simbólicos de una rama determinada de la ciencia y las relaciones lógicas entre ellos. Los lenguajes nacionales, existentes en la realidad, formaban parte del lenguaje de la ciencia tan sólo en fragmentos aislados, por cuanto la terminología científica se forma, en un principio, sobre la base de aquel idioma. En concordancia con ello, por "análisis lógico" se entendían el esclarecimiento del significado de las expresiones del idioma, su precisión, su mayor exactitud y su "reducción" al nivel del conocimiento sensorial.

En la historia de la filosofía y de la lógica, se ha dado al análisis distintas interpretaciones. Para Euclides significaba un movimiento cognoscitivo que, partiendo de cierta tesis (teoremas), iba hacia otras tesis más simples (axiomas, postulados o proporciones anteriormente demostradas), partiendo de las cuales, una tesis determinada (teorema) podía ser demostrada. Los filósofos de los siglos XVII y XVIII (Hobbes, Locke y otros) entendían por análisis la desarticulación o descomposición de un todo en sus componentes simples. En consonancia con ello, el análisis era enfrentado a la síntesis.

Después de reelaborar en un sentido materialista las ideas creadoras de Hegel, el marxismo concibió la doctrina del análisis dialéctico, que revela el nexo interno de los fenómenos, sus contradicciones, su dinámica, sus cambios y su desarrollo. El análisis dialécticamente interpretado no se contradice con la síntesis, ni tampoco la descarta; por el contrario, está íntimamente ligado a ella.

Por lo que respecta a los positivistas lógicos, éstos se atenían a un concepto del análisis que en el siglo XX comenzó a formarse en la lógica simbólica, donde se da el nombre de análisis a la sustitución de una expresión por otra equivalente, si es que este cambio conduce a una aclaración. Hasta cierto punto, semejante interpretación del análisis es legítima, mas

[94] R. Carnap, *The Unity of Science*, Londres, 1934, pág. 22.

todo depende de lo que se entienda por "aclaración" y del derrotero que se imprima al análisis "esclarecedor". Cabe señalar que hasta 1935, Carnap y otros circunscribían el análisis del lenguaje al terreno lógico-sintáctico, y posteriormente, al estudio lógico-semántico.

La investigación del lenguaje de la ciencia desde el punto de vista de su estructura lógica constituye tan sólo una de las tareas de la elaboración de la lógica de la investigación científica. Pero dicho estudio no puede ser la única misión de la filosofía. En cambio, los positivistas lógicos daban carácter absoluto, ilícitamente, a las funciones analíticas de la filosofía (dicho sea de paso, en su interpretación específica del "análisis"), arrojando por la borda sus funciones teóricas. L. Wittgenstein, por ejemplo, afirmaba que como "el objeto de la filosofía es el esclarecimiento lógico de las ideas", y no el descubrimiento de nuevas verdades, "la filosofía no es teoría, sino una actividad" [95] que no conduce a nuevos resultados.

Los positivistas lógicos desplegaron su campaña contra la filosofía como ciencia teórica con el objetivo esencial de destruirla como concepción del mundo, empleando como instrumento el principio de la verificación. Si el análisis del lenguaje de la ciencia debía consistir en el cambio de unas expresiones por otras equivalentes que aclararan su sentido, el análisis podía ser interpretado como el cambio de una expresiones por otras, las segundas por unas terceras, y así sucesivamente. ¿Dónde había de detenerse este proceso? ¿Qué expresiones del lenguaje científico cabría considerar completamente claras por su sentido, incapaces de suscitar dudas y no necesitadas de ulteriores aclaraciones? A juicio de Russell y Ayer —juicio que no tardaron en desechar— éstas eran las proposiciones sobre los "datos sensibles". En opinión de Wittgenstein, de Schlick y de Carnap, estas expresiones proposiciones definitivas, que constituyen el fundamento de la ciencia, debían ser las proposiciones "atómicas" o elementales, susceptibles de ser comparadas con los hechos de la experiencia del sujeto y, en este sentido, verificables por los hechos.

Pero, ¿qué son los "hechos"?

Wittgenstein denominaba hecho "lo que acaece" *(that is the case)*, o lo que puede existir (cosa que no se contradice con la lógica). En su prólogo al *Tratado lógico-filosófico*, Russell caracterizó los hechos como "aquello que hace verdaderas o falsas a las proposiciones".[96] Al analizar lo que los neopositivistas entienden por "aquello", resulta que se entiende por "hechos" los estados o las situaciones relativamente estables en la esfera de las sensaciones, de los conceptos, de los pensamientos y del idioma del sujeto enfocados totalmente al margen del mundo exterior, o bien los cambios de estas situaciones, es decir, "los acontecimientos" en su interpretación idealista subjetiva. Cada impresión que se diferencia de las otras impresiones del sujeto es un "hecho" si la diferencia en cuestión ha sido aprehendida. Por tal razón, "lo azul", "lo rojo", "lo duro", etc. no son hechos; pero "yo veo que esto es azul", "esto es duro", etcétera, son hechos. En consonancia con lo dicho, son también hechos,

[95] L. Wittgenstein, *Tratado lógico-filosófico*, edición rusa, Moscú, 1958, pág. 50.
[96] Ibídem, pág. 15.

aunque ya no atómicos, sino complejos: "yo veo que la mesa se halla en esta habitación y que es redonda", "en la pantalla del aparato que estoy observando brilló un fogonazo, y la manecilla del indicador se desvió dos rayas", etc. A juicio de Wittgenstein, la descomposición de estos hechos complejos en hechos atómicos no debe conducir a átomos físicos o a partículas más pequeñas y a sus movimientos, sino a estados elementales de la conciencia del sujeto y a sus cambios más simples.

Por consiguiente, nos encontramos ante una interpretación de los hechos rigurosamente introspectiva, idealista subjetiva. La afirmación de Wittgenstein y de Russell de que "el material de la ciencia", o sea, la experiencia, consta de hechos atómicos unidos posteriormente en hechos moleculares, constituía un trasplante inadmisible de la estructura de las proposiciones de la lógica simbólica a la experiencia. Si, en el siglo XVII, Spinoza atribuía al mundo una estructura lógico-geométrica, y Hegel le atribuía en el siglo XIX la estructura de la dialéctica del pensamiento interpretada a la manera idealista, Wittgenstein pretendió en el siglo XX llevar a cabo una operación análoga con la lógica simbólica metafísicamente entendida. Esta operación era idealista, pues su autor partía de la tesis de que el proceso lógico no sólo era independiente respecto de la experiencia sensible, sino que introducía en ella su orden específico, lógico.

Por supuesto, el materialismo dialéctico no niega la existencia de hechos del pensamiento de carácter ideal ni la de estados emocionales. Pero los hechos primarios, iniciales, son materiales. Sus reflejos en la conciencia del hombre constituyen hechos ideales. Por tanto, los hechos ideales son derivados. Además, pese a lo que digan los neopositivistas, no existen hechos "intermedios" entre los materiales y los ideales, es decir, hechos "neutros" en el sentido en que los intepretaban los partidarios de Mach.

R. Carnap y otros miembros del "Círculo de Viena" pararon su atención en la circunstancia de que, en la ciencia, los hechos tienen lugar por cuanto la ciencia los conoce, o sea, por cuanto los científicos los han descubierto y registrado. En consecuencia, es característico del hecho científico la presencia en él de una faceta subjetiva, de su vínculo con la fijación y el registro, en la forma de una "oración protocolaria" (Carnap). Esta peculiaridad de los hechos científicos fue ilegítimamente trasladada, en primer término, por los positivistas lógicos, a los hechos objetivos, los cuales existen hayan o no hayan sido aprehendidos, percibidos y registrados por tal o cual sujeto; y en segundo término, esta peculiaridad fue interpretada en el sentido de que los hechos no son objetivos ni subjetivos, sino "neutros".

Por consiguiente, el positivismo lógico, en su nueva variante, resucitó las tesis de los adeptos de Mach sobre "los elementos neutros del mundo", con la única diferencia de que en el empiriocriticismo se trataba, en esencia, de la "neutralidad" de las sensaciones humanas, mientras que en el positivismo lógico se hablaba de la "neutralidad" de los propios hechos en los que los elementos sensible y racional se fundían en uno solo. Quiere decirse que no sólo las sensaciones, sino incluso las afirmaciones sobre las cosas y los procesos comenzaron a ser consideradas "neutrales" (en el plano del problema fundamental de la filosofía). La teoría de

Avenarius sobre la coordinación de principio del objeto y del sujeto vivió una segunda existencia en el positivismo lógico.

Nada tiene de sorprendente que la verificación de las proposiciones atómicas mediante su comparación con los hechos de la experiencia pasase a significar, en la interpretación de Carnap, la comparación de dichas proposiciones con otras, precisamente con aquellas que fijan los hechos, es decir, con las "proposiciones protocolarias". Por tanto, la verificación de las proposiciones quedó reducida a la comparación de unas con otras.

La verificación había de establecer la presencia de sentido en las proposiciones referidas a la ciencia. Dicho de otro modo, se requería verificar el sentido científico de las oraciones. En la segunda etapa, después de comprobar si la proposición dada tenía un sentido científico, la verificación debía determinar si dicha proposición era verdadera o falsa, pero esto no era ya incumbencia de la filosofía, sino de las ciencias especiales.

El principio de la verificación fue formulado por M. Schlick en su libro *Teoría general del conocimiento* (1918), y en artículos posteriores, como la combinación de dos tesis: *1)* se considera que una proposición posee sentido científico si, en principio, es susceptible de ser contrastada con los hechos; en caso contrario, carece de él; *2)* se tiene por verdadera una proposición cuando concurren hechos para los cuales aquélla puede desempeñar el papel de proposición protocolaria; se la considera falsa si le corresponden tan sólo hechos imaginarios, o fabricados en el pensamiento, y si los hechos reales la refutan.

De acuerdo con el principio de la verificación, las tesis acerca de hechos no observados ni representados no eran falsas, sino simplemente carentes de sentido científico, ya que no guardaban relación con ningún hecho. Dicho de otro modo, no existen hechos no percibidos, no puede haber, en principio, hechos o acontecimientos que transcurran independientemente del conocimiento de alguien. Siguiendo este camino, los miembros del "Círculo de Viena" llegaron, hacia 1930, a identificar la existencia con observacionalidad. El principio de la verificación resultó ser un resurgimiento de la tesis de Berkeley: *esse est percipi* (ser es ser percibido). Un sentido análogo se dio al "principio de observalidad", formulado en la física por W. Heisenberg en 1925.

Los neopositivistas se encontraron recluidos en un círculo vicioso, producto de la definición: la proposición protocolaria es lo que registra el hecho y es verificado por éste, y el hecho es lo que es registrado por la proposición y verifica a ésta. Tratando de salir de este laberinto, A. Ayer, por ejemplo, reconoció que los hechos simples eran "aquello que se percibe" y más adelante no es susceptible de determinar, y los hechos complejos eran construcciones lógicas extraídas de las sensaciones. A. Ayer retornó a las posiciones de partida de Wittgenstein, y así terminó hacia 1960, la larga polémica, escolásticamente estéril, entre los positivistas lógicos, respecto a si la base del material de la ciencia la constituian los hechos o los datos sensibles.

El principio de verificación, en la forma más característica de su interpretación por el "Círculo de Viena" a comienzos de los años 30 se basaba en otras identificaciones: veracidad con verificación, causalidad

con predicción, y comprobación del hecho (veracidad de la afirmación sobre la existencia del hecho) con el contenido de este hecho (la verdad sobre él).

La coincidencia de veracidad con verificabilidad se derivaba de la negación de la existencia de los hechos al margen de su percepción por el sujeto: si un hecho no es percibido (y ello puede descubrirse al verificar la afirmación acerca del mismo), el neopositivista considera que el hecho en cuestión no existe en general, y, en tal caso, la afirmación que le concierne no puede ser verdadera.

La coincidencia de causalidad con predicción se derivaba del hecho de que el concepto de nexo causal era considerado por Frank y posteriormente por Breitweit y por otros neopositivistas, únicamente como instrumento de interpretación subjetiva de la coincidencia de la predicción del éxito de la futura verificación con las sensaciones de la persona que realizara esta verificación.

La identificación de comprobación de un hecho con el contenido del mismo era una consecuencia de la interpretación, metafísicamente bastardeada, de la verificación como contraste de determinada afirmación (o negación) con el estado de cosas. Esta interpretación dio pie para afirmar que la comprobación de la existencia de un hecho constituía un conocimiento suficientemente esencial en general.

Las tres identificaciones señaladas encajaban fácilmente en la interpretación idealista subjetiva de la experiencia y de la verificación.

Los jefes del "Círculo de Viena" se imaginaban el principio de la verificación como una especie de "cuchilla de Occam", entonces de moda, que cortaba las esencias y las afirmaciones superfluas. Según Schlick y Carnap, aquel principio estaba llamado a cercenar de la ciencia toda interpretación filosófica de sus afirmaciones y todas las tesis filosóficas en general. Por ejemplo, los neopositivistas sostenían que la proposición: "La realidad objetiva existe independientemente del sujeto que la percibe", carecía de sentido científico, por cuanto la verificación de dicha tesis por el sujeto resultaba imposible a causa de una condición, dimanante del contenido de la tesis, según la cual la acción cognoscitiva (y, por consiguiente, verificadora) del sujeto estaba ausente. Tales conclusiones ponían al descubierto la índole idealista subjetiva del principio de verificación y demostraban que éste se basaba en la total incomprensión de la esencia de la auténtica verificación del sentido y de la veracidad de las tesis filosóficas.

En realidad, no es el conjunto de los actos individuales de comparación de las posiciones con los hechos atómicos el que ha de servir de criterio exponente de la veracidad del conocimiento científico —como de todo conocimiento adecuado en general—, sino el proceso único, que se desarrolla históricamente, y que en su fondo es material, de la práctica con sus múltiples vínculos y nexos recíprocos.

Valiéndose del principio de verificación, los neopositivistas no sólo pretendieron desterrar de la teoría las tesis gnoseológicas, éticas y estéticas, sino que se encontraron en estado de guerra con la ciencia en general. Por ejemplo, de acuerdo con este principio resultaba que carecía de sentido el aserto: "La Tierra existió antes que el hombre." El evidente

oscurantismo y el subjetivismo de este resultado y de otros análogos obligó a los neopositivistas a ocuparse de elaborar el concepto de las denominadas construcciones lógicas como medio que asegurase la "convivencia" del principio de la verificación con las ciencias naturales teóricas.

¿Existen realmente las micropartículas y los campos físicos? ¿Puede considerarse que las personalidades históricas de épocas pretéritas existieron en la realidad? ¿Existen aquellos objetos siderales que, en la actual situación de la técnica astronómica, son inaccesibles a nuestros telescopios?

De conformidad con el principio de la verificación, estas preguntas y otras similares, así como las respuestas correspondientes, debieran declararse carentes de sentido científico. Para evitar eso hubo que recurrir al concepto de "construcción lógica", ausente en el positivismo de Mach. Si, desde el ángulo visual de los adictos a esta teoría, los microobjetos y los macroobjetos inobservados son tan sólo símbolos respecto a los grupos estables de sensaciones, para los positivistas lógicos son productos de las transformaciones formales de los hechos "atómicos" registrados en proposiciones "protocolarias".

Según este criterio, la proposición: "La Tierra existió antes que la humanidad", se aceptaba ya como dotada de sentido y hasta como verdadera, pero en un sentido determinado, a saber: esta proposición, unida a otras sobre hechos atómicos, establecidos por los geólogos, permite, aplicando a esta conjunción medios lógico-simbólicos, crear una construcción teórica (en el caso dado, la ciencia de la geología), de la cual, y con ayuda de los mismos medios lógico-formales, se extraerán proposiciones susceptibles de ser sometidas en el futuro a verificación empírica y de resistirla con éxito (por ejemplo, las predicciones sobre yacimientos de petróleo, de hulla, etc., que serán corroboradas por prospecciones geológicas posteriores). De este modo, la tesis de la prolongada historia de la Tierra comenzó a ser considerada verdadera por cuanto permitía predecir acertadamente sensaciones futuras. Así se llegó a borrar la diferencia entre el objeto y la teoría del objeto. La veracidad fue identificada con el valor de las predicciones, de las proposiciones (y en el caso de Ayer, con la aceptación de las mismas).

Al rechazar la teoría del reflejo, el positivismo lógico se aproximó a la interpretación pragmática de la verdad como el "éxito" de las acciones del sujeto, pero con ello comenzó a "debilitar" y a socavar su propio principo de la verificación. Una prueba de este "debilitamiento" fue su sustitución por el principio de la "verificabilidad" y de la "falsabilidad" (Popper no exigía una verificación virtual, sino tan sólo una verificación posible, en principio, aunque fuese negativa),[97] y luego por el principio de la confirmación (es decir, por el del conocimiento de las condiciones de la veracidad y por el de la corroboración, siquiera fuese parcial, en el sentido de la concepción estadística de la probabilidad, de Reichenbach).

[97] Se refiere a que un hecho contrario a una afirmación dada o a toda una teoría las refuta a ambas, aunque tampoco puede afirmarse con plena certeza que aquéllas sean verídicas en el caso de que no se tenga a la vista un hecho de tal naturaleza.

¿Cuál es la fuente de medios lógicos con los que se crean las construcciones lógicas (teóricas)?

En este punto, los positivistas lógicos siguieron un camino intermedio entre las posiciones de Kant y de Mach. Igual que Kant, desechaban la experiencia sensible como fuente de las formas del conocimiento. Igual que Mach, tendían a extender el enfoque empírico al estudio de las fuentes de la lógica y de las matemáticas. A diferencia de Kant, no consideraban la necesidad universal como característica del conocimiento formal y rechazaban el apriorismo. A diferencia de Mach, se resistían a ver en las disciplinas lógico-matemáticas el proceso histórico basado en la experiencia sensible y desechaban el inductivismo de Mill. En la teoría neopositivista del conocimiento es característico que sólo se estudien los resultados del conocimiento registrados en el lenguaje, completamente al margen de los procesos históricos del desarrollo del saber.

R. Carnap y K. Ajdukievicz, después de exponer respectivamente el "principio de la tolerancia" *(toleranzprinzip)* y el del "convencionalismo radical" (1934), declararon que las proposiciones iniciales de la lógica y de las matemáticas (axiomas y reglas deductivas) eran producto de convenciones arbitrarias de los científicos sobre la estructura del lenguaje por ellos empleado y que no tenían ni significación objetiva ni contenido en general. Aunque no carecían de sentido *(sinnlos)*, tenían un sentido "vacío" *(sind sinnleer)*. "La lógica formal —escribía Carnap— es un sistema de proposiciones auxiliares exentas de objeto y vacías de contenido." [98]

Este punto de vista sobre el significado formal, al que se dio el nombre de "convencionalismo", nació de la interpretación subjetivista de la existencia de diversos sistemas geométricos (incluyendo el undécimo axioma de Euclides o sustituyéndolo con otras afirmaciones) y de los cálculos de la lógica formal (bivalente y trivalente, con una interpretación diversa del tercer valor de verdad, etc.).

Para un materialista, el problema de la veracidad de un sistema geométrico determinado (el de Euclides, el de Lobachevski, el de Riemann) se resuelve por medio de la experiencia, esclareciendo qué geometría es la que corresponde precisamente a las propiedades del espacio físico real y comprobando si estas propiedades no se alteran en virtud de las características de los movimientos materiales y, en caso de alteración, el carácter de ésta. Por lo que se refiere a los diversos cálculos en la lógica, éstos podrían ser "encuadrados" dentro de la lógica bivalente, que refleja las características estructurales más generales del pensamiento cognoscente. En cambio, para el neopositivista, el problema de la elección de tal o cual sistema deductivo como verdadero se resuelve comprobando su no contractoriedad formal. Si todos ellos son contradictorios, la elección depende de la libre decisión de la persona o del acuerdo de varias. Por consiguiente, la veracidad fue suplantada por la no contradictoriedad, es decir, por la mutua coordinación lógica de las proposiciones. Precisamente esta interpretación de la veracidad es la que distingue a ciertos

[98] *Erkenntnis*, 1935, Bd. 5, H. 1, pág. 36. Compárese con I. Wittgenstein, *Tratado lógico-filosófico*, pág. 59, Aforismos 4,461 y 4,46122.

postulados positivistas de A. Tarski (1931) sobre la definición semántica de la verdad, y también a la teoría de Carnap sobre el "modo formal" del lenguaje, consistente en que la veracidad no es sino la adopción de tal o cual proposición en el lenguaje de cosas, es decir, la coordinación de esta oración con otras del mismo idioma. A. Ayer llegó a calificar esta veracidad de "seudo-predicado".

En una serie de obras de los neopositivistas fueron expuestos sus criterios respecto a la estructura dualista del conocimiento. Este último, en opinión de ellos, se divide en dos tipos muy distintos: el fundamento factual, en el que rige el principio de la verificación empírica, y la superestructura teórica (construcción), en la cual, a las proposiciones protocolarias se unen medios formales cuya verificación consiste en comprobar su no contradictoriedad interna. La división kantiana del conocimiento en contenido empírico y forma apriorística fue reproducido de manera un tanto diversa, a saber, como una división del conocimiento en proporciones protocolarias y en proporciones vacías de sentido.[99]

El convencionalismo fue trasplantado por los neopositivistas a la ética, a la estética y a la filosofía.

En la ética dio lugar a la aparición del emotivismo,[100] cuya esencia radica en la negación del significado científico de las afirmaciones de la ética teórica y normativa. A las aserciones éticas se les atribuye tan sólo un significado convencional (tienen sentido y son verdaderas únicamente por cuanto son aceptadas por un determinado sujeto o por un círculo de personas y por cuanto sirven para incitar emocionalmente a alguien a realizar una acción, a convencer a alguien o a provocar en alguien las reacciones apetecidas).[101] Los emotivistas suelen considerar científicamente dotadas de sentido tan sólo las aserciones de la ética descriptiva, en la que se registran los hechos psicológicos de la conducta, de las tesis morales y de las opiniones de los hombres, etc., en tal o cual época.

El emotivismo constituye un intento de justificar la amoralidad burguesa con ayuda del análisis lógico neopositivista. Reichenbach llegó a formular el principio nihilista de la "tolerancia" en la ética. Una situación análoga se originó en los dominos de la estética, donde los teóricos afines al neopositivismo (por ejemplo, Bouwsma) se valieron del análisis lógico para justificar la legitimidad del simbolismo, del abstraccionismo y del intuicionismo en el arte.

Trasladado a la filosofía, el convencionalismo reformó notablemente la divisa de la campaña "antimetafísica" inicial: los neopositivistas pasaron a reconocer la aceptabilidad convencional de cualquier filosofía. Semejante criterio se hizo extensivo a numerosos representantes de la

[99] Una crítica marxista de la teoría de las relaciones formales dentro de la estructura del idioma ("modus formal" del mismo) puede hallarse en el libro de M. Cornforth *La ciencia versus el idealismo*, Moscú, 1957, parte primera, capítulo 8, y en el de V. Ruml, *Problemas fundamentales de la filosofía del positivismo lógico*, Praga, 1962.

[100] Para mayores detalles acerca de la ética emotivista, véase el capítulo II del presente volumen.

[101] En este punto, el emotivismo se aproxima al "instrumentalismo" de J. Dewey. Compárese con Ch. L. Stevenson, *Ethics and Language*, New Haven, 1960, página 256.

"filosofía analítica" estadounidense, como se ha dado en llamar al neopositivismo en los años 50. Lejos de limitarse a proclamar como misión primordial del análisis la destrucción de la filosofía y la reducción de todo el conocimiento a las proposiciones protocolarias, se incluyó entre las tareas del análisis la precisión lógica de tal o cual filosofía convencionalmente aceptada.

Aunque B. Russell discrepaba del convencionalismo, sus tenaces esfuerzos por convertir la lógica en instrumento para resolver con independencia los problemas filosóficos al margen de la experiencia sensorial siguieron, virtualmente, el mismo camino. A causa de la interpretación positivista de la denominada teoría de los tipos, Russell llegó a la errónea tesis de la superación de las situaciones paradójicas en la ciencia mediante cambios convencionales de las reglas del idioma utilizado. Su afirmación de que la expresión: "Lo objetivo existe...", no era un predicado con contenido, también había de conducir a una solución convencionalista de los problemas ontológicos.

Todos los tipos de "existencia" se reducían, según Russell, a la existencia interpretada como percepción por el sujeto. Russell realizó esta operación so pretexto de defender el concepto "existencial real"; pero, de hecho, ésta coincidía con la existencia en el pensamiento. "Existe —escribía Russell— un solo mundo «real»; las fantasías de Shakespeare son una parte de él; sus pensamientos cuando escribía *Hamlet* eran analógicamente reales; e igualmente reales son los que suscita en nosotros la lectura de esta tragedia." [102] Y el final de todas estas disquisiciones era inevitable: el idealismo subjetivo.

Hacia 1945, el positivismo lógico en su forma primitiva, de la época del "Círculo de Viena" y de las indagaciones del joven Wittgenstein, se vino por los suelos. Fracasaron irremediablemente los intentos de evitar el solipsismo y de obtener una base del conocimiento teórico que fuese objetiva desde el punto de vista de los intereses de la ciencia (una base "intersubjetiva", como decían los neopositivistas). No la encontraron ni en el contenido, ni en la forma gráfica, ni en la estructura lógica de las proposiciones. El principio de la verificación condujo necesariamente a reconocer la falta de sentido del *Tratado* de Wittgenstein y de la doctrina del "Círculo de Viena".

Desengañados del positivismo, algunos lógicos (Lewis, Nagel y otros), se dedicaron a estudiar la estructura del conocimiento, enfocándola desde otros puntos de vista (pragmatismo, neorrealismo, etc.). Bajo las ruinas del positivismo lógico quedaron sepultados el principio de la verificación (tal como lo hemos analizado más arriba, y también en sus variantes "mitigadas", de Ayer, de Popper y otros), el convencionalismo desembozado (en lo sucesivo solamente se le siguió empleando con muchas salvedades, como le sucedió al principio de verificación) y también el fisicalismo.

El fisicalismo, último principio de la doctrina del "Círculo de Viena", se desmoronó con gran rapidez. Fue formulado en los años 30 y en diversas variantes por Carnap, Neurath, Feigl y Frank, como también por

[102] B. Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, Londres, 1919, capítulo XVI. Este problema se examina también en el libro de I. S. Narski, *El positivismo contemporáneo*, Moscú, 1961, capítulo 2, párrafo 8.

Hempel y por Reichenbach, pero ya a fines de la misma década se le declaró inconsistente. Los intentos de realizarlo prácticamente en el marco de la llamada "enciclopedia del conocimiento unificado" (Chicago, 1938-1939), terminaron en un fracaso.

El fisicalismo exigía traducir adecuadamente las proposiciones empleadas en diversas ciencias a las proposiciones del lenguaje empleado en la física: "El lenguaje de la física es el lenguaje universal de la ciencia." De este modo, la misión del análisis lógico del lenguaje científico se amplió como tarea de unificación del de todas las ciencias sobre la base del idioma de la física matemática. Al mecanicismo de los siglos XVII y XVIII, que tenía un carácter materialista y que desempeñó un papel relativamente progresivo trataron de suplantarlo por un "fisicalismo" reaccionario que no tenía nada de común con el materialismo. Aunque R. Carnap le dio el nombre de "materialismo metódico", era un sueño idealista: el ideal de la ciencia no se consideraba la plasmación teórica de la unidad material del mundo, sino sólo la obtención (con ayuda de medios convencionalistas) de la unidad lingüística de los sistemas formales. No en vano sostuvo Carnap que la adición del término "materialista" se acentuaba especialmente, que se trataba de tesis que hablaban exclusivamente de la posibilidad lógica de llevar a cabo determinadas transformaciones idiomáticas y de extraer consecuencias de las expresiones de que se disponía, y no de la realidad como tal.

Nada tiene de extraño que los intentos de dar vida al dogma fisicalista entrasen en flagrante contradicción con las tendencias reales del desarrollo de las ciencias naturales [103] y sociales (en lo referente a estas últimas, los fisicalistas sugerían como lenguaje universal el de la psicología behaviorista). También se hundió otra variante del fisicalismo que postulaba la reducción del nivel teórico del saber a lo empírico (a los predicados de la observación directa): el denominado reduccionismo, que tenía como fuente las opiniones de Berkeley y de Hume. El fracaso del reduccionismo, proclamado defintivamente en el artículo de Quine *Dos dogmas del empirismo* (1951), llevó a Popper, a Hempel, a Feigl y a otros a las concepciones hipotético-deductivas de la construcción de las teorías científicas, que desplazaban el centro de gravedad a las hipótesis convencionalmente aceptadas y a sus vínculos con las consecuencias dimanantes de ellas.

En las ciencias sociales, el neopositivismo se manifestó en diversas tendencias que dependían de que el acento recayera sobre una u otra de las partes integrantes de la doctrina neopositivista. La primera de estas tendencias, de conformidad con los lemas "antimetafísicos" del neopositivismo, condujo al establecimiento de una acentuada separación entre la sociología y la filosofía de la historia, e incluso de la filosofía en general. En este sentido se manifestaron Lazarsfeld, Sprott, Dood y otros sociólogos norteamericanos. La segunda tendencia partía de la interpretación

103 Esto no puede ser refutado por la circunstancia de que los sueños fisicalistas reflejen, en cierto modo, tendencias existentes en la ciencia. Así, al asegurar el funcionamiento eficiente de las máquinas calculadoras universales, es importante conseguir que el sistema simbólico de todos los idiomas sea codificado en el sistema de uno.

de los problemas sociales como una consecuencia de la actividad lingüística de los hombres. Este enfoque de los fenómenos sociales era también propio de los "semánticos generales" (Hayakawa, Rappoport, Stuart Chase y otros) y de los neofreudianos lingüísticos ingleses (Wisdom). La tercera tendencia iba dirigida contra la sociología teórica. Esta tendencia, que propagó a la sociología teórica el anatema lanzado ya sobre la filosofía, y que se sustentaba sobre una vasta aplicación del principio de la verificación empírica, dio lugar a diversas variantes de la sociología empírica. Landsberg, Setterberg y otros reclaman este principio como principal procedimiento metodológico de los estudios sociales. Por lo demás, las tres tendencias se entrelazan de una manera o de otra.

B. Russell y J. Jorgensen ocupan una posición progresista en una serie de problemas sociales. Algunos sociólogos neopositivistas proclaman la concepción liberal burguesa del "alejamiento de la política". Pero entre los elementos del "Círculo de Viena" y sus simpatizantes se encontraban los austromarxistas O. Neurath, O. Bauer y K. Renner, así como algunos adversarios del materialismo dialéctico e histórico, por ejemplo, Frank, Jordan y Popper. Este último, en *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945), se dedica a difamar la filosofía marxista, llamándola baluarte del dogmatismo en el pensamiento y del despotismo en la política. Haciendo caso omiso de la verdad, Popper declara que la teoría marxista no es científica, pues excluye la posibilidad de construir mentalmente hechos que pudieran contradecirla, y que no puede prever el futuro.

El positivismo lingüístico. Hacia 1950, el positivismo lógico entró en bancarrota, debido a la inconsistencia de todos sus principios fundamentales. Entre sus antiguos adeptos se manifestó la tendencia a separar la lógica de las filípicas "antimetafísicas" o se produjo un desengaño general respecto a las posibilidades teórico-cognoscitivas de la lógica formal. El neopositivismo quedó escindido en dos corrientes: la filosofía "analítica" en los Estados Unidos y la filosofía del "análisis lingüístico" en Inglaterra.

La primera agrupó a los lógicos que se dedicaron a combinar el método neopositivista con diversas variantes del idealismo. Así, en una discusión sobre la índole de los universales, A. Pap se inclinó hacia el platonismo, mientras que W. Quine y N. Goodman se mostraban partidarios de las interpretaciones nominalistas del fisicalismo.

En *Elementos de la filosofía analtica* (1949), A. Pap sostiene que el objeto de la investigación no es sólo el lenguaje de las ciencias especiales, sino también el de la lógica y el de cualquiera de las filosofías que han existido o existen. De este modo, los "analíticos" han centrado los estudios filosóficos en las indagaciones metateóricas, en el sentido amplio de la palabra, las cuales, sin embargo, no tienden a la consecución de la verdad. "La filosofía analítica no dedica sus investigaciones a ningún objeto especial. Se puede filosofar acerca del martes, de las libras esterlinas inglesas, de las rosquillas o de la propia filosofía. Todo ello, en virtud de que la filosofía analítica, a diferencia de las ciencias especiales, no descubre verdades nuevas, sino que se limita a encontrar nuevos puntos de vista respecto a las verdades antiguas." [104]

[104] A. Pap, *Elements of Analytic Philosophy*, Nueva York, 1949, pág. 478.

Uno de estos "puntos de vista" es la posición que mantiene W. Quine en un libro titulado *Desde el punto de vista lógico* (1953). El autor prescinde, en la teoría del conocimento, de la "existencia objetiva", reduciendo el problema de la existencia de tales o cuales objetos y fenómenos al de saber qué nombres de objetos se colocan como variables, en un idioma formalizado, en calidad de significados de aquéllos, o, para ser más precisos, si se pueden colocar en consonancia con las reglas de este mismo idioma. Dejando "pendiente" el problema de la veracidad de tal o cual ontología, Quine reconoce que simpatiza con el lenguaje ontológico de los fenomenalistas, cuyo árbol genealógico se remonta hasta Hume. Pero no hace objeción a "cualquier otra" filosofía, siempre que le resulte cómoda a alguien. Semejante posición, que enlaza el convencionalismo con el principio pragmático de la "comodidad", del "éxito", etcétera, ha sido bautizada con el nombre de neopragmatismo, y entre sus adeptos se encuentran también entre otros Lewis y Goodman.[105]

La filosofía del "análisis lingüístico" comenzó a crearse hacia 1930, pero sólo hacia 1950 pasó a ser la tendencia predominante del positivismo. Su base radica en la interpretación de los idiomas como un juego, según expuso L. Wittgenstein en su libro *Investigaciones filosóficas*, escrito en el último período de sus actividades (1952) y publicado en 1953.

Ya el convencionalismo puso la primera piedra de la interpretación del lenguaje cotidiano y natural como un juego lingüístico. En los años treinta, Hempel afirmaba que las reglas estructurales de las lenguas podrían ser alteradas como las del "juego de naipes". Pero en las *Investigaciones filosóficas* de Wittgestein, la comparación del idioma (y del habla) con un juego asumió un significado algo distinto. Mientras que los positivistas lógicos exigían que la filosofía expulsara a la "metafísica", es decir, a la filosofía, del lenguaje científico, los positivistas lingüísticos proclamaron que la lucha de los positivistas lógicos era doctrinarismo metafísico. La doctrina del "Círculo de Viena", incluidos los principios de verificación y el convencionalismo, se había puesto en evidencia, a los ojos de los lingüistas analíticos, demostrando ser no menos "metafísica" que la filosofía anterior, puesto que se sustentaba sobre la interpretación "neutral" de la experiencia y sobre el dualismo empírico y formal (sintético y analítico), etcétera.

También fueron objeto de modificación los métodos de actuación: el principio de verificación y los procedimientos formales de eliminación de las paradojas del lenguaje fueron reemplazados por la exigencia de una crítica filosófica de aquél, a fin de expurgarlo de todo cuanto recordara los problemas filosóficos. Si Russell, en su artículo *El atomismo lógico*, señalaba que el idioma corriente, nacional, encierra una temática filosófica y proponía corregirlo y precisarlo con ayuda de la lógica simbólica a fin de resolver esta temática, Austin prefería eliminar la problemática filosófica de los lenguajes naturales, modificándolos de tal modo que no quedase sitio en ellos para la filosofía. En *La sensación y lo imperceptible* (1962), señala que voces como "parecer", "ilusión" y otras por el estilo

[105] En el tomo V de nuestra HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, capítulo 18, y también en la obra de Y. K. Melvil, *El pragmatismo norteamericano*, Moscú, 1957, se hace un análisis crítico de la filosofía del pragmatismo.

guardan relación con el problema filosófico de la diferencia entre la percepción verídica y falsa, por ejemplo, en expresiones como: "Me parece que el palo metido hasta la mitad en el agua está roto"; y consignaba, asimismo, que la estructura y la semántica del lenguaje cotidiano formaban una especie de paradigma [106] con arreglo al cual se construía y se creaba la filosofía del hombre. Austin y Korzybski, apelaron muchas veces al argumento de que la estructura de sujeto y objeto en el lenguaje común "imbuye" a la gente la idea de que el mundo se compone de objetos y de la acción y las propiedades de los mismos, cosa errónea a su juicio.

Pero ¿en qué se basa el establecimiento de esta identidad de los idiomas nacionales y de sus fragmentos con un juego?

Wittgenstein desarrolló en *Investigaciones filosóficas* la concepción del significado del término "significado", concepción a la que dio el nombre de doctrina de los "parecidos familiares". El propio problema del sentido del vocablo "significado" se planteó ya en la etapa temprana del neopositivismo como una de las cuestiones cardinales. Schlick y Pap llegaron a considerarlo como la cuestión principal de la filosofía. Los neopositivistas sugirieron diversas interpretaciones absolutas de dicho término: la relación entre el signo y otros elementos de un determinado sistema significativo; una combinación de signos susceptibles de intervenir como sustitutivos de un signo dado; una reacción del sujeto al signo, etcétera.[107] Posteriormente, Wittgenstein pasó a predicar un peculiar behaviorismo lingüístico: interpretaba el término "significado" como el modo de emplear *(the use)* una palabra (expresión) determinada en el idioma.

Veamos un ejemplo en la forma de definir el significado de la palabra "juego". No podemos definirlo si comparamos los casos particulares del juego para localizar los signos comunes a todos, ya que resultará que el significado que se busca será extraordinariamente multiforme.[108] En ciertos juegos es usual que haya dos compañeros; en otros, lo que priva es el deseo de disipar el tedio, de ocupar la imaginación, etc. Algunos juegos tienen algo de común con otros, y éstos, a su vez, con otros, pero entre los primeros y los terceros puede no existir nada de común, como sucede en las familias numerosas donde el hermano mayor y la hermana menor no tiene la menor semejanza, de donde procede el nombre del concepto "parecido familiar".

En realidad, la definición del concepto "juego" es perfectamente posible. Se consigue estudiando la génesis de los juegos, que surgieron entre los cachorros de los animales como una forma de adiestramiento para actividades futuras (la caza de otros animales, etc.). Wittgenstein, en cambio, prefirió seguir un camino equivocado: declaró que el empleo del

[106] El término "paradigma" se empleaba ya en las obras del epicúreo Filodemo, y significaba "prototipo".

[107] El libro del marxista polaco A. Schaff, *Introducción a la semántica* (Moscú, 1963, parte II, capítulo 3) contiene una crítica de la interpretación neopositivista del significado.

[108] En la obra de E. Hellner, *Las palabras y las cosas*, Moscú, 1962, capítulo II, párrafos 3 y sucesivos, se hace una crítica de la doctrina de los positivistas lingüísticos sobre el polimorfismo, enfocándola desde el punto de vista del materialismo espontáneo.

vocablo "juego" para los casos particulares (el escondite entre los niños, el basquetbol, la brisca, etc.) es el resultado de la decisión convencional de aplicar esta palabra precisamente a estos fenómenos y no a otros. Dicho de otro modo, los límites del empleo del término en cuestión son meramente convencionales, como sucede con las propias reglas de un juego determinado.

De este modo, Wittgenstein identificó con el juego el proceso mismo del esclarecimiento del significado de la palabra "juego" y, en general, de los significados de las palabras. En sus apreciaciones subjetivistas, toda la semántica neopositivista del idioma comenzó a adquirir carácter de juego.

Los discípulos de Wittgenstein pasaron a interpretar las oraciones *(sentences)* como giros idiomáticos que no comunican determinados conocimientos, sino que se limitan a "proponer" *(are proposals)* a los demás tales o cuales criterios u opiniones, a incitarlos a la acción *(performance)*, etcétera. El idioma es un juego. Abstraído en él, el hombre puede olvidar la diferencia entre él y la realidad; el "juego" lingüístico puede "embrujar" a la gente. Por tal razón, la misión de la filosofía reside en "luchar contra el embrujamiento *(bewitchment)* de nuestra razón, por los medios del idioma".[109] En los juegos se puede cambiar de reglas; por consiguiente, es lícita la intervención arbitraria del "analítico" en la estructura de los "juegos" idiomáticos, con el fin de cuidar del idioma.

El concepto de "parecido familiar" pasó a ser la primera piedra angular del positivismo lingüístico. La segunda fue la denominada teoría de la contrastación del significado, cuya predecesora directa en el positivismo lógico fue la teoría de los niveles de abstracción prohibidos, teoría desarrollada, en particular, por A. Ayer, cuya esencia consiste en lo siguiente: los positivistas lingüistas deben su carácter absoluto al hecho de que el significado de una palabra sea exacto cuando hay términos que con su significado restringen el de la palabra dada y "contrastan" con ella; los términos "causalidad", "materia", "progreso" y otros similares no tienen términos que "contrasten" con ellos, y por este motivo carecen de sentido y deben ser implacablemente extirpados del idioma.

Entre los términos "en desgracia" incluía E. Flew el de "filosofía", que, según él, era indefinible por principio, y por tal razón resultaba inútil filosofar acerca de la filosofía. El propósito de esta disquisición era evidente: no sólo suprimir todo cuanto recordase de una u otra manera la filosofía, sino incluso desterrar las generalizaciones teóricas de los idiomas nacionales y extirpar la teoría marxista-leninista del desarrollo social.

Los positivistas lingüísticos veían problemática filosófica en cualquier imprecisión de los significados de las expresiones del idioma. Dicho de otro modo, el sentido de los significados (su claridad) y la filosofía no eran compatibles. En aras de la "claridad" los analíticos-lingüísticos proponían a los filósofos renunciar no sólo a explicar el mundo (cosa que exigía el positivismo del siglo XX), y a esclarecer las leyes del desarrollo de la ciencia (a lo cual conducía la interpretación del análisis del positivismo lógico), sino también a explicar el auténtico fondo filosófico del

[109] L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, 1958, 2ª edición, página 47. Compárese con las páginas 5, 32 y 51.

lenguaje cotidiano. Pero lo cierto es que el lenguaje cotidiano no carece, ni mucho menos, de contenido filosófico. Según decía Lenin, la estructura y la semántica del lenguaje corriente, no enturbiado por las artimañas de los idealistas y de los positivistas, se constituyeron bajo la influencia del criterio materialista espontáneo del hombre sobre el mundo, y son testigos en favor del materialismo.

Evidentemente, hay en el dioma expresiones imprecisas, oscuras, ambiguas, que pueden ejercer un influjo negativo sobre el pensamiento. Recordemos las especulaciones de Mach con las palabras "experiencia", "coincidir" y otras, que fueron criticadas por V. I. Lenin. El análisis lingüístico realizado en un plano materialista puede y debe servir de instrumento auxiliar de la investigación y de la crítica filosóficas, pero nada más. Su conversión en absoluto por los positivistas lingüísticos es errónea por principio.

Lo es en igual medida la absolutización del análisis lingüístico como medio de explicar los fenómenos sociales por las "semánticas generales", medio que se aplica en los Estados Unidos. Las tesis básicas de la "semántica general" son: *1)* no hay que identificar las palabras con las cosas; *2)* conviene recordar que todo conocimiento es incompleto, pues "el mapa no refleja todo el territorio"; y *3)* hay que tener en cuenta que en el idioma se producen fenómenos de autorreflejo (las palabras expresan su criterio sobre las palabras, etc.).

Por triviales que sean tales recetas, ocultan una teoría extraordinariamente nominalista e idealista subjetiva.[110]

Los adeptos de esta teoría buscan en el lenguaje cotidiano el motivo de todas las anomalías y conflictos sociales. Ven, por ejemplo, la razón del pánico en la bolsa durante las crisis económicas en el autorreflejo de las palabras "crisis", "pánico" y otras que provocan una especie de "miedo al miedo". Estas ideas de los "semánticos generales" hallaron expresión en *La ciencia y el sentido común* (1933), de A. Korzybski, *La tiranía de las palabras* (1938), de Stuart Chase, *El lenguaje en el pensamiento y en la acción* (1949), de Hayakawa y *La filosofía operacional* (1953), de Rappoport.

El análisis lingüístico de Ryle y de Wisdom asumió un carácter algo distinto que el de Austin. El primero trató de coordinarlo con el behaviorismo lógico,[111] y el segundo con el psicoanálisis del grupo neopositivista de Cambridge.

John Wisdom desarrolló en sus recopilaciones de artículos *Otras conciencias* (1952) y *Filosofía y psicoanálisis* (1953) la idea de que dedi-

[110] El libro de G. A. Brutián, *La teoría del conocimiento de la semántica general*, Ereván, 1959, nos ofrece una crítica de la concepción de los "semánticos generales".

[111] Véase, por ejemplo, Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, Londres, 1949, y también la obra del mismo autor, *Dilemas. The Tarner Lectures*, 1953, Cambridge, 1960. Ryle se esfuerza por desterrar el vocablo "conciencia" del lenguaje corriente. Una crítica de las concepciones de Ryle puede verse en el libro de A. V. Beguiashvili, *El método de análisis en la filosofía burguesa contemporánea*, Tbilisi, 1960. El positivista lingüístico M. Laserowitz pretende construir un híbrido de positivismo lingüístico y lógico. (Véase: M. Laserowitz, *The Structure of Metaphysics*, Londres, 1955.)

carse a la filosofía denota una dolencia psíquica del sujeto. De por sí, la idea no es nueva. Korzybski la sustentó bajo la influencia de Freud. El teólogo protestante de Alemania occidental Scherey, hacia 1955, declaró esquizofrénica a la humanidad entera. El existencialista Jaspers buscó las raíces de la filosofía en el estado psicopático del individuo, y L. Wittgenstein dijo que "el filósofo trata los problemas como se trata una enfermedad", para proseguir su lucubración del siguiente modo: "La causa principal de las enfermedades filosóficas radica en lo unilateral de la dieta: la gente suele nutrir su intelecto tan sólo con ejemplos unilaterales",[112] cuando la "terapia" del pensamiento debiera consistir en desterrar semejante "unilateralidad" lingüística, es decir, la adhesión a cualquier lenguaje filosófico (a una filosofía determinada).

Partiendo de estas tesis, Wisdom concibió su teoría de la "terapia" antifilosófica, cuya esencia consiste en lo siguiente: los participantes en las discusiones filosóficas (se refiere a los filósofos burgueses) van convenciéndose más y más de la esterilidad de las mismas, e incluso hace tiempo que han dejado de creerse a sí mismos; precisamente este estado de incredulidad es el que caracteriza a los neuróticos, y los actos y los sentimientos del filósofo "concuerdan con sus palabras todavía menos que los actos y las palabras del neurótico"; para remediar tal situación no basta con depurar el lenguaje utilizado en las discusiones, pues "la interpretación meramente lingüística de los conflictos filosóficos es, a menudo, inadecuada";[113] el psicoanálisis debe sustituir al análisis lingüístico; para eliminar los "enigmas" y los "enredos" filosóficos, hay que suspender las discusiones filosóficas.

Llevado del pesimismo de los filósofos burgueses contemporáneos, Wisdom trasplantó estos sentimientos y este ambiente a la filosofía en general. En su artículo *La filosofía, la metafísica y el psicoanálisis,* tras invocar a Freud, sostiene que el agnosticimo es un acompañante peculiar del sentimiento de impotencia sexual, y el positivismo, que pretende encubrir las opiniones agnosticistas y hacerlas pasar por optimismo teórico-cognoscitivo, corresponde al temor neurótico a proclamar públicamente su impotencia. La única utilidad del positivismo —continúa el autor— consiste en haber demostrado una vez más la inutilidad y la esterilidad de la filosofía, incluida la propia. El único conocimiento que puede dar la filosofía es el esclarecer la fuente neurótica de las discusiones sobre el conocimiento. Wisdom declaró en 1944, en su artículo *Los dioses,* que la gravitación subconsciente hacia lo sobrenatural está perfectamente justificada y es inevitable: el sujeto, exhausto a causa de las divagaciones filosóficas, trata de encontrar refugio de las torturas neuróticas, y lo encuentra en el amor religioso. El amor a Dios es para el impotente espiritual un sucedáneo de su fracasado amor por la ciencia.

Spinoza y Hegel creían en las infinitas posibilidades del conocimiento humano. Les daban alas a los conceptos como "conocimiento" o "verdad". Wittgenstein y Wisdom ridiculizan toda esperanza de conocer la esencia de las cosas, la consideran indigna de una persona "ilustrada" que se

[112] L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations,* pág. 155. Compárese con la página 91.

[113] J. Wisdom, *Philosophy and Psycho-Analysis,* Oxford, 1953, págs. 174 y 181.

detiene, confusa, en la frontera de lo "místico", situado más allá del idioma. Por más que los positivistas lingüísticos nieguen su lazo de familia con el positivismo en general y con el neopositivismo en particular, no dejan de ser tan idealistas subjetivos como ellos.

Tampoco puede servir de justificación a los positivistas lingüísticos la circunstancia de haber desempeñado cierto papel fecundo al llamar la atención sobre los problemas del "significado" y del contexto lingüístico, así como sobre el problema general de la influencia del lenguaje en el pensamiento. De igual modo, tampoco pudieron salvar la doctrina de los positivistas lógicos las investigaciones propiamente lógicas llevadas a cabo por algunos de sus representantes, con evidente utilidad para la ciencia: el análisis de la problemática de las definiciones descriptivas (Russell), las condiciones de la veracidad de las proposiciones (Popper), las de los conceptos básicos de la semántica lógica (Carnap), etc. Como la problemática de la semántica lógica inducía a reconocer la existencia de objetos extralingüísticos, en las ideas de Carnap surgieron, durante los últimos. veinte años de su actividad, algunos destellos de materialismo naturalista. Pero estos brotes permanecían eclécticamente unidos a la línea general positivista de su ideología filosófica. Por otra parte, los desvelos neopositivistas desempeñaron cierto papel objetivamente fructífero al aguzar la atención sobre el problema de la exactitud de la terminología filosófica y al aportar nuevos argumentos que demostraban la insolvencia de las especulaciones de muchos filósofos burgueses.

Es también muy ilustrativo el fracaso de la escuela física de Copenhague, que fue durante mucho tiempo una especie de filial del neopositivismo. El principio de observabilidad de Heinsenberg, la reducción de las micropartículas a construcciones de datos sensoriales, defendidas por Jordan y los intentos de Reinchenbach de utilizar la lógica polivalente para hacer una interpretación positivista de la mecánica cuántica, se vinieron por tierra igual que las especulaciones acerca del principio de la correlación de las inconcreciones y de la teoría de la relatividad. Muchos de los antiguos integrantes de esta escuela se ven hoy obligados a reconocer la existencia de la realidad objetiva.

El lamentable fin del neopositivismo y la crisis de esta corriente son tan naturales y tan inevitables como el callejón sin salida en que se encuentra el pensamiento filosófico burgués en general. Pero en la lucha contra el materialismo dialéctico e histórico, los sistemas filosóficos burgueses existentes hoy día se dedican a recoger los escombros de la doctrina del neopositivismo, que se desmorona. Los neotomistas aprovechan ciertos conceptos y procedimientos descriptivos de los fenómenos, que fueron elaborados por el neopositivismo. También los existencialistas utilizan de buena gana la interpretación positivista de las ciencias naturales. El neopositivismo constituye uno de los medios filosóficos de la burguesía contemporánea en su lucha contra las fuerzas del progreso, de la democracia y del comunismo.

Corrientes "realistas".

En la moderna sociedad burguesa, numerosos políticos, sociólogos, economistas, etc., es decir, todo el mundo, quizá con la única excepción de los autores de tratados de estética y de los dibujantes de figurines, se denominan "realistas". Por lo que concierne a la filosofía burguesa contemporánea, es "eminentemente realista" al decir de sus glorificadores. Los existencialistas pretenden estar dentro del "realismo", por cuanto parten de la idea de la existencia; el neotomismo también se llama realista, pues se apoya en el "realismo de los conceptos", y así sucesivamente. Pero hay corrientes filosóficas en cuya denominación figura directa o indirectamente el término "realismo": el neorrealismo, la ontología crítica, el realismo crítico, el naturalismo...

Para poner al desnudo la afirmación de los partidarios de Mach respecto a su conformidad con el "realismo ingenuo", Lenin replicó que el realismo "ingenuo" era, en esencia, una ideología materialista espontánea que el hombre concebía en el proceso de su actividad práctica, al margen de la filosofía. Los filósofos burgueses que en nuestros días se llaman "realistas", pretenden, por el contrario, oponer el "realismo" al materialismo o, al menos, delimitar, en principio, el uno del otro. Y esto demuestra que el "realismo", aunque polemice no sólo con el materialismo, sino también, formalmente, con algunas ramas del idealismo, constituye, en última instancia, una peculiar variedad del idealismo.

El "realismo" filosófico moderno, aunque conviene con el materialismo en que existe un mundo exterior independiente del hombre, niega su materialidad o enfoca lo material tan sólo como un "estrato" del ser objetivo. "El realista debe seguir siendo también idealista: a diferencia del materialismo, reconoce plenamente el positivismo, la realidad del espíritu y de sus ideas", escribe el católico austriaco I. Fischl, historiador de la filosofía.[114] Y, en verdad, lleva razón: la mayoría de los filósofos "realistas" burgueses contemporáneos interpreta, de una manera o de otra, la "realidad del espíritu" como su independencia respecto del hombre y de la humanidad. Pero ello es precisamente idealismo objetivo, del cual no hay más que un paso a la ideología religiosa.

Sin embargo, el reconocimiento de la realidad objetiva independiente de la conciencia humana, si va acompañado de la negación de lo sobrenatural y de lo divino, conduce inevitablemente al materialismo. Algunos representantes del "realismo" actual se han colocado en este camino, bien es cierto que con mucha inconsecuencia. Por eso es tan contradictorio el papel de las corrientes filosóficas "realistas" en la lucha ideológica que se desarrolla en nuestros tiempos.

Este carácter contradictorio y esta inconsecuencia del "realismo" filosófico repercute en su actitud hacia la ciencia. A diferencia del irracionalismo existencialista o del dogmatismo religioso tomista, el "realismo" se orienta hacia las ciencias naturales, hacia la lógica y las matemáticas. El "realismo" rechaza también la tendencia "antimetafísica" del neopositivismo, que descarta la posibilidad de una doctrina filosófica sobre el ser,

[114] I. Fischl, *Geschichte der Philosophie*, Bd. V, Graz-Wien-Köln, 1954, pág. 4.

y preconiza la ontología ("metafísica") como base de la teoría del conocimiento y de las ciencias naturales. Esto le granjea al "realismo" la simpatía de ciertos sectores de la burguesía y de la intelectualidad técnica y científica.

Pero el "realismo" no reconoce a la filosofía una función tan esencial como la síntesis de los progresos de las ciencias naturales. A su entender, la filosofía está llamada tan sólo a establecer los límites de la ciencia y a demostrar que ésta debe dejar abiertas las últimas "interrogantes metafísicas" (A. Wenzl); la filosofía ha de elaborar aquellos conceptos primarios que permitan interpretar todos los elementos de nuestra experiencia y, con ello, fundir la religión y la ciencia en "un solo esquema racional del pensamiento" (A. Whitehead). Los "realistas" estiman que la tarea de la filosofía es "el análisis de las categorías del ser", que comienza "precisamente donde la ciencia empírica muestra sus lagunas" (N. Hartmann). De ahí que el conocimiento filosófico basado en la intuición, "en la experiencia directa" del ser, en la fe, sea considerado por los idealistas como totalmente distinto del conocimiento científico. "Mis efusiones —escribía, por ejemplo, el «realista crítico» Jorge Santayana— no deben estimarse como una aportación a la ciencia, sino como una declaración de fe." [115]

Por tanto, también en este sentido, el "realismo" contemporáneo resulta enemigo del materialismo, que se basa en la ciencia y se desarrolla mediante la síntesis de los adelantos de la ciencia. El materialismo sostiene que conocer el mundo es conocer las formas del movimiento de la materia y que no existe ninguna realidad que sea trascendente respecto de la materia. El "realismo" contemporáneo, al manifestarse como filosofía especulativa, constituye, en puridad, un anacronismo, lo cual repercute directamente en su planteamiento y en su "solución" de los problemas fundamentales de la filosofía. Muy pocos representantes del "realismo" encuentran salida del callejón religioso-idealista, y pasan a profesar un materialismo que, como regla general, es muy inconsecuente.

Dentro del "realismo" filosófico contemporáneo se observan varias tendencias. Mientras el neorrealismo y la "ontología crítica" sostienen que los objetos del mundo exterior son aprehendidos directamente por nuestros sentidos y, en consecuencia, nuestro conocimiento de dichos objetos se basa en la evidencia inmediata, el "realismo" crítico (y también el "naturalismo") afirma que nuestro conocimiento es siempre de carácter mediato: los objetos se nos ofrecen mediante las "esencias", los "datos sensoriales", etcétera.

El neorrealismo de los años 1920 a 1950. El neorrealismo, como tendencia independiente, nació a fines del siglo XIX en Austria y en Alemania (A. Meinong, A. Heffler, O. Kraus, K. Stumpf), y a comienzos del siglo XX se extendió a Inglaterra (Moore, Alexander, Nannes), a los Estados Unidos (Perry, Montague, Spaulding y otros) [116] y a Rusia (F. F. Berezhkov,

[115] J. Santayana, *Apologia pro mente sua. "The philosophy of George Santayana"*, Nueva York, 1951, págs. 589-590.

[116] Véase nuestra HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, tomo V, ed. esp., págs. 614-617, y también la obra de A. S. Bogomólov, *La filosofía del neorrealismo angloamericano*, Moscú, 1962.

etcétera). Existió relativamente poco tiempo como escuela filosófica única, aunque ejerció considerable influjo en la filosofía burguesa. Bajo su acción surgió la fenomenología de Husserl y, posteriormente, la "ontología crítica". En Inglaterra y en los Estados Unidos, el neorrealismo contribuyó a la fundación del neopositivismo, particularmente a la de la escuela del "análisis lingüístico".

Mientras la doctrina gnoseológica del neorrealismo perdió con bastante rapidez su ascendiente, la "cosmología" neorrealista sigue manteniéndolo. La interpretación idealista del proceso del desarrollo por el neorrealismo aparece al principio en la forma de teoría de la "evolución emergente" (Alexander y Morgan), y luego en la forma de la "filosofía del proceso", de Whitehead y en la del "holismo", de Smuts.

Alfred Whitehead, eminente matemático y lógico inglés, que, en colaboración con Russell, escribió la famosa obra *Principios de matemáticas* (1910-1913), fue abandonando poco a poco, durante los años veinte, las matemáticas para dedicarse a la filosofía. Al principio le atrajeron las cuestiones teóricas generales de la "filosofía de la ciencia", tendentes a superar la crisis de los fundamentos filosóficos de las ciencias naturales, que se produjo a comienzos de siglo. Posteriormente, se trasladó a los Estados Unidos, en 1924, y fue nombrado profesor de filosofía de la Universidad de Harvard. Whitehead elaboró el sistema de la "cosmología" neorrealista, en un intento de esclarecer la esencia del proceso universal.

Whitehead no llegó a comprender la esencia metodológica ni las premisas filosóficas de la crisis de la física. Los novísimos descubrimientos físicos encontraron en él una interpretación idealista. Si los conceptos básicos de la ciencia del pasado habían sido el espacio, el tiempo y la materia, ahora, a juicio de Whitehead, tales conceptos no eran ya válidos, pues en ellos no podía expresarse el cambio. Esto no había de ser entendido como una redistribución de la materia en el espacio en diversos períodos de tiempo. Por tal razón, era imprescindible desechar el concepto de "materia" sustituyéndolo por el concepto de "organismo". La ciencia —escribía Whitehead— "pasa a ser el estudio de los organismos. La biología representa el estudio de los organismos mayores, mientras que la física se ocupa de estudiar los menores".[117]

Si, en el siglo XVIII, el materialismo mecanicista reducía lo vivo y orgánico a una estructura mecánica, el "organicismo" neorrealista reducía lo inorgánico a lo biológico, lo muerto a lo vivo.

Pero el "organismo" no es más que el punto de arranque de la interpretación idealista de los conceptos fundamentales de las ciencias naturales. Whitehead trató de reformar el propio concepto de "organismo", pues por su contenido científico no era utilizable para el idealismo. En el lugar de la materia, del espacio y del tiempo, "trinidad materialista" que sólo representaba una abstracción a juicio de Whitehead, éste colocaba los conceptos "acontecimientos" y "objetos". Tal sustitución tenía un doble sentido. En primer lugar, Whitehead consideraba que esos dos conceptos eran los más cercanos a la "experiencia concreta" del hombre, y

[117] A. W. Whitehead, *Science and the Modern World*, Nueva York, 1958, página 105.

que procedían directamente de ella. En relación con esto, la naturaleza, compuesta de "acontecimientos", era equiparada a la "experiencia": "Nuestra experiencia del mundo-fenómeno es la propia naturaleza." Esta interpretación idealista de la naturaleza condena al fracaso toda la "filosofía de la ciencia", de Whitehead. En segundo lugar, el autor, al introducir estos conceptos, pretendía demostrar que "la naturaleza es un proceso". Los "acontecimientos", como elementos de la naturaleza, eran partes integrantes, efímeras y únicas, de los procesos naturales, partes no susceptibles ni de conocer ni de prever; eran elementos "de la experiencia directa". Entre ellos se catalogaban datos sensibles, como, por ejemplo, el color de un determinado matiz y los elementos de la experiencia diaria percibidos por nosotros. Pero el conocimiento científico de lo general presupone la existencia de "objetos", es decir, de elementos de la continuidad de la naturaleza: átomos, electrones, etc. Dicho de otro modo, el concepto "objeto" expresaba una continuidad cualitativa, y el "acontecimiento" expresaba alterabilidad y fluidez de los fenómenos.

Whitehead hacía hincapié en la independencia de la naturaleza respecto de la conciencia humana. "La naturaleza —escribía— es lo que observamos en la percepción mediante los sentidos. En esta percepción sensible tomamos conocimiento con algo que no es el pensamiento..." [118] Sin embargo, la idea de Whitehead sobre la percepción sensorial no rebasa los límites de la interpretación neorrealista del objeto del conocimiento como una conciencia "directamente dada".

Por otra parte, en sus obras relativas a la "filosofía de la ciencia" (*Investigación de los principios del conocimiento natural*, 1919; *El concepto de la naturaleza*, 1920; *El principio de la relatividad*, 1922), Whitehead pretendió presentarse como partidario de la filosofía de la "neutralidad", la cual, a su entender, no se interesa por el problema fundamental de la filosofía. Pero en trabajos posteriores, a partir de *La ciencia y el mundo moderno* (1925), comenzó a aparecer en primer plano su concepción idealista. Los "acontecimientos", llamados desde entonces "esencias reales", son interpretados como "elementos de la experiencia", independientes de la conciencia humana y, en última instancia, divinos, y los "objetos" como universales, como conceptos generales que, en conjunto, forman "el reino ideal de los objetos eternos", aislados del hombre pensante y convertidos en "cosas" independientes, semejantes —como reconoce el propio Whitehead— a las "ideas" platonianas. Por su *status* ontológico, constituyen "posibilidades puras", que se convierten en realidad mediante el "ingreso" en las correspondientes "esencias reales".

Whitehead entiende todo el proceso universal como una experiencia de la "suprema esencia real", equivalente a Dios, cuya "naturaleza primaria" es el conjunto de las posibilidades puras, de los "objetos eternos", el cual genera la naturaleza "derivada", es decir, el mundo físico, el conjunto de los "acontecimientos reales". Esa es la cosmología especulativa de Whitehead: todo lo real y todo lo posible no pasa de ser una experiencia divina. La naturaleza dimana de Dios y a él se reintegra. El cosmos representa una "aventura" de los objetos eternos (conceptos generales) en

[118] A. W. Whitehead, *The Concept of Nature*, Cambridge, 1957, pág. 3.

el mundo del espacio y del tiempo, y la historia de la sociedad es una "aventura de las ideas", una "acción de determinadas ideas que suscitan el lento avance de la humanidad hacia la civilización".[110]

La evolución del ideario filosófico de Whitehead —de la "filosofía de la ciencia" a la "cosmología especulativa"— marca el desarrollo lógico de los elementos idealistas del neorrealismo hacia el idealismo objetivo y la religión.[120]

Ultimamente han escrito obras saturadas del mismo espíritu de la filosofía de Whitehead, entre otros, Lawrence, Johnson, Leclerc, Love, Hartshorn y Mays.

Uno de los más notorios representantes de la "cosmología" neorrealista es el filósofo y político sudafricano Smuts. La concepción evolucionista del desarrollo, que tomó cuerpo en el siglo XIX, debe ser, según él, reemplazada por una "evolución creadora" interpretada en el espíritu de la concepción idealista del "holismo" (del griego *holos*, conjunto). La evolución es definida por Smuts como una sucesión de "estructuras de conjunto" determinada por la acción de un "factor de conjunto", misterioso e inaccesible: el "holismo". El propio Smuts escribe que al promover el "factor de conjunto" como principio de la explicación, "avanzamos por un mundo de misterio... Lo hemos seguido hasta su propia fuente, que reside en el holismo... Más allá de esta fuente final, la explicación no puede ir".[121] A juicio de Smuts, la materia representa una determinada distribución de la energía en el campo espacio-tiempo, "una energía estructural concentrada, una energía estereotipada en la estructura".

El principio del "holismo" de Smuts ha ejercido influencia sobre la filosofía y las ciencias naturales burguesas de nuestros días, particularmente sobre la biología. Por ejemplo, los biólogos A. Meyer-Abich y O. Feuerabend (Alemania occidental) y otros emplean en vasta escala las ideas del holismo, particularmente el concepto místico de "campo" como portador inmaterial de propiedades orgánicas, de conjunto.

La ontología crítica. Durante los años 1920 a 1950, la filosofía neorrealista asume en Alemania la forma de "ontología crítica". Su fundador, N. Hartmann, inicia su primera obra, *Fundamentos de la metafísica del conocimiento* (1921), del siguiente modo: "Las investigaciones que van a continuación parten de la idea de que el conocimiento no es la creación o la producción de un objeto, como pretenden mostrarnos el idealismo antiguo y el idealismo nuevo, sino la aprehensión de algo que está presente antes de cualquier clase de conocimiento y que es independiente de él." [122]

Esta tesis suena a materialismo; pero el modo cómo Hartmann entiende el conocimiento, cómo basa la realidad del objeto que se enfrenta

110 A. W. Whitehead, *Adventures of ideas*, Nueva York, 1958, pág. 7.

120 En el libro de G. Frenkel, *Las desventuras de las ideas. Crítica de la filosofía de Whitehead*, puede verse un análisis marxista de las opiniones de este autor. (Moscú, 1959.)

121 J. C. Smuts, *Holism and evolution*, Londres, 1936, pág. 119.

122 N. Hartmann, *Grundzuge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlín-Leipzig, 1925, pág. 1.

al hombre y cómo caracteriza a su naturaleza demuestra que la filosofía de Hartmann se desarrolla en la misma dirección que el concepto neorrealista de Whitehead. La única diferencia estriba en que Hartmann pasa por alto el delicado problema de la existencia de Dios, rechazando, de una parte, las "pruebas" de tal existencia, y especialmente las "pruebas" morales, y, de otra, aseverando que "la realidad tiene lugar suficiente para el espíritu y la materia, para el mundo y para Dios".[123]

Prácticamente —dice Hartmann— nadie duda de la existencia del mundo exterior. Pero se requiere, además, una justificación teórica de la misma. En primer término, la realidad de objetos existentes fuera de nosotros está avalada por: *1)* la índole trascendente de nuestro acto cognoscitivo, durante el cual, el "ser en sí" penetra en la conciencia, pero, aunque se transforma en parte integrante de ella, conserva su autonomía respecto del acto cognoscitivo; *2)* la índole trascendente de los actos emocionales, en primer lugar de las experiencias y de los sufrimientos que afectan a la propia vida del hombre, y *3)* el deseo, la voluntad, la acción y los actos del hombre, que también rebasan los límites de la conciencia para pasar a la realidad exterior.

De esta manera, Hartmann se aproxima a la idea de que la vida práctica del hombre demuestra la existencia de una realidad objetiva independiente de la conciencia. Pero de esta actividad práctica excluye la práctica material, dejando tan sólo "las referencias de la percepción" y la "referencia emotivo-trascendente", lo cual conduce a una interpretación idealista de la realidad objetiva. Esto se manifiesta con más relieve en la doctrina de las categorías que constituyen el fondo básico de la "ontología crítica". En la concepción de Hartmann, el ser consta de dos estratos o esferas fundamentales: la idealidad y la realidad. "Todo lo real en el tiempo y en el espacio es sólo una parte, pudiéramos decir la mitad, del mundo real, sus capas inferiores." [124]

La multiplicidad de las formas del ser crea, según Hartmann, una serie de grados: el objeto, la planta, el animal, el hombre, la sociedad. Estos estratos (lo inorgánico, lo orgánico, lo psíquico, lo espiritual) están formados por diversas categorías que les hacen distintos al uno del otro. Pero todos ellos poseen, asimismo, algunas categorías comunes: el sustrato y la relación, la forma y la materia, lo uno y lo diverso, la discontinuidad y la continuidad, la concordancia y la colisión, lo elemental y lo estructural, lo interno y lo externo, la posibilidad y la realidad, etcétera.

Cada par de categorías —en opinión de Hartmann— no representa, sin embargo, una unidad dialéctica: son contrarios absolutos y estáticos. El tránsito de un estrato a otro tampoco constituye desarrollo; lo "nuevo" es totalmente autónomo respecto de lo inferior. Los estratos inferiores no le aportan sino "materia". Bien vistas las cosas, aquí se escamotea el propio problema del desarrollo. Cierto que Hartmann, a diferencia de Whitehead, excluye de la evolución a Dios y rechaza la teología, oponiéndole las "leyes de la dependencia" de lo superior respecto de lo inferior. Sin embargo, esta peculiaridad antiteológica de su doctrina es

[123] N. Hartmann, *Zum Problem der Realitatsgegebenheit*, Berlín, 1931, pág. 89.
[124] *Sistematische Philosophie*, hrsg. von N. Hartmann, Berlín, 1942, pág. 218.

desechada por sus continuadores. H. Jacobi, en su *Ontología general de la realidad* (tomo primero, 1925; tomo segundo, 1955) enfoca el espacio y el tiempo como base de la materia, y considera a Dios como sustancia "verdadera", desvinculada del tiempo y creadora de todo. "La ontología crítica" se convierte, interpretada por él, en "ontología teológica".[125]

El "realismo crítico". Esta corriente de la filosofía idealista, que pretende eliminar la "falta de espíritu crítico" de otras doctrinas "realistas", está muy de moda en Occidente. El "realismo crítico" nació a fines del siglo pasado en Alemania y en Austria, y se extendió a los Estados Unidos y a Inglaterra en los años veinte de nuestro siglo.

El "realismo crítico" alemán tiene su origen en el neokantiano Riehl y en O. Külpe. Sus seguidores —Messer, Becher, Stehring, Pfordten y otros— constituyeron un grupo no muy influyente, pero bastante conocido en los círculos académicos. Muchos de ellos se ocuparon también de psicología y de pedagogía.

Al igual que el neokantismo, el "realismo crítico" se inspira en la tesis subjetiva idealista de que el objeto directo del conocimiento radica en el estado de nuestra conciencia, de nuestras sensaciones y de nuestra percepción. Pero, contrariamente al idealismo subjetivo, los "realistas críticos" hacen hincapié en que fuera de nuestra conciencia hay un objeto, independiente de ella, que actúa como causa de nuestras sensaciones. De ahí que, a su entender, no sólo la existencia, sino también la esencia del objeto del conocimiento haya de ser, pese a la tesis de Kant conocida en cierto grado. Es más: el desarrollo de nuestras facultades cognoscitivas conduce a un conocimiento más adecuado del cundo exterior.

El "realismo crítico" explica la objetividad del mundo exterior partiendo de la diferencia existente entre la percepción, de una parte, y la memoria y la fantasía, de otra; la primera no puede ser modificada libremente, y con ello indica la realidad en que se basa. Sin embargo, como el reconocimiento de la objetividad de la realidad no se relaciona con la práctica, y el conocimiento no se enfoca como un reflejo del mundo exterior, el "realismo crítico" conserva una parte considerable de agnosticismo. Considera que los hombres admiten la existencia del mundo exterior tan sólo como resultado de especulaciones mentales, y nuestro conocimiento no es más que una imagen simbólica.

Al mismo tiempo, el "realismo crítico", como todos los "realismos" de la filosofía idealista, niega la unidad material del mundo, con lo cual se deslinda del materialismo. Reconoce la realidad del espíritu en el sentido de su independencia respecto de la conciencia individual humana, con todas las conclusiones idealistas, y, a renglón seguido, religiosas, que de aquí se desprenden. Esto es particularmente característico en el "psicovitalista" Becher y en su discípulo A. Wenzl, la figura más influyente del "realismo crítico" en Alemania occidental.

En *La filosofía como camino de las fronteras de la ciencia a las de la religión* (1939), Wenzl pretende superar el materialismo y el idealismo. Contra el primero arremete tildándolo de teoría dimanante de lo casual;

[125] Un análisis de la "ontología crítica" se contiene en la obra del marxista alemán E. Albrecht *Beitrage zur Erkenntnistheorie und das Verhaltnis von Sprache und Denken*, Halle, 1959, cap. V.

y al idealismo le reprocha el reducir la multiformidad de la realidad a nuestros medios de representación. Desde el punto de vista de Wenzl habría que admitir, de una parte, la multiestraticidad del mundo y, de otra, su ordenación y su congruencia. La realidad —afirma el autor— crea una serie de escalones (lo material, lo animado, la psique, el espíritu), que poseen categorías propias y leyes específicas. El análisis que Wenzl realiza de las relaciones entre los "estratos" arroja poca luz en comparación con lo que sostenía Hartmann. La única excepción es la idea de la congruencia, tomada por Wenzl como base del principio de los cambios de cuanto existe.

Con vistas a conciliar la ciencia y la religión, Wenzl procura apoyarse en las ciencias naturales del siglo XX, que resaltan la actividad de la materia. Los cuerpos son "portadores de energía", dice. Esta actividad se manifiesta con mayor relieve en el mundo orgánico y espiritual. "*El principio del mundo es la realización del espíritu* —escribe Wenzl—. *En la esencia del espíritu alienta la aspiración a realizar todas las posibilidades como aspiración a realizar sólo aquello que posee valor. Al portador de esta aspiración le llamamos Dios, y toda otra cosa puede conducirnos al apartamiento de Dios.*" [126]

Con semejante concepción del mundo, Wenzl pintó un cuadro teleológico y religioso-idealista: Dios creó el mundo porque deseaba realizar "lo que posee valor".

A comienzos del siglo XX, las ideas del realismo "crítico" penetraron en Inglaterra. Sus primeros propagadores fueron Simon Laurie, Andrew Seth (Pringle-Pattison) y Robert Adamson. Entre 1920 y 1940, el "realismo crítico" inglés tenía como representante máximo a George Davis, que mantuvo una larga polémica con los neorrealistas Alexander, Moore y Nannes sobre la índole de los "datos sensoriales" y su función en el conocimiento. Hicks trató de eliminar las dificultades con que tropezaba la teoría del conocimiento directo, asegurando que el acto cognoscitivo no contenía dos elementos (la conciencia y el objeto), sino tres: el objeto, la cualidad y la percepción. El objeto estimulaba la percepción con la conciencia de la cualidad; esta última, sin embargo, no tenía existencia independiente, por ser tan sólo fruto de la colaboración del objeto y la conciencia.

En 1920 se publicó *Ensayos de realismo crítico* —a modo de manifiesto de esta tendencia—, escritos por J. Santayana, R. Sellars, A. Lovejoy, J. Pratt, A. Rogers y Ch. Strong. Aunque coincidieran en los problemas generales de la teoría del conocimiento, los representantes del "realismo crítico" diferían en cuanto a la solución de los problemas de la ontología. Santayana, Strong y Drake postulaban el idealismo abierto, mientras que Sellars se inclinaba hacia el materialismo.

En lo tocante a la teoría del conocimiento, los "realistas críticos" tomaban como punto de partida la tesis de la imposibilidad del conocimiento directo de los objetos. Cierto que en ocasiones subrayaban que los objetos físicos y su comprensión se diferenciaban bastante de la incognoscible "cosa en sí" de Kant. Los objetos físicos "existen en el mismo mundo

[126] A. Wenzl, *Wissenschaft und Weltanschauung*, Leipzig, 1949, pág. 391.

que nosotros, influyen en nosotros sin cesar y experimentan nuestra influencia mediante nexos causales reales".[127] Pero como los objetos reales no son accesibles al hombre directamente, y el sujeto que conoce se ve siempre limitado por los "datos" y las "esencias", "la índole final de la realidad... no puede ser revelada".[128] En resumen, el "realismo crítico" queda prisionero del agnosticismo.

Pero ¿qué es, en la práctica, la "esencia", y qué es la conciencia "directamente dada"? Es el sentido hipostático de la conciencia, abstraído del proceso cognoscitivo, la esencia de los objetos reales apartada de la existencia de los mismos. Santayana, Drake, Strong y Rogers estiman que la esencia se halla fuera del tiempo y del espacio. Sellars y Lovejoy, deseosos de eludir el idealismo en que cayeron Santayana y otros, entienden la "esencia" como una reacción congruente, fisiológica y psíquica del organismo a las excitaciones externas.

Jorge Santayana expuso su ideario filosófico en *Escepticismo y fe animal* (1923) y en *Los reinos del ser* (1927-1940). Santayana comienza por el escepticismo: debemos dudar de todo lo que se pueda, incluso de que "yo pienso". Lo único que está fuera de duda es nuestra percepción de determinadas "esencias" o datos directos de la conciencia. Por ejemplo, mirando a la Luna, un hombre ve en ella un fuego celeste; otro, media luna; un tercero, una diosa virginal; un cuarto, un satélite opaco de la Tierra, que refleja la luz del Sol con una parte de su superficie. Todo ello son "esencias", datos directos de la conciencia y, al mismo tiempo, símbolos de un objeto real. Las esencias se aíslan de la conciencia, dentro de cuyos límites es donde únicamente pueden existir, y de las cosas del mundo exterior, imágenes del cual son.

Después de dar a la "esencia" un carácter ontológico, Santayana crea la teoría de la primacía del "reino de las esencias" como "realidad suprema y exclusiva". Es el reino de las formas en que se envuelven las cosas físicas y que "son más claras, más interesantes y hermosas que su sustancia o sus causas".

A diferencia de las "esencias", el "reino de la materia" —según Santayana— no se descubre por intuición; es un objeto de "fe animal", como la del perro que se adueña del hueso que le han arrojado y lo defiende contra quienes lo rodean. Por consiguiente, Santayana, igual que Hartmann, proclama como criterio de la realidad la actitud práctica y emocional hacia ella, acentuando, sin embargo, el irracionalismo que ya se observa en Hartmann. Pero como Santayana traslada todas las cualidades del mundo material a la esfera de las "esencias", la materia será carente de toda cualidad y es incognoscible.

Pese a todo, Santayana se proclama "materialista", si bien hace constar: "Mi materialismo no es metafísico (en el viejo sentido de la palabra. *Red.)*. No pretendo llegar a saber lo que es la materia en sí... Espero a que los hombres de ciencia me digan qué es la materia y hasta qué punto pueden entenderla." [129]

Santayana define el tercer "reino", el "reino de la verdad", como "un

[127] *Essays in Critical Realism*, Nueva York, 1941, pág. 110.
[128] Ibídem, pág. 104.
[129] J. Santayana, *Scepticism and Animal Faith*, Nueva York, 1955, págs. 7-8.

fragmento del reino de las esencias que ha podido ser ilustrado en la existencia".[130] De reflejo acertado de la realidad, la verdad se convierte en una parte de ella. Por último, el "reino del espíritu" es la "intelectualidad en acción". El espíritu "transforma la esencia en fenómenos, y las cosas en objetos de fe".[131] Es "un raudal de sensaciones, de pasiones y de ideas, que se enciende y se apaga constantemente, a la luz de la conciencia",[132] un cierto principio cósmico cuyas manifestaciones son la actividad consciente del individuo y de la humanidad.

Al separar el objeto a conocer del sujeto que conoce, y enfrentar el conocimiento intuitivo y directo de las "esencias" al conocimiento simbólico y, en última instancia, al conocimiento poético y mitológico de los objetos reales, Santayana se desliza hacia el irracionalismo: todo conocimiento es "desde su propio comienzo, arbitrario, poético y, si lo queréis, anormal".

El sistema filosófico de Santayana tiene por coronación la "moral estética", que predica la renuncia a los intereses terrenales, a los sufrimientos y a las necesidades humanas, y la utopía reaccionaria del "orden racional" de la sociedad, dirigida por "la crema espiritual".[133]

Con pequeñas variantes, el mismo camino idealista es el que recorren Ch. Strong y D. Drake. J. Pratt va más allá: desarrolla la concepción de un "realismo personal" rayano en el personalismo; y lo mismo hace Rogers, que hacia 1930 se adhirió, junto con Pratt, al "realismo religioso".

Lovejoy sigue una dirección distinta. Partiendo del "temporalismo objetivo", nombre que da a su concepción, es decir, del reconocimiento de la objetividad de los procesos operados en el tiempo, somete a una crítica dura y convincente el idealismo subjetivo. Lovejoy rechaza el indeterminismo y la interpretación idealista del surgimiento de lo nuevo postulada por Alexander, Whitehead y Driesch; y considera que el surgimiento de lo nuevo es "la formación de integraciones especiales de materia y (o) energía", es decir, un proceso objetivo, material. Aún más allá que él, en dirección al materialismo, llega R. Sellars, cuyas opiniones serán objeto de examen en el siguiente apartado.

Corrientes "naturalistas".

"Naturalismo" es una denominación a la que muchos filósofos americanos de las más distintas tendencias recurren de buen grado para designar su filosofía: los pragmatistas Dewey, S. Hook y Lewis; los "realistas críticos" Santayana, Strong, Drake y Sellars; el idealista objetivo Woodbridge; Cohen y Nagel, todos ellos se denominan naturalistas.

Suele creerse que todos los "naturalistas" coinciden en que la naturaleza es la única realidad y que de la filosofía se debe excluir toda invocación a lo sobrenatural. Pero, sin embargo, incluso este plantea-

130 J. Santayana, *Realms of Being*, Nueva York, 1942, pág. 15.
131 Ibídem, *Scepticism and Animal Faith*, pág. 274.
132 Ibídem, *Realms of Being*, págs. X-XI.
133 N. S. Yúlina hace una crítica de las concepciones de Santayana en su artículo, "La filosofía de J. Santayana y el «realismo» norteamericano", publicado en *El idealismo objetivo contemporáneo*, Moscú, 1963.

miento del problema no descartaría el idealismo: es sabido que también el pragmatismo reconoce la "naturaleza" como única realidad, pero la identifica con la "experiencia", es decir, predica el idealismo subjetivo.

No obstante, hay entre los "naturalistas" muchos que toman muy en serio los puntos de partida materialistas. Un ejemplo de ello es R. W. Sellars. Inició sus actividades filosóficas como "realista crítico", y publicó ya en 1916 una obra titulada *El realismo crítico,* pero hacia 1925 pasó a las posiciones del "naturalismo evolutivo" (o "realismo físico"). A diferencia de Santayana, que acabó negando totalmente la cognoscibilidad del mundo y proclamando que el reconocimiento de la realidad objetiva, independiente del sujeto, es ni más ni menos que "fe animal", Sellars, ya en sus *Ensayos de realismo crítico,* subrayó que el contenido del conocimiento humano era la propia realidad, la "materia formada", incorporó a la teoría del conocimiento la práctica como criterio de la realidad del mundo exterior: "No somos solamente observadores, sino también actores. En el acto gnoseológico... nos limitamos al postulado de la existencia que se prolonga. Reconocemos, asimismo, que el saber no sustituye al ser... Todo este curso del pensamiento es corroborado por nuestra convicción práctica de que podemos formar las cosas y darles un aspecto distinto." [134]

Cuando, en la década del cuarenta, Sellars conoció la crítica del agnosticismo y del idealismo realizada por Marx, Engels y Lenin, se manifestó inmediatamente de acuerdo con la gnoseología del materialismo dialéctico.[135] Por supuesto, no se le puede catalogar entre los materialistas dialécticos. Hasta hoy día se atiene a una interpretación individualista y estrecha de la práctica como actividad del individuo aislado, "del artista o del artesano", pero no como la actividad social laboral de la humanidad.

Sellars llama a su filosofía naturalismo para diferenciarla del mecanicismo, al cual considera como una forma caduca y primitiva del materialismo. Al evolucionismo idealista de Whitehead y de Alexander opone la doctrina de la naturaleza como autodesarrollo de la materia. Sin embargo, llevado de su estrecha comprensión de la dialéctica, a la que sólo atribuye "dinamismo", interpretándola como teoría del movimiento, prescinde de la teoría de las leyes del desarrollo de la naturaleza y de la sociedad elaboradas por el materialismo dialéctico, y, estableciendo un vínculo de la dialéctica ("dinamismo") sólo con la ontología, queda en posiciones metafísicas en lo tocante a la teoría del conocimiento.

Y, sin embargo, el naturalismo de Sellars representa un fenómeno significativo dentro de la filosofía americana moderna. Su artículo *Tres escalones del materialismo,* publicado en la revista soviética *Problemas de filosofía,* demuestra que el autor interpreta el conocimiento, en lo fundamental, como reflejo de la realidad objetiva. "De aquí saco la conclusión —escribe— de que Engels y Lenin llevaban plena razón al considerar las sensaciones, en cierto sentido, como reflejos de las cosas externas, y también la de que el fenomenalismo y el idealismo se equivocaban al convertir las sensaciones en objetivo final (del conocimiento)."

[134] *The Journal of Philosophy*, 1943, núm. 8, págs. 204-205.

[135] Véase *Philosophy and Phenomenological Research,* vol. 5, núm. 2, Nueva York, 1944, págs. 164-165.

El materialismo es una doctrina que "sirve de base y de procedimiento para establecer un vínculo indisoluble entre la filosofía y la ciencia".[136] He aquí la última palabra de este ilustre filósofo norteamericano.

Otro representante típico del naturalismo estadounidense es Ernest Nagel, quien da a su filosofía el nombre de "naturalismo contextual". Escribe: "Esta filosofía es materialista por considerar que el vínculo causal existe tan sólo entre cuerpos materiales diferentemente organizados, y rechaza la conocida suposición de que las formas puras, o sustancias espirituales incorpóreas, pueden encauzar la marcha de los acontecimientos." [137]

Sin embargo, al abordar la teoría de la lógica y del método científico, contenido fundamental de sus indagaciones filosóficas, Nagel une sin sentido crítico las tesis materialistas de la ontología con la interpretación idealista del método de la ciencia. Nagel escribió, por ejemplo, que "*en el orden de la existencia*, la naturaleza es primaria respecto de cualquier conjunto de principios que formulemos y respecto de cualquier observación que hagamos tratando de esclarecer la estructura cognoscible del objeto".[138] Pero los principios de la lógica y de las matemáticas, a juicio de Nagel, no guardan la menor relación con el ser. De acuerdo con su concepción, las leyes lógicas son "principios que explican el simbolismo o el idioma", cuyo criterio es "el relativo éxito del sistema de la lógica" en las investigaciones científicas y en la "formulación de los ideales humanos". Pero ésta es una posición errónea, formalista, cercana a las concepciones subjetivistas-idealistas del neopositivismo y del pragmatismo.

Nagel se esfuerza por ocupar una posición "neutra" en la lucha ideológica actual, y se manifiesta tanto contra el misticismo filosófico y religioso como contra el materialismo dialéctico. Pone en tela de juicio la posibilidad de mantener los ideales del liberalismo burgués en la sociedad capitalista contemporánea, y habla de la inevitabilidad "de una trágica interpretación del destino del hombre". Al decir esto, se basa en la negación por el naturalismo de la idea de Dios y de la vida ultraterrena y en la tesis de que "los que han permanecido fieles a los ideales de la razón científica se han visto impotentes para contener el curso tumultuoso de los acontecimientos y la rebelión contra la razón".[139] A Nagel sólo le quedan muy tímidas esperanzas de que siquiera sean algunos de los innumerables sufrimientos humanos se eliminen merced a la aplicación de un "método científico" en la vida política.

Goza de bastante influencia en los Estados Unidos un grupo de filósofos "naturalistas" que se formó en torno a la recopilación *El naturalismo y el espíritu humano*, editada en 1944. En esta recopilación se publicaron, junto a escritos de naturalistas de tendencia materialista, obras de los pragmatistas Dewey y Sidney Hook, y se recuerdan, como a correligonarios, los nombres de Santayana y Woodbridge, los de los neorrealistas Perry y Montague, etc. Sin embargo, es significativo que en esta recopilación se defina al naturalismo como una filosofía empirista,

[136] *Voprosy filosofii* (Problemas de filosofía), 1962, núm. 8, págs. 134 y 139.
[137] *América*, 1962, núm. 68, pág. 32.
[138] E. Nagel, *Logic without Metaphysics*, Glencoe, Illinois, 1956, pág. 151.
[139] Ibídem, pág. 17.

que "considera todo cuanto existe o sucede como determinado... por factores causales en el sistema natural único y omnímodo de la naturaleza, por muy «espirituales» o congruentes, o racionales que resulten algunas de estas cosas en sus funciones y en su valor".[140]

Partiendo de estas posiciones, el director de la recopilación y autor del artículo *El criterio naturalista de la psique*, I. Krikorián, considera la psique como una función que se manifiesta en la "matriz de la vida", y la propia vida como una función que se revela en un determinado y complejo sistema físico-químico, pero que no es en modo alguno una esencia específica nueva. Los seres vivos y animados constan de los mismos elementos químicos que se encuentran en las relaciones complejas, todavía no descubiertas por la ciencia, pero que, a la postre, serán estudiadas.

Ciertamente, este criterio, materialista en el fondo, se complementa con una interpretación behaviorista de la psique y se desentiende plenamente de su origen social. Esta debilidad general de la filosofía naturalista se manifiesta con especial claridad en lo tocante a la religión. Los filósofos naturalistas, que enfocan la religión como "un hecho de la experiencia humana", no se preguntan nada acerca del origen y de la esencia de este hecho. Pero, rechazando la existencia de Dios como carente de corroboración empírica, se inclinan a reconocer cierta "necesidad religiosa" *(religious quest)* como "la obra inconclusa" del hombre sensible, que piensa libremente: algo por el estilo de la "idea regulativa" de Kant. "De este modo —escribía Lamprecht— la forma religiosa de la vida puede coexistir, como sucede, aunque rara vez, con una mente emancipada." [141]

Sobre la misma base naturalista, A. Eidel pretende construir una "ética naturalista", y E. Vivas, una "estética naturalista". Pero en este terreno, el naturalismo se coloca totalmente en las posiciones del individualismo y de la interpretación idealista de la historia y de la conciencia social.

De tal modo, el contenido de las "corrientes realistas" y su papel en la filosofía burguesa contemporánea no pueden ser definidos como idénticos. Pese a la inconsecuencia del "realismo" contemporáneo, que, por regla general, propende a reconocer el "espíritu" al margen de la conciencia humana, es decir, al idealismo, y luego a la religión, algunos de sus representantes (y en particular los "naturalistas") tratan de hallar el camino de la interpretación materialista de la realidad. Pero la situación general de la sociedad capitalista, la presión colosal del poderoso aparato ideológico de la burguesía dominante y el prejuicio antimaterialista cultivado por todo el sistema de enseñanza y de instrucción, retraen a los científicos burgueses, apartándolos de este acertado camino y encauzándolos por las sinuosas sendas de la ideología tradicional, idealista y religiosa.

Sin embargo, el hecho de que en ciertas corrientes de la filosofía burguesa contemporánea existan tendencias materialistas, a veces bastante acusadas, y de que algunos pensadores burgueses rompan con la tradición idealista, demuestra que en nuestra época no cesa en la sociedad capitalista

[140] *Naturalism and the Human Spirit*, Nueva York, 1945, pág. 18.
[141] Ibídem, pág. 39.

la lucha entre el materialismo y el idealismo, que, en la actualidad, se lleva a cabo no sólo en el campo principal —el de la oposición entre el materialismo dialéctico y las múltiples variedades de la filosofía idealista—, sino también en el propio seno de las corrientes filosóficas burguesas.

* * *

Según se ha indicado, la filosofía burguesa contemporánea, en su conjunto, reniega de las ideas progresistas de su pasado histórico y resucita las concepciones filosóficas reaccionarias. Esta tendencia conduce irremisiblemente al nihilismo filosófico, rasgo característico del existencialismo, del neotomismo y del neopositivismo.

Hubo una época en que la burguesía tildaba de nihilista al marxismo, tratando de aislarlo de la filosofía precedente y de la cultura mundial en su conjunto. Hoy es la filosofía burguesa la que predica al nihilismo y la que pretende justificarlo con nebulosas divagaciones respecto a la inevitable fatalidad del movimiento destructor nihilista. "El nihilismo —afirma M. Heidegger— representa el movimiento fundamental en la historia de Occidente. Este movimiento tiene tal profundidad, que su extensión no puede producir otro resultado que una catástrofe universal. El nihilismo es un movimiento histórico universal de los pueblos de la Tierra arrastrados a la esfera del poder de la época moderna." [142]

El nihilismo del existencialismo se manifiesta con plena evidencia en la afirmación de Jaspers de que la filosofía no puede ser más que un "movimiento filosofante", ya que, en principio, es imposible un sistema de conocimientos filosóficos. Heidegger declara abiertamente que la filosofía existencial no soluciona ningún problema, y que se limita a plantearlos y a dejarlos sobre la mesa. La filosofía no se ocupa de problemas —escribe G. Marcel—. Su interés se centra solamente en los misterios, los cuales van siendo cada vez más oscuros, más profundos y más inaccesibles precisamente en virtud de la investigación filosófica minuciosa. Este nihilismo filosófico conduce a negar la posibilidad de una reestructuración racional de la vida de la sociedad.

El neotomismo no niega descaradamente la posibilidad de una filosofía científica, ni tampoco la facultad de ésta para conocer el mundo y resolver los problemas que ella misma se plantea. Pero esta tendencia sienta la tesis de que el criterio supremo del saber son los dogmas cristianos; y ello equivale a afirmar que todo aquello que la filosofía pueda llegar a conocer es ya conocido de antemano y está expuesto en las Sagradas Escrituras.

El neopositivismo rechaza de plano toda la problemática filosófica históricamente formada y declara que los interrogantes planteados por la filosofía a lo largo de miles de años de su existencia y desarrollo no requieren respuesta, pues todos ellos no son más que "seudoproblemas" que, en realidad, no existen. "El filósofo debe callar." Esta frase de L. Wittgenstein ofrece ya una caracterización perfecta de la actitud neo-

[142] M. Heidegger, *Holzwege*, Francfort del Main, 1956, págs. 201-202.

positivista respecto de los problemas filosóficos. El neopositivismo ha llegado al último extremo en lo tocante al nihilismo filosófico.

Los filósofos burgueses de nuestros días se dedican a escribir libros sobre la oposición existente entre el "mundo occidental" y el "oriental", sobre la esencia de la democracia, sobre las perspectivas del progreso técnico y científico, sobre la bomba atómica, sobre el porvenir de la humanidad, etc. Y es de notar que, de ordinario, directa o indirectamente, voluntaria o involuntariamente, defienden y justifican los intereses de la burguesía, operan bajo el negro estandarte del anticomunismo y suministran a esta ideología y a esta política imperialista argumentos filosóficos sofísticos.

En 1931, K. Jaspers escribió una obra titulada *Filosofía,* en la que pretendía convencer de que los filósofos eran individuos ajenos a los partidos y a la política, "libres de las trabas que les encadenan a las autoridades o al mundo, entendido éste como aspiración ciega de felicidad y como preocupación por la existencia de uno mismo".[143]

Un cuarto de siglo más tarde, después de la creación del sistema socialista mundial y de la transformación del socialismo en la fuerza decisiva histórica universal, el mismo autor habla ya de manera distinta. En su autobiografía filosófica, Jaspers se quita la hoja de parra del apartidismo para declarar sin ambages: "No hay filosofía sin política y sin conclusiones políticas." [144]

Semejante evolución es muy propia y muy característica no solamente de Jaspers, sino también de numerosos filósofos burgueses contemporáneos que comienzan a darse cuenta de que el mundo capitalista va acercándose más y más a su fin, pero, no obstante, ponen a contribución todos sus esfuerzos para sostener y perpetuar la sociedad burguesa, condenada por la historia. Es precisamente esta preocupación por la suerte del régimen capitalista, el miedo a un futuro ineluctable (el cual se ha enfrentado ya al capitalismo), encarnado en el sistema socialista mundial, lo que explica que la filosofía burguesa de la época posterior a Octubre de 1917 se ocupe de problemas que en otros tiempos no se consideraban "filosóficos", y, con tal actitud, se incorpore directamente a la propaganda burguesa.

El tránsito a las posiciones del partidismo burgués, desembozado y militante, constituye un nuevo grado de la descomposición ideológica que afecta a la filosofía burguesa. Los más eminentes representantes de ésta, los pensadores que se han mantenido fieles a los ideales humanistas y a las tradiciones científicas, y que se hacen cargo de la necesidad de la coexistencia pacífica de regímenes sociales opuestos, elevan su voz de protesta contra la reacción imperialista, contra la preparación de una guerra atómica y contra la política anticomunista y antidemocrática de la reacción imperialista. Los mejores hombres de la filosofía burguesa de nuestra época plantean trascendentales problemas teóricos, orgánicamente vinculados a las conquistas y a los adelantos de la ciencia contemporánea, así como a la experiencia histórica.

143 K. Jaspers, *Philosophie,* Berlín, 1948, págs. 647-648.

144 K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie.* Véase la recopilación, *Karl Jaspers, herausgegeben von P. A. Schilpp,* Stuttgart, 1957, pág. 56.

Por otra parte, el hecho de que en los países capitalistas existan filósofos opuestos al capitalismo monopolista y a la ideología imperialista predominante en dichos países, es también un reflejo de la crisis que padece la ideología burguesa y, al mismo tiempo, señala el camino apropiado para superar dicha crisis. Este camino lleva al rompimiento decidido con el anticomunismo y con la apología del capitalismo, a la lucha más despiadada e implacable contra el antiintelectualismo filosófico, contra el fideísmo y contra todas las variedades de la concepción idealista del mundo. De momento no son muchos los pensadores progresistas de este género; pero hoy hay ya más que ayer; y mañana habrá más que hoy.

Los filósofos marxistas sostienen una pugna incansable contra la ideología reaccionaria del anticomunismo, contra el idealismo contemporáneo y también contra el irracionalismo, el fideísmo, el subjetivismo y el agnosticismo, corrientes inalienables de aquella ideología; pero, al mismo tiempo, tienden su mano de amigos a aquellos pensadores burgueses que, renunciando a la apología del régimen capitalista moribundo, buscan honradamente el camino del porvenir, aunque lo hagan de manera inconsecuente y vacilante. Este camino está abierto a todos los que han roto con el mundo de la explotación y de la opresión y con su ideología hipócrita y anticientífica.

CAPITULO II

LA CRISIS ACTUAL DE LA SOCIOLOGIA, DE LA ESTETICA Y DE LA ETICA BURGUESAS, ASI COMO DE LAS CONCEPCIONES IDEALISTAS DE LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA Y DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA

La profunda crisis porque atraviesa la sociedad capitalista contemporánea abarca todas las esferas de la ideología burguesa y de la cultura espiritual, incluidas la sociología, la estética, la ética y la historia de la filosofía.

La crisis general del capitalismo, iniciada después del triunfo de la Gran Revolución Socialista de Octubre de 1917, se extendió a las esferas de la producción material y de la vida política, social y espiritual. Los círculos gobernantes de los países imperialistas movilizan actualmente todas sus fuerzas para organizar el sabotaje ideológico contra los países socialistas.

"La reacción imperialista —dice el *Programa del Partido Comunista de la Unión Soviética*— pone en juego todos sus medios de presión ideológica sobre las masas en el intento de denigrar el comunismo y sus nobles ideas y de defender el capitalismo." [1]

Uno de los medios más refinados de influencia ideológica sobre las masas de los países capitalistas es la sociología burguesa actual unida a las concepciones reaccionarias de la filosofía de la historia, cuya misión principal consiste en hacer la apología del régimen capitalista. Las divagaciones de los filósofos y de los sociólogos burgueses sobre "el orden social", "la armonía social", "el equilibrio social", etc., tienden, en última instancia, a convencer de que las normas y los valores existentes en la sociedad capitalista son inconmovibles, perennes y "naturales". Las concepciones burguesas sobre la sociología y la filosofía de la historia, al señalar ciertos defectos y algunas contradicciones del régimen capitalista, no pueden determinar su carácter ni su índole, y pretenden presentarlas como contradicciones propias de las cualidades biológicas y psicológicas del hombre, exhortando frecuentemente a suavizar los antagonismos de la actual sociedad.

La estética burguesa, hostil en el fondo a la ideología materialista y al arte realista, ejerce una influencia disgregadora entre los artistas y los

[1] *Programa del Partido Comunista de la Unión Soviética*, ed. rusa, Moscú, 1962, pág. 51.

intelectuales, propagando entre ellos las ideas del formalismo, del "arte por el arte", etcétera.

Las teorías estéticas reaccionarias demuestran que la sociedad burguesa ha renegado de los antiguos ideales y valores democráticos, y tienden a justificar la inmoralidad del mundo burgués.

Las concepciones histórico-filosóficas de la burguesía glorifican el idealismo y tratan de desacreditar el materialismo en la historia de la filosofía, adulteran la dialéctica y la suplantan por la sofística, aproximan la filosofía a la religión e interpretan de la manera más vulgar las leyes del desarrollo del pensamiento filosófico, o incluso las niegan rotundamente.

En los últimos tiempos, el anticomunismo descarado se ha convertido en la "especialidad" de muchos teóricos burgueses. Por otra parte, en nuestra época histórica, y sobre todo en la etapa contemporánea, la sociología, la ética y otras esferas del pensamiento social reflejan la crisis de la ideología burguesa, la cual tiene su manifestación en el incremento de las ideas progresistas entre ciertos sectores de intelectuales burgueses que actúan en una alianza antimonopolista única contra el imperialismo y la reacción.

1. Las concepciones burguesas de la filosofía de la historia.[2]

En la literatura burguesa contemporánea, el término "filosofía de la historia" se emplea en dos sentidos distintos, aunque relacionados entre sí. Se suele llamar filosofía de la historia, en primer lugar, una determinada interpretación del curso, del sentido y fin del proceso histórico-social, del papel de individuo en la historia, etc.; en segundo lugar, el estudio de la misión específica del conocimiento histórico, la metodología de la investigación histórica.

A fines del siglo XIX y a lo largo del siglo XX, al estudio de la historia se dedican principalmente los representantes de las concepciones histórico-filosóficas de orientación kantiano-positivista: H. Rickert, Ch. Renouvier, P. Gardiner y K. Popper. También aspiran a ofrecer una interpretación del proceso histórico la llamada "filosofía irracionalista de la vida", los neohegelianos y las corrientes religiosas: el protestantismo y el catolicismo.

No obstante la diversidad de las concepciones burguesas actuales sobre la filosofía de la historia, hay un rasgo que les es común a todas: el intento de revisar el concepto del desarrollo progresivo.

En este sentido, la más ilustrativa es la filosofía irracionalista de la historia, llena de un pesimismo radical y saturada de voluntarismo y de relativismo histórico. El pesimismo irracionalista está representado por L. Klages, por L. Frobenius y por T. Lessing. Le son también muy afines F. Tönnies, O. Spengler y M. Heidegger. Los voceros de esta tenden-

[2] El marxismo rechaza la filosofía especulativa de la historia por considerarla anticientífica. El materialismo histórico, como parte inalienable de la filosofía marxista-leninista, se diferencia esencialmente de lo que han dado en llamar filosofía de la historia. Representa una teoría científica que explica el verdadero proceso histórico, que pone de relieve sus leyes más generales y que constituye un método científico de conocimiento de la vida social.

cia parten de la tesis de que la historia de la humanidad es la historia de su decadencia. La base teórica del pesimismo radical es la "filosofía de la vida" (Nietzsche, Bergson). En ella han ejercido también considerable influencia la escuela romántica de Heidelberg, los estudios de Bachofen sobre religión y mitología y, por último, el psicoanálisis de Freud. Algunas de las ideas que hallaron su expresión en esta romántica y reaccionaria "filosofía de la cultura" tienen su fuente en la filosofía de Schopenhauer.

Schopenhauer y Nietzsche veían el defecto del historicismo en la interpretación racionalista del hombre, es decir, en una interpretación que reconocía la esencia del hombre no en la voluntad, sino en la razón. De acuerdo con Nietzsche, la razón y la cultura no representan el producto supremo de la vida; por el contrario, son sus antípodas; de ahí que toda la historia de la cultura sea la historia de la decadencia.

Este punto de vista encontró su mayor relieve en las obras de L. Klages. En su libro *El espíritu como enemigo del alma* (1929-1932), la historia de la humanidad se presenta como el proceso de consunción de una especie nacida ya con una lesión mortal inferida a la existencia por la razón humana, la cual "sustituye lo animado por lo mecánico" y actúa como "un demonio usurpador de la vida".

Según Klages, toda la historia de la humanidad constituye una sucesión interminable de obstáculos opuestos por el espíritu humano al afán dionisíaco de fundirse con los recónditos fundamentos del ser. A semejanza de Klages, Tönnies pinta la historia de la humanidad como un tránsito de lo orgánico a lo mecánico, del símbolo al concepto, de la magia a la técnica. Todo lo cual, piensa Tönnies, son fases de la extinción del "principio de la vida".

Este "panromanticismo vitalista", como lo denominó en tiempos Max Scheler,[3] penetra en la década del treinta en el cauce de la ideología fascista y pone al desnudo su esencia reaccionaria. La más conveniente para la "ciencia" histórica fascista —dedicada a falsificar la historia— fue la concepción histórico-filosófica de T. Lessing, que intentaba justificar teóricamente el voluntarismo histórico.

En su libro *La historia como atribución de sentido a lo sin sentido, o el movimiento de la historia a partir del mito* (1927), Lessing declara: "La tesis de que la historia es la ciencia de la realidad debe ser rechazada... La historia no es ni una vida directa *(vitalité)*, ni una verdad en el sentido lógico-matemático *(vérité)*, ni se la puede tomar como realidad de la conciencia humana *(réalité)*. La historia es la interminable mitología de la humanidad." De acuerdo con Lessing, un científico, al reconstruir el pasado, le infunde vida, pero ya no es la misma vida que hubo realmente en el pasado: es ya un mito, es la vida del futuro: "Dentro de quinientos años, nuestra realidad actual pasará a ser un mito. Pero nuestros mitos se convertirán alguna vez en realidad." [4]

Este voluntarismo histórico encuentra su fundamentación teórica en la "ontología fundamental" de M. Heidegger, quien procura demostrar que, puesto que la investigación histórica no es, en esencia, sino una

[3] M. Scheler, *Mensch und Geschichte*, Zürich, 1929, pág. 50.

[4] Th. Lessing, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen oder die Geburt der Geschichte aus dem Mythos*, Leipzig, 1927, págs. 3, 17.

interpretación, depende de la persona que la interpreta y expresa más bien la filosofía y los ideales de aquélla que una realidad histórica. "La interpretación —escribe— nunca es una concepción sin premisas de algo presente. Si... la interpretación, en el sentido de la exacta comprensión de un texto, gusta de apelar a lo que «se tiene presente», hay que darse cuenta de que «lo que se tiene presente» no es otra cosa que la opinión preconcebida del intérprete opinión indiscutible, que está presente en cualquier interpretación..." [5]

"La imposibilidad de restaurar una realidad" que tuvo lugar en el pasado no debe, en opinión de Heidegger, defraudar al historiador. Lo que éste debe comprender es que su misión es mucho más importante que restaurar simplemente el pasado: estudiando los documentos de la historia, debe descubrir las posibilidades que la época contemporánea ofrece, aunque no las vea. Dicho de otro modo, el historiador debe señalar la dirección que lleva la época en lugar de registrar su procedencia. De tal modo, la historia —y en esto coinciden Heidegger y Lessing— crea el objetivo y el sentido de la vida humana, mas no establece sus leyes; y el historiador resulta un profeta, no un científico."

Otra tendencia de la filosofía irracionalista de la historia es el relativismo histórico, representado en la época precedente por Dilthey y por Simmel, como también por Tröltsch y por Ortega y Gasset, posteriores ya a Octubre de 1917.

El voluntarismo histórico de Lessing y de Heidegger alternaba con su relativismo histórico, complemento y culminación del cual era. Las posiciones metodológicas del relativismo forman parte también de los conceptos de las civilizaciones locales de O. Spengler, de A. Toynbee y de P. Sorokin.

Como, a juicio de los representantes del relativismo histórico, el objeto del conocimiento histórico es una vida que ha de ser aprehendida desde dentro, este conocimiento se distingue, por su método, del de las ciencias naturales. Las ciencias del espíritu operan, según expresión de Dilthey, "con hechos que, primariamente, fueron proporcionados por la experiencia interna", y constituyen "un reino de experiencias, que tienen su propia fuente y su material en la sensación interna".[6] El medio de conocimiento de estos hechos debe ser familiar a su naturaleza: la vivencia, la costumbre, la compenetración. El objeto de la investigación de la ciencia histórica pasa a ser "el individuo concreto vivo", que representa, según Dilthey, "un conjunto psicofísico vital". "La teoría de estas unidades vitales psicofísicas es la antropología y también la psicología... Comprendidas así, la antropología y la psicología forman la base de todo el conocimiento de la vida histórica..." [7]

La psicología a que se refiere Dilthey no es una psicología "aclaratoria", que estudia su materia con métodos naturalistas científicos, mediante la explicación de causa-efecto de los hechos de la vida espiritual, sino la denominada psicología descriptiva, cuya misión consiste en incrus-

[5] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1960, pág. 150.
[6] W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Bd. 1, 1883, pág. 10.
[7] Ibídem, pág. 36, 40.

tarse en una estructura espiritual determinada reproduciendo su unidad de sentido.

El enfoque de la historia desde el punto de vista de la descripción de las "unidades estructurales de sentido" encerraba desde el primer momento el peligro de convertir la realidad histórica en una serie de construcciones meramente espirituales, entre las que sería difícil establecer un nexo. Esta tendencia, propia del método irracionalista de "interpretación", fue adoptada por los autores de la teoría de las "civilizaciones locales": Spengler, Toynbee y, parcialmente, P. Sorokin.

Spengler niega que exista una historia universal y una sola línea de desarrollo histórico. Existen diversas unidades culturales no relacionadas entre sí, cada una de las cuales, a semejanza de un organismo vivo, atraviesa el ciclo completo del desarrollo: nace, crece, envejece y muere. La vida del organismo se divide en dos períodos: el de ascenso y expansión, al que Spengler da el nombre de "fase de cultura" y el de decadencia y descomposición, llamado "fase de civilización". Mientras la cultura —según Spengler— representa la unidad orgánica de los individuos, la civilización es un conglomerado mecánico de individuos atomizados; las funciones que en la época de la cultura corren a cargo de la religión y del arte, durante el período de la civilización son incumbencia de la técnica y de la ciencia; el sentimiento es relevado por el intelecto, el campo por la ciudad, y la agricultura por la industria. Al decir de Spengler, la civilización siempre lleva consigo guerras y conquistas; no ahonda, sino que se extiende. El fin de la cultura burguesa es, según este autor, el fin de la cultura europea en general, y las conquistas imperialistas resultan ser la forma natural en que se "autoexpresa" la civilización.

El relativismo de Spengler resulta una conclusión perfectamente lógica de la premisa general y racionalista de la "filosofía de la vida", que convierte la historia humana real en una historia espiritualista, en la historia de las "construcciones espirituales".

Una variante más suave del concepto de las "civilizaciones locales" es la creada por el historiador y físico inglés Arnold Toynbee, quien enumera más de veinte ciclos culturales. Las culturas —afirma— ejercen las unas sobre las otras determinada influencia, pero esta influencia no es idéntica. Por ejemplo, la cultura "helénica" influyó sobre la cultura "cristiana occidental", mientras que esta última influye ahora sobre la cultura india, la china, etc. Existen culturas humanas desde hace cerca de seis mil años, período bastante breve en comparación con el de la existencia del hombre sobre la Tierra. De ahí que pueda considerárselas como simultáneas y equivalentes, y estudiarlas como se estudia a los organismos existentes el uno junto al otro. Con ello se elimina el problema del desarrollo histórico y, tanto más, el del progreso.

A diferencia de Spengler, quien declaró que la historia no tenía objeto ni sentido, Toynbee, pensador religioso y cristiano, se cree obligado a revelar el fin y el sentido "de la historia interpretada como conjunto". En la historia se realiza un fin trascendente, un plan divino, y, por tal razón, el alma de cada civilización radica en su religión.

Toynbee rebate la tesis de Spengler de que el ciclo de la evolución de cada cultura termina fatalmente en su muerte, y afirma que no hay

motivo alguno para suponer que porque las culturas anteriores hayan desaparecido, la muerte de las formaciones culturales del futuro será también ineluctable. El análisis empírico nos descubre el pasado, más no nos proporciona indicación alguna respecto a las civilizaciones del porvenir. Con este análisis, nunca puede ponerse de manifiesto la necesidad y la ley general en que se basan los acontecimientos históricos. La previsión histórica (que Spengler trató de llevar a cabo) es imposible, a juicio de Toynbee.

Sin embargo, la afición a los "hechos precisos" no impide a Toynbee crear fantásticas construcciones especulativas y, a semejanza de Spengler, establecer peligrosas analogías, guiado por el "instinto interno", por la "intuición", a la que Toynbee, seguidor de la filosofía de Bergson, concede tanto crédito como al "hecho preciso".

El llamado antiapriorismo de Toynbee es un producto del reconocimiento de la primacía del individuo frente a la sociedad, admitida por el filósofo británico. El papel del individuo no se limita a la expresión del "alma colectiva"; precisamente el individuo y su actividad constituyen el motor del desarrollo histórico. Semejante interpretación de la personalidad permite a Toynbee rehuir el reconocimiento del destino fatal, del "sino" bajo cuyo signo se encuentra, según Spengler, toda la cultura. Los procesos cíclicos se operan dentro de cada civilización no en virtud de una ley general, como sostiene Spengler; su curso se determina, al decir de Toynbee, por una serie de casualidades que, de no existir, acaso fuera muy distinta la suerte de muchas civilizaciones, las cuales quizá hubieran perecido.

Así se combina, en la obra de Toynbee, el nominalismo tradicionalmente inglés, y el empirismo, afín a él, con el voluntarismo irracionalista.[8]

La corriente irracionalista se ha visto agobiada desde su nacimiento por el relativismo, que se manifiesta en la forma extremista de la negación categórica de la posibilidad de un conocimiento histórico objetivo (T. Lessing), o como una oposición de la "ciencia de la naturaleza" y la "ciencia del espíritu", o, por último, como la concepción de las civilizaciones locales, donde el proceso histórico único se diluye en formaciones histórico-culturales aisladas.

Una corriente histórico-filosófica nacida sobre la base del neohegelianismo trata de superar este relativismo. Dentro de dicha corriente destacan las concepciones "histórico-culturales" de B. Croce, R. J. Collingwood, T. Litt, E. Spranger y H. Freyer. La concepción histórica de Benedetto Croce[9] ha sufrido diversas alteraciones. En su primer período, Croce se aproximó a la interpretación neokantiana del conocimiento histórico. La historia, tanto por el objeto de su estudio (el acontecimiento

[8] Véase la crítica de la historiografía de Toynbee en el artículo de E. A. Kosminski, *La historiografía de Arnold Toynbee (Problemas de Historia,* 1957, núm. 1) y en la obra de E. S. Markarián *Sobre la concepción de las civilizaciones locales* (Ereván, 1962).

[9] La obra de M. Abbate, *La filosofía de Benedetto Croce y la crisis de la sociedad italiana* (Moscú, 1959), contiene un examen del desarrollo de las ideas políticosociales y filosóficas de Croce. En la de V. F. Asmus, *El problema de la intuición en la filosofía y en las matemáticas* (Moscú, 1963), también se ofrece una descripción y una crítica de las premisas gnoseológicas de la filosofía de B. Croce.

individual irrepetible), como por el procedimiento del estudio (la aprehensión intuitiva) se asemeja al arte —es una rama de él—, y no a la ciencia.

El conocimiento histórico —escribe Croce— no puede ser satisfactoriamente explicado "por ninguna otra ciencia que la ciencia general de la intuición: la estética..." [10]

Croce trata de salvar la ruptura existente entre lo general y lo individual, valiéndose de una peculiar interpretación de la dialéctica hegeliana. La esfera de lo general —en opinión de Croce— es la esfera de la filosofía, contrariamente a las distintas ciencias aisladas. Pero lo verdaderamente general no puede ser aislado de lo individual; y como la comprensión de lo individual incumbe a la historia, la filosofía es solamente imaginable como historia. Y al contrario, la historia, en el sentido de la palabra, es filosofía. De esta manera, Croce vuelve a unir las esferas de lo individual y lo general, separadas por el neokantismo. Pero logra la unificación convirtiendo todo lo existente en espíritu que se desarrolla de por sí. El "historicismo absoluto", como Croce denomina su filosofía, es idealismo absoluto, y en él resucitan todas las antinomias que acompañaron siempre al idealismo absoluto y destruyeron desde dentro todas las construcciones históricas erigidas por él. En conjunto, la concepción de Croce muestra una tendencia que le aproxima al irracionalismo de Dilthey. Esta circunstancia se manifiesta con particular nitidez en uno de sus seguidores: el historiador y filósofo inglés R. G. Collingwood.

Para éste, como para Hegel, la historia, interpretada como un proceso real, y la historia como conocimiento de este proceso, coinciden. De ahí que el proceso real sea sustituido por el conocimiento de este proceso y que las leyes de movimiento del saber sean presentadas como las leyes del propio movimiento real.

Pero en tal caso, la ciencia histórica, en primer lugar, pierde su función objetiva y, en segundo, se ve privada de un criterio de veracidad en el estudio, pues el historiador no puede ya contrastar sus hipótesis con los hechos históricos ni comprobar si sus conjeturas son acertadas o no. Los propios hechos —según Collingwood— no son tanto el punto de arranque de la investigación cuanto resultado de la misma. No es la interpretación la que se crea a base de los hechos, sino los hechos los que se crean a base de la interpretación. Aquí Collingwood coincide con el enfoque irracionalista de la interpretación de Dilthey y de sus seguidores.

Theodor Litt, filósofo alemán de la historia y de la cultura, trata de superar el relativismo basándose en la filosofía neohegeliana. Litt señala con acierto el vínculo del relativismo con las concepciones que contraponen las ciencias naturales a la historia y que definen la historia como arte, y no como ciencia. El filósofo alemán comprende el sentido social del relativismo histórico: "Si la historia es arte..., debe brindar a la sociedad un "mito" que regocije su alma y dé alas a su voluntad".[11]

El voluntarismo histórico —en opinión de Litt— fue utilísimo para justificar ideológicamente la política nacional-socialista del "Tercer Reich".

[10] B. Croce, *La Estética como ciencia de la expresión y como lingüística general*, edición rusa, Moscú, 1920, pág. 46.

[11] Th. Litt, *Wege und Irrwege geschichtlichen Denkens*, Münich, 1948, pág. 101.

Todo consistía en crear el fundamento lógico de la investigación histórica. Para llevar a cabo tal misión, Litt recurre al método fenomenológico de Husserl. Los fenómenos espirituales —escribe— hay quien trata de estudiarlos por el "método inductivo", consistente en comparar gran cantidad de fenómenos diversos y en extraer, mediante abstracción, lo que tienen de "común", de "típico" y de "repetido". Pero semejante procedimiento no satisface a Litt, quien piensa que el método fenomenológico permite, a su juicio, captar directamente lo general en lo particular. A este método de elaboración conceptual deberán ser sometidas en primer término aquellas inquietudes que interesan primordialmente a las ciencias sociales.[12]

Sostiene Litt que el primero en elaborar magistralmente el método fenomenológico y en aplicarlo al análisis de la vida espiritual no fue Husserl, sino Hegel, y que, por tanto, este método podría ser también llamado dialéctico.[13] Litt se esfuerza por ensamblar la fenomenología con el neohegelianismo, interpretando la dialéctica hegeliana como un método de "contemplación directa de la esencia". Con ello ignora el hecho de que el método de Hegel se basa en una interpretación totalmente contrapuesta de la actitud del sujeto hacia el objeto: mientras que para Husserl, el sujeto del conocimiento actúa como contemplador pasivo, para Hegel opera activamente.

El viraje del neohegelianismo hacia la "filosofía de la vida" lo realizó E. Spranger, cuyo criterio se formó bajo la influencia de Dilthey.

Convencido de la necesidad de proporcionar una base psicológica a la "ciencia del espíritu", Spranger emprendió el estudio de los llamados tipos psicológicos del hombre, llegando a la conclusión de que existían seis diversos tipos humanos: el hombre teórico, el económico, el estético, el religioso, el social y el hombre político o del poder, cada uno de los cuales representaba una combinación, en mayor o menor proporción, de tres o más tipos. El "tipo puro" —piensa Spranger— es sumamente raro.

La tipología de Spranger pone al desnudo su propio carácter antihistórico.

La variedad más reaccionaria de la filosofía neohegeliana de la historia fue concebida por Hans Freyer, que dio una interpretación irracionalista a los conceptos hegelianos del "espíritu popular" y del "pueblo". "En nuestros tiempos —escribe Freyer— aquellas construcciones populares *(Volksordnungen)* con ayuda de las cuales se forman los pueblos en la historia son designadas con un concepto abstracto: sociedad, que es como la sociología denomina su objeto."[14] A su juicio, no tiene nada de fortuito que la sociología haya hecho objeto de su examen precisamente la sociedad con sus estructuras. Semejante sociedad existe realmente: es "la sociedad burguesa de la época liberal".[15]

Pero Freyer descubre el defecto metodológico de la sociología contemporánea en el hecho de que ésta trasplanta las peculiaridades de la sociedad burguesa a toda la historia de la humanidad, adulterando con ello la historia real. "El concepto de «sociedad» no caracteriza en modo

[12] Th. Litt, *Individuum und Gemeinschaft*, Leipzig-Berlín, 1926, pág. 6.
[13] Ibídem, pág. 18.
[14] H. Freyer, *Gesellschaft und Geschichte*, Leipzig, 1937, pág. 16.
[15] Ibídem, pág. 17.

alguno el objeto de la sociología. El objeto de la sociología radica en el pueblo, en el cambio de sus formas históricas de vida." [16]

Esta contraposición entre el pueblo y la sociedad tiene como fin suplantar el estudio económico-social de la sociedad burguesa por la historia política. Las concepciones sociológicas que aspiran a establecer determinadas leyes en la vida de la sociedad burguesa son calificadas de inconsistentes por Freyer, quien opina que no existe la necesidad histórica, pues la sociedad es la esfera de la aplicación de las "fuerzas de la voluntad" *(Willenskrafte)*, artífices de la historia. La historia, según Freyer, no se desarrolla: se hace.

Freyer proclama que Marx es su principal adversario ideológico: rechaza la tesis de Marx de que la historia política no representa sino una forma de expresión de la historia económica de la sociedad y pretende demostrar lo contrario, o sea, que la historia auténtica es la política.

Cuando Freyer escribe que al pueblo puede despertársele políticamente mediante una adecuada dirección *(Führung)*, percibe uno el eco de lo que, después de 1933, se convirtió en la ideología oficial del fascismo alemán, en cuya elaboración participó Freyer, quien, posteriormente, se dedicó a glorificar la voluntad desatada del "Führer", haciendo la absurda afirmación de que aquélla representaba la fase superior del desarrollo del espíritu universal.

Dentro de la filosofía burguesa contemporánea de la historia, ocupan un lugar importante las corrientes desembozadamente religiosas: la católica y la protestante, que se esfuerzan por demostrar que ha sido precisamente el cristianismo el que ha hecho posible el enfoque histórico de la realidad, puesto que el pensamiento germánico antiguo era esencialmente antihistórico. El filósofo católico Th. Haecker afirma que "en el principio de la historicidad radica la importante diferencia entre la teología de la revelación y la filosofía".[17]

El neotomista Umberto Padovani no considera la historia ni como ciencia, en el sentido de conocimiento de lo necesario y de lo general, ni como filosofía, ni como ciencia natural, por cuanto es "un conocimiento de lo casual y de lo individual". Siguiendo tal criterio, no puede haber ni ciencia de la historia ni filosofía de la historia; sólo puede haber teología de la historia, pues únicamente la revelación puede iluminar y desentrañar sus íntimos secretos. El cristianismo —dice Padovani— fue el primero en basarse en la existencia de Dios como personalidad absoluta; por eso dedica tan especial atención a las cualidades características de la personalidad: originalidad, individualidad, imposibilidad de ser reducida a lo racional.[18]

Ateniéndose a esta lógica, el tomista Franz Sawicki afirmaba que el sentimiento histórico del mundo no fue accesible al antiguo panteísmo de Platón y de los estoicos, ni al nuevo panteísmo encarnado en Spinoza, en Hegel y en sus seguidores. "El panteísmo priva a la personalidad humana de toda importancia histórica independiente. Como manifesta-

[16] H. Freyer, cit. ant.
[17] Th. Haecker, *Der Christ und die Geschichte*, 1935, pág. 35.
[18] U. Padovani, *Filosofie e teologia della storia*, 1953, pág. 16.

ción de lo absoluto, el «Yo» individual deja de ser centro del libre albedrío propio para convertirse en un simple punto de la vida divina, y sólo la lógica de la idea divina latente en él determina el curso de la historia." [19]

Pero, después de esta definición de lo histórico, los filósofos católicos entran en contradicción insoluble con su punto de partida: la proclamación del Dios de los cristianos, ser eterno e inmutable que se encuentra al margen de la historia, como "génesis" de la misma.

Neotomistas como R. Jolivet y J. Maritain han tratado de resolver esta contradicción. El primero [20] sostiene que existen dos corrientes principales en la filosofía de la historia. Una de ellas parte de un principio filosófico real que puede ser calificado de racionalista y que considera que la esencia precedió a la existencia. Desde el punto de vista de esta corriente, cuyo fundador, según Jolivet, fue Aristóteles, la historia representa un proceso que transcurre con arreglo a leyes preestablecidas; no es sino el desarrollo de algo general ya encerrado en ella. Con tal enfoque, carecen de trascendencia primordial lo especial y lo singular. Es más: esta tendencia excluye la creación histórica.

La otra tendencia parte del principio opuesto: considera que la existencia precedió a la esencia y fija su atención en lo individual y en lo original de la historia; ve en ella una creación ininterrumpida de algo nuevo, dejando margen a la libertad del individuo. Semejante punto de vista, que, al decir de Jolivet, fue formulado por primera vez por San Agustín, encierra también el peligro de diluir el proceso histórico en un pluralismo de hechos, acontecimientos e individuos no ligados entre sí, y el de presentar la libertad como libertinaje.

Jolivet, como discípulo de Tomás de Aquino, estima necesario colocarse en una posición intermedia. A su juicio, existe un orden supratemporal de esencias y valores que tiene vigencia respecto a la historia, pero que no se manifiesta como principio estrictamente determinante; este enfoque delinea más bien la esfera de posibilidades dentro de la cual la personalidad histórica lleva a cabo la libre elección.

A esta misma conclusión se inclina Maritain: "Existe la naturaleza humana como tal, pero se trata de una naturaleza en movimiento, de la naturaleza del ser real, creada a imagen y semejanza de Dios... Existen también verdades inmutables como tales, pero éstas obligan a la historia a crear ininterrumpidamente nuevos aspectos para poder realizar sus esencias en el tiempo y en las cosas temporales, en las más diversas formas." [21]

La contradicción que Jolivet y Maritain procuran eliminar de este modo, constituye virtualmente el cimiento mismo del edificio de la filosofía católica como contradicción entre la esencia divina y la voluntad divina, y todos los intentos de escamotear esta inconsecuencia resultan ilusorios.

[19] F. Sawicki, *Geschichtsphilosophie*, Münich, 1922, pág. 185.

[20] R. Jolivet, *Définition et sens de l'histoire. L'Homme et l'Histoire*, París, 1952, páginas 13-14. Del mismo autor: *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, París, 1955.

[21] J. Maritain, *Christlicher Humanismus*, Heidelberg, 1950, págs. 43-44.

De hecho, el neotomismo es propenso a interpretar a Dios como una "esencia divina"; de ahí que los teólogos protestantes tilden de racionalistas a los católicos y, subrayando la trascendencia de la voluntad divina, acentúen la interpretación de Dios como personalidad.

Brunner polemiza con los neotomistas y sostiene que únicamente el pensamiento protestante está en condiciones de captar la "historicidad del ser", ya que basa el mundo en Dios como personalidad, como "decisión", y, por tanto, la decisión humana adquiere sentido por primera vez. "No es la individualidad, sino la personalidad la que tiene carácter genuinamente histórico —escribe Emil Brunner—. La solución personal... se diferencia, por principio, de todo cuanto podemos imaginarnos como general... El hombre está llamado a aproximarse al ser. Por eso su vida transcurre en consonancia con su cualidad específica humana, auténticamente histórica, como una respuesta a este llamamiento, plena de decisión." [22]

Los protestantes niegan en absoluto la historia como proceso regular, sujeto a leyes, con su fuente inmanente de desarrollo.

A la filosofía protestante de la historia le son afines las concepciones históricas existencialistas, sobre todo las de Berdiáev, Jaspers y Marcel.

Por consiguiente, ninguna de las corrientes de la filosofía de la historia examinadas más arriba puede formular verdaderamente una interpretación histórica del mundo sin entrar en contradicción consigo misma y con la ciencia. Esto sólo es factible si uno se guía por el criterio científico materialista, que considera la historia como un proceso realmente regular, sujeto a leyes y basado en el desarrollo de la producción material.

2. La sociología burguesa.

La sociología burguesa contemporánea se caracteriza por un incremento de la tendencia empirista y por la índole psicológica de las teorías sociológicas. El empirismo y el "psicologismo social", nacidos a fines del siglo XIX, a mediados del XX habían conseguido ya un predominio absoluto dentro de la sociología burguesa.[23]

El desarrollo de estos rasgos característicos de la sociología burguesa contemporánea está determinado por la influencia de la situación económica, política y social creada en diversos países capitalistas después de la primera guerra mundial, situación que dio pie a un cambio del papel de las diversas corrientes sociológicas (la geográfica, la biológica, la mecanicista), propias de la segunda mitad del siglo XIX y de comienzos del XX.

Es de notar que una cierta limitación del papel de la concepción de "un factor" en la sociología condujo a que ésta, en un aspecto muy modernizado, se asentara en la esfera de la denominada filosofía social.[24]

[22] E. Brunner, *Religionsphilosophie evangelischer Theologie. Handbuch der Philosophie*, 1927, págs. 60-61.

[23] Véase *La sociología marxista y la sociología burguesa de hoy*, Moscú, 1964, y también el libro de G. V. Osipov, *La sociología burguesa contemporánea*, Moscú, 1964.

[24] En la ciencia burguesa de nuestros días se considera la sociología como una ciencia "exacta", "especializada", en oposición a la "filosofía social", que comprende

Por ejemplo, los conceptos de los partidarios de la *corriente geográfica* sirvieron de base teórica a la política expansionista de diversos países imperialistas con el nombre de "geopolítica" (la geopolítica del fascismo alemán, pongamos por caso), doctrina política que justificaba las diversas formas de la expansión imperialista invocando la geografía económica y política. Los portavoces actuales de las ideas geopolíticas son los filósofos reaccionarios burgueses R. Stransz-Hupe (Estados Unidos), A. Haushofer (República Federal Alemana) y otros. La geopolítica ha alcanzado últimamente gran difusión en Alemania occidental con motivo de la resurrección de las tendencias revanchistas.

Las ideas fundamentales de la *corriente tecnocrática*,[25] expuestas por primera vez hacia 1920 en las obras del economista norteamericano T. Veblen, fueron recogidas y reelaboradas hasta formar el llamado sistema del manegerismo por el filósofo burgués americano J. Burnham y por otros sociólogos.

Fue muy peculiar el desarrollo del pensamiento sociológico en Alemania después de la primera guerra mundial. En aquel período, las investigaciones empíricas apenas progresaron, y la sociología se manifestaba, en cierto modo, como filosofía de la historia. Los sociólogos burgueses alemanes mostraban gran afición a los contrastes históricos, se ocupaban de la estructura de la sociedad moderna y prestaban a la economía una atención mucho mayor que la que le dedicaba la sociología americana. Mientras procuraban elaborar un sistema filosófico de la sociología, dedicábanse también a clasificar y estudiar las categorías sociológicas.

Desligada por completo de la observación directa, la sociología burguesa alemana se limitaba a estudiar la historia y a analizar las apreciaciones de ciertos hechos y fenómenos históricos formuladas en las investigaciones filosófico-sociológicas de Max Weber y de Simmel. Su labor era, en buena parte, dogmática, y se circunscribía a hacer comentarios.

Desarrollando las ideas sociológicas de Simmel, su discípulo Leopold von Wiese consideraba la sociología como la ciencia que estudia las relaciones sociales y los procesos que se verifican entre los hombres. Von Wiese expuso las tesis básicas de su ideario en una obra titulada *Sistema de sociología general como doctrina de los procesos sociales y de las imágenes sociales de los hombres* (1924-1929). El concepto central de su sistema era el del proceso social, interpretado por él como la acción de fuerzas unificadoras y disgregadoras de las relaciones entre los hombres, que modificaban la distancia social entre ellos. Entre los procesos unificadores, el

todas las teorías concernientes a la sociedad en general. La "filosofía social" se encuadra dentro de la ideología, mientras que la sociología es catalogada como ciencia "apartidista", que nada tiene que ver con los intereses de las clases. En realidad, la sociología burguesa se basa en la "filosofía social" idealista reaccionaria, que encubre los conflictos sociales y predica la resignación ante las contradicciones y las lacras de la sociedad capitalista, lo que la convierte en importantísimo elemento de la ideología del gran capital monopolista. En *El materialismo histórico y la filosofía social de la burguesía contemporánea*, Moscú, 1960, se contiene una crítica de la "filosofía social".

[25] Véase la crítica de la corriente tecnocrática contenida en los siguientes libros: G. V. Osipov, *La técnica y el progreso social*, Moscú, 1959; H. Ley, *Damon Technik?*, Berlín, 1961, y D. M. Gvishiani, *La sociología del negocio. Ensayo crítico sobre la teoría norteamericana del "management"*, Moscú, 1962.

autor catalogaba el acercamiento, la adaptación, la nivelación y la unificación; y entre los disgregadores, la competencia, la oposición y el conflicto. Von Wiese complementaba los procesos con todo un sistema de "subprocesos" auxiliares. Así, pretendía hacer una clasificación exhaustiva de las formas sociales en que se encuadraran las relaciones humanas. Este sistema sociológico es de índole formal, abstracta y escolástica; carece de contenido histórico concreto y se contrapone francamente al materialismo histórico.

Entre los adeptos de la *escuela fenomenológica* alemana cabe citar, como las figuras más prominentes, a Max Scheler, Alfred Vierkandt y Theodor Geiger.

Vierkandt expuso los principios fundamentales de la fenomenología, aplicados al estudio de la sociedad, en su obra *Teoría de la sociedad* (1923). La misión de la sociología radicaba, a su entender, en crear una teoría general sobre la sociedad y la cultura. La sociedad era definida como la suma total de las "acciones recíprocas humanas". Con ayuda del método fenomenológico de abstracción "ideativa", se localizaba el concepto final, que no se podía reducir a otros conceptos y que había de ser aprehendido mediante la contemplación interna. La fenomenología —afirma este autor— permite descubrir directamente los estados de cosas definitivos, apriorísticos, esenciales. Así, por medio de la contemplación interna, de la "visión" eidética, resultaba factible conocer la propensión congénita de los hombres, considerada como punto de arranque de la vida social.

Los sociólogos fenomenólogos atribuían especial trascendencia a la teoría de los grupos sociales, esforzándose por construir un "tipo ideal" de grupo social. A su juicio, las cualidades naturales de los individuos humanos, cognoscibles intuitivamente, constituían la esencia final de la vida social y de grupo de los hombres.

Max Scheler hacía distinción entre la sociología "pura" (o real) y la "sociología de la cultura". La primera trataba de los hechos reales de la existencia humana (económicos, políticos y de otro género), mientras que la segunda se ocupaba de los factores ideales (la religión, la metafísica, la ciencia, el arte). La sociología real estudiaba el comportamiento del hombre; la sociología de la cultura investigaba los esquemas ideales de acuerdo con los cuales los hombres tienden a operar, esquemas que son distintos en las distintas culturas.

Después de consignar la dependencia de los factores ideales de la vida humana respecto de los reales, Scheler reducía la esencia de los últimos a los impulsos volitivo-espirituales del hombre, a los que consideraba como concepto final, determinante de la esencia de la vida real.

La sociología del saber es parte integrante de la sociología cultural de Scheler. Este postulaba la dependencia de los factores ideales, incluida la ciencia, respecto de los factores reales, y sostenía que el conocimiento es social por su propia naturaleza. La sociedad determina la elección de los objetos del conocimiento y la forma de la creación espiritual. Tergiversando la índole del saber humano, Scheler enfocaba lo social exclusivamente como una condición que limitaba la posibilidad de conocer la verdad y no como una propiedad común y esencial de todo conocimiento humano. Y, traicionando sus propios principios iniciales, declaraba que

la suprema y auténtica forma del saber está por encima de toda suerte de ideologías clasistas y que es "el reino puro de los valores".

Bajo la influencia de Max Weber se encontraba la escuela de la "sociología cultural" de Heidelberg encabezada por Alfred Weber, fundador de la teoría de las "estructuras históricas" y de los "procesos históricos" sociales, técnicos y culturales.

A. Weber catalogaba entre los procesos sociales los factores biológicos; entre los procesos técnicos, que forman la esfera de la civilización, el desarrollo de la ciencia y de la técnica, y entre los culturales, una forma especial de creación espiritual de la que sólo es capaz una *élite* social. Alfred Weber debe ser considerado como uno de los creadores de la teoría reaccionaria de la *élite* en la sociología burguesa. Sus trabajos principales son: *El problema de la sociología del Estado y de la cultura* (1927), *Historia de la cultura como sociología de la cultura* (1935) y *Principios de la sociología de la historia y de la cultura* (1951).

Las ideas de Max Weber influyeron también sobre Ernest Tröltsch, que se ocupaba de la sociología de la religión. Sus obras se publicaron en tres tomos: *Las doctrinas sociales de las iglesias y de los grupos cristianos* (1912); *En torno al problema de la religión, de la filosofía religiosa y de la ética* (1922), y *El historicismo y sus problemas* (1922).

En Alemania inició sus actividades Karl Mannheim, discípulo de Scheler, que se ocupó activamente de la sociología del conocimiento y ejerció intensa influencia sobre el pensamiento sociológico burgués de nuestros días. Su obra principal se titula *Ideología y utopía* (1929).

Mannheim proclamaba que la conciencia depende de factores sociales, pero interpretaba todo conocimiento como un sistema de representaciones ilusorias, como un reflejo deformado, "ideológico", de las condiciones sociales y de las posiciones clasistas. Desde este punto de vista pretendía refutar al marxismo, tildándole de ser el sistema de ilusiones de una clase determinada, el proletariado. Como, de conformidad con esta teoría, toda conciencia clasista (ya fuese proletaria o burguesa) era falsa, sólo la intelectualidad, que ocupa una posición "libre" entre las clases, podía proporcionar una imagen adecuada del mundo circundante. La sociología del conocimiento preconizada por Mannheim, que pretendía haber encontrado "la anatomía de la verdad", resultó inconsistente en el sentido científico. Pero Mannheim y algunos otros sociólogos burgueses alemanes profesaban las ideas del liberalismo burgués y eran enemigos del fascismo.

Al subir el hitlerismo al poder, fueron prohibidos los cursos tradicionales de sociología; las cátedras, las revistas sociológicas y los institutos científicos fueron suspendidos y clausurados, y numerosos profesores sufrieron persecuciones (L. Von Wiese), teniendo que emigrar al extranjero algunos de ellos (Adorno, Lederer, Mannheim, etc.). Los hitlerianos declararon la sociología tradicional una ciencia falsa que relajaba la "sana" ideología nacional. Todo intento de estudio concreto de las relaciones sociales era atajado. La sociología se vio suplantada por la ideología nacionalista, reaccionaria e imperialista del fascismo, que propagaba la doctrina racista de la misión histórica del pueblo alemán, de sus fuerzas vitales, de sus afanes expansionistas etc. Como botón de muestra citaremos el libro de Karl Pfeffer *La escuela sociológica alemana* (1939).

Se dio el nombre de "sociología alemana" a la doctrina oficial del fascismo, mescolanza de anticomunismo, patrioterismo, racismo y culto al jefe, condimentada con la prédica de la "paz entre las clases" y la "misión universal" de los alemanes; todo ello embellecido con una mendaz fraseología anticapitalista.

La ideología fascista, preparada ya desde mucho antes de la subida de los hitlerianos al poder por los conceptos idealistas, místicos, y filosófico-históricos del neohegelianismo, del nietzscheismo y del spenglerismo, fue respaldada por los antropólogos reaccionarios burgueses y por los escasos sociólogos que se adhirieron al fascismo. Alfred Rosenberg, en *El mito del siglo* XX, obra que alcanzó tiradas cuantiosas y repetidas ediciones, promovió las ideas del "espacio vital", del "führerismo" (caudillismo), de la "raza superior", etcétera.

Estas aberraciones reaccionarias pasaron a ser las tesis básicas de la ideología fascista, que justificaban la política reaccionaria e imperialista del fascismo alemán. La demagogia social y la mistificación de las relaciones sociales se convirtieron en rasgos característicos de la filosofía social alemana durante el período de dominación del fascismo.

En situación análoga se encontraba durante este período la sociología burguesa en Italia, en España, en el Japón y en otros países donde se implantaron regímenes fascistas y militaristas.

Los sociólogos franceses (hasta la ocupación de Francia por los fascistas alemanes) orientaban sus investigaciones basándose, principalmente, en las ideas de E. Durkheim. Pero la tendencia empírica, cuyo fundador dentro de la sociología burguesa se considera Durkheim, obtuvo su desarrollo principal en la etnografía y en la antropología.

David, Mosse, Monier, Fauconnier, Halbwachs y otros discípulos y seguidores de Durkheim ejercieron cierta influencia en el desarrollo de la sociología burguesa contemporánea editando las obras de su maestro y popularizando su doctrina.

Su discípulo más consecuente fue David, quien, apoyándose en la tesis de Durkheim sobre la división del trabajo, según la cual "el contrato contiene elementos individualistas y presupone una solidaridad que no puede originarse a sí misma", llegó a la conclusión, en su libro *La fe jurídica* (1922), de que las formas primarias del contrato nacen en el proceso de la adaptación, del matrimonio, etc., y sólo posteriormente adquieren categoría jurídica oficial. En esencia, David, invocando a Durkheim, reprodujo de una manera un tanto peculiar la teoría del derecho natural.

M. Mosse fue director del *Anuario sociológico,* que popularizaba las concepciones de Durkheim. En su artículo *Las secciones de la sociología y su peso específico* (1927), promovió, como complemento a las categorías sociológicas de Durkheim, dos nuevas categorías: la "fisiología social", cuyo objeto había de ser el estudio de los actos de las personas como partes integrantes de la estructura social, y la "morfología social", cuyo contenido, en opinión del autor, era harto variable, rozando a veces el materialismo y a veces el idealismo. Mosse planteó el problema del estudio de la interacción del individuo y la estructura social (grupo) en su unidad, aunque no pudo descubrir el mecanismo de esta interacción.

Mosse escribió varias obras monográficas sobre morfología social, basadas en investigaciones etnográficas: las modificaciones estacionales en la estructura social de las tribus esquimales, y otras.

P. Fauconnier es conocido principalmente por su libro *La responsabilidad* (1920), en el que trató de exponer sistemáticamente y desarrollar el criterio de su maestro en lo relativo al código penal. Las conclusiones fundamentales de la obra se reducen a que la raíz de la delincuencia no reside en el individuo ni en la mentalidad individual, sino en el medio social que lo rodea, en la conciencia colectiva. En consonancia con esta tesis, el autor hace recaer la responsabilidad de la delincuencia sobre la colectividad. En las teorías de este sociólogo se nota un eco remoto de las ideas de la "terapia social", ampliamente difundidas en la sociología burguesa contemporánea.

Si este autor planteó el problema de la índole colectiva de los actos individuales, M. Halbwachs, en sus obras *El marco social de la memoria* (1925) y *La memoria colectiva* (1950), intentó examinar la índole colectiva de las acciones individuales como el resultado de la vida en sociedad.

Para ello sentó la tesis de que la memoria, el juicio y otros fenómenos psicológicos están vinculados a las condiciones sociales concretas que crean estructuras psicológicas diversas para diversas clases y sectores de la sociedad. Guiado por ideas afines a la sociología del conocimiento, desarrollada posteriormente, este autor estima que el conjunto o el sistema de estructuras psicológicas, analizadas en el tiempo, crea una memoria colectiva específica para cada grupo o clase. En la memoria colectiva se conserva aquello que responde a los intereses de una clase, de una determinada capa social, nación, comunidad religiosa, etc. Por consiguiente, la creación de la conciencia social es considerada aquí como un proceso de fijación de los acontecimientos en la memoria colectiva, la cual asume, de tal modo, el carácter de categoría sociológica central llamada a esclarecer las relaciones sociales.

R. Monier hizo una tentativa de combinar ciertas ideas de Durkheim con la teoría de Tarde sobre las leyes de la "imitación", en su *Introducción a la sociología* (1929). Siguiendo el camino trazado por Fauconnier, continuó investigando el proceso de la interacción de la conciencia individual y colectiva y examinando el mecanismo de dicha interacción a la luz de la ley de la imitación.

Los discípulos y los seguidores de Durkheim concibieron y ampliaron algunas otras ideas sociológicas, una parte de las cuales fue aceptada por la sociología burguesa contemporánea. Aunque plantearon acertadamente algunos problemas, no pudieron resolver ninguno de categoría científica, ya que se mostraron incapaces de revelar la verdadera índole de la "conciencia colectiva", porque la deducían de las peculiaridades biológicas del individuo o de la vida en grupo.

Las obras del gran sociólogo burgués Lucien Lévy-Bruhl *El pensamiento primitivo* (1922), *La mitología primitiva* (1935), *La experiencia mística y los símbolos en los pueblos primitivos* (1938), etc., aportaron una cierta contribución a la ciencia de las costumbres de las sociedades primitivas. Lévy-Bruhl partía del erróneo concepto teórico de que los pueblos carentes de escritura tenían una conformación psíquica prelógica

y mística, diferente en principio de la conformación psíquica de los pueblos civilizados. Sus desatinadas tesis teóricas desvalorizaron hasta cierto punto la trascendencia y los resultados de las investigaciones concretas llevadas a cabo por este científico. Al final de su vida, Lévy-Bruhl se vio obligado a confesar que "desde un punto de vista estrictamente lógico, no se ha establecido ninguna diferencia esencial entre el pensamiento primitivo y el nuestro".[26]

Después de la ocupación alemana de Francia y del establecimiento de la dictadura fascista, las investigaciones sociológicas empíricas fueron prohibidas, y las cátedras de sociología, de etnografía y de antropología, clausuradas. Numerosos sociólogos emigraron, y algunos como M. Halbwachs, perecieron en las cárceles fascistas.

Terminada la segunda guerra mundial, los sociólogos franceses comenzaron a caer bajo la influencia de la sociología empírica americana.

En la sociología inglesa anterior a la segunda guerra mundial predominaban las teorías idealistas de la psicología social y de la antropología comparativa (L. T. Hobhouse, M. Ginsberg) y la aspiración a interpretar filosóficamente la historia de la civilización (A. Toynbee y otros).

En los cursos de sociología dictados en las universidades después de la segunda guerra mundial se deja sentir intensamente la influencia de la sociología empirista norteamericana.

Las ideas sociológicas actuales del Japón se desarrollan principalmente bajo la influencia de la sociología burguesa alemana y estadounidense. El fundador y director de la escuela de sociología teórica de Kioto fue el profesor de la Universidad Imperial de aquella ciudad Yasuma Takada, quien expuso, en *Principios de Sociología* (1919) y *Sociología general* (1923), un sistema teórico basado principalmente en la sociología formal de Simmel y en las concepciones psicológicas de Giddings. Takada sostenía que la sociología no era la "reina" de las ciencias sociales, sino "una persona corriente".

Durante los años 20 y 30, los sociólogos japoneses comenzaron a practicar investigaciones empíricas guiándose por los métodos de los norteamericanos. El iniciador de la tendencia empírica fue Teidzo Toda, decano de la Facultad de Sociología de la Universidad de Tokio desde 1922 hasta 1947, autor de un manual metodológico de estudios concretos titulado *Investigaciones sociológicas* (1933) y fundador de la escuela sociológica de Tokio. Desde fines de los años treinta se publicaron obras relativas a la sociología de la vida rural (Eitaro Sudzuki, *Principios de Sociología Rural en el Japón,* 1940) y, a renglón seguido, comenzaron a desarrollarse las diversas especialidades de la investigación sociológica.

Con el incremento del capitalismo monopolista en los Estados Unidos y en otros países del imperialismo y con la agravación de sus contradicciones, se crearon nuevos medios de comunicación y nuevas formas de propaganda y de influencia política. Los monopolios exigieron a la sociología burguesa que estudiase los problemas sociológicos particulares planteados por el desarrollo de la industria y de las instituciones sociales. La misión fundamental de la sociología burguesa en los países capitalistas,

[26] *Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, París, 1949, pág. 70.

y especialmente en los Estados Unidos, pasó a ser la oposición a los movimientos de las masas populares, cuya actividad aumentó a partir de la Revolución de Octubre de 1917. Los sociólogos burgueses interpretan estos movimientos como acciones irracionales de las multitudes. Los tópicos del "control social", de la "reconstrucción social", de las "relaciones humanas" etc., surgidos durante estos años, tienen como propósito el de distraer la atención de las masas laboriosas apartándolas de la lucha revolucionaria por sus derechos.

La iniciación de la tendencia empirista en la sociología burguesa partió de la obra de Thomas y Znaniecki *El campesino polaco en Europa y norteamérica* (1918-1920), basada en el estudio de documentos personales —cartas, autobiografías, etc.—, que postulaba la investigación de los procesos sociales de acuerdo con su reflejo en la conciencia de la gente. Esta obra estudiaba también algunos problemas de orden general: la descomposición de la vida social en el campo polaco y la desorganización de la familia determinada por la emigración masiva de Europa a América.

En el incremento de esta nueva tendencia de la sociología norteamericana, desempeñaron un papel destacado las universidades. Las opiniones predominantes encontraron su expresión en manuales de estudio entre los que cabe señalar el de R. E. Park y E. W. Burgess *Introducción a la ciencia de la sociología* (1921). "El estudiante debe aprender la recopilación de hechos antes de concebir opiniones",[27] escribían sus autores en el prólogo, al expresar la nueva tendencia sociológica.

A partir de 1930, los sociólogos norteamericanos comienzan a ejecutar misiones fijadas directamente por el gobierno. Los estudios sociológicos, que persiguen, en su mayor parte, objetivos estrictamente prácticos, se organizan también a iniciativa de los grandes monopolios y de los patronos. En las condiciones originadas por la crisis general del capitalismo después de la primera guerra mundial, se creó la nueva problemática de la sociología burguesa. Posteriormente, durante la segunda conflagración mundial y después de ella, tuvo lugar una mayor especialización en diversas ramas, acentuándose el trabajo tendiente a refinar los métodos y la técnica de la investigación, de conformidad con esta especialización. Bien es cierto que los intentos de crear sistemas generales no cesaron por completo, y en años subsiguientes resucitó la "sociología general". Por ejemplo, Pitirim A. Sorokin expuso en dos obras: *La dinámica social y cultural* (1937-1941) y *La sociedad, la cultura y el individuo* (1947), su concepción sociológica e histórico-filosófica, a la que dio el título de "sistema integral de la filosofía, la sociología, la psicología, la ética y la doctrina de los valores".[28]

Durante este período, la sociología de diversos países capitalistas empieza a experimentar una intensa influencia de la sociología empírica norteamericana, en virtud de la situación rectora de los Estados Unidos dentro del sistema capitalista mundial. Numerosos sociólogos de Francia, de la República Federal Alemana, del Japón, de Inglaterra y de otras naciones adoptan sin sentido crítico la metodología y las técnicas de los

[27] R. E. Park y E. W. Burgess, *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago, 1927, pág. 6.

[28] *Pitirim A. Sorokin in review*, Durham, 1963, pág. 30.

estudios empíricos realizados en Norteamérica. Los libros de los especialistas burgueses estadounidenses sobre sociología y los cursos universitarios norteamericanos son traducidos a casi todos los idiomas importantes y se convierten en sistema principal de enseñanza de la sociología en universidades, colegios e institutos. La capacitación de especialistas en sociología para los países capitalistas y subdesarrollados se lleva a cabo, ante todo, en los Estados Unidos. Con tal motivo, la sociología burguesa contemporánea de la mayoría de los países capitalistas adquiere un carácter cosmopolita, y se promueven a primer plano los rasgos comunes a todos los países del capitalismo. En toda la sociología burguesa pasa a ser un elemento distintivo el afán de desviar el pensamiento social del estudio de las auténticas razones sociales de las contradicciones del capitalismo moderno, el intento de convertir sus conflictos y contradicciones sociales en conflictos entre individuos o en contradicciones de la psicología de personas aisladas.

El propósito de la sociología burguesa se reduce a demostrar que todos los problemas sociales radican en el individuo, al que hay que curar, y que los defectos de la sociedad capitalista no constituyen sino desviaciones fortuitas de las normas aceptadas por la mayoría de la sociedad, y no engendros lógicos del capitalismo.

Para explicar el comportamiento del individuo, los sociólogos burgueses recurren a la teoría psicoanalítica de Freud y del neofreudismo, a los conceptos básicos de su doctrina: el "yo" y el "super yo", el "inconsciente' y el "subconsciente", etc. La actividad social del hombre es interpretada como un fruto de la trasplantación de la energía psíquica a algo que se encuentra fuera de la persona y que posibilita el "alivio" y la satisfacción. En el mismo sentido se interpretan las causas de la actividad revolucionaria, como algo que se halla en la esfera de lo "psíquicamente anormal". Se propaga con redoblado tesón la teoría neofreudiana de que el hombre que ataca la estructura de la sociedad es un alienado, un "inadaptado personal". La acción del individuo es atribuida a procesos psíquicos subconscientes.

La sociología positivista-empírica se asienta, asimismo, sobre las teorías psicológicas del behaviorismo, que consideran como única realidad susceptible de estudio la reacción del ser vivo, su actitud exteriormente observada. Este sistema sociológico renuncia de plano a estudiar las leyes esenciales de los fenómenos observados.

La sociología empírica burguesa de nuestros días se ha formado como una doctrina que se desentiende de las bases económicas de la sociedad y que le opone el factor psicológico. Su punto metodológico inicial es la negación de la dependencia de los procesos sociales respecto de la vida económica de la sociedad. Al rechazar todo contacto con la economía política y con otras ciencias sociales, la sociología burguesa se enfrenta a toda ideología científica en general.

Al proclamar la independencia de la vida social respecto de los factores económicos, la sociología burguesa se nos presenta como un análisis adulterado de la estructura de la conciencia social, al margen de los auténticos procesos materiales. La actual sociología burguesa no se llama empírica porque se dedique al estudio de procesos materiales de la vida social (su

investigación constituye una parte insignificante de todos los estudios empíricos), sino porque se ocupa principalmente de la estructura de las diversas ramas de la conciencia individual o colectiva de los hombres. El empirismo positivista de la sociología burguesa se convierte, pues, en una forma peculiar de idealismo en la interpretación de los fenómenos sociales.

A lo largo de muchos años, la recopilación de hechos y la negación de las leyes sociales objetivas que había tras ellos estuvieron de moda en la sociología burguesa; y, por último, condujeron a que dicha sociología —como reconoció el científico canadiense S. Clark ante el V Congreso Internacional de Sociología— perdiera sus vínculos con los problemas sociológicos verdaderamente trascendentales.

La teoría general sociológica es rechazada por la sociología empírica. Para ésta sólo existe lo "verificable", lo susceptible de comprobación empírica. Como, desde el punto de vista de la sociología burguesa, las conclusiones teóricas no "se verifican", son declaradas "indemostrables", y, en consecuencia, se pone en duda su valor.

Investigaciones empíricas realizadas por sociólogos burgueses dieron como fruto que, para la década del cincuenta, se delinease *la estructura de la sociología empírica contemporánea*, que comenzó a repetirse en los cursos académicos y en los manuales de sociología de los más diversos países.

En su aspecto más general, la estructura de la sociología burguesa contemporánea abarca: *a)* el estudio de la índole del proceso social; *b)* el estudio de la estructura y de las funciones de los grupos sociales; *c)* el estudio de los vínculos entre los individuos, el grupo social y los procesos sociales.

Lo primero que, en opinión de los sociólogos burgueses, determina el proceso social, es la interacción de dos o más individuos humanos. A este respecto, la atención máxima se centra en los móviles internos o en las fuerzas que determinan la esencia de semejante acción recíproca, las cuales, por regla general, son consideradas fuerzas psíquicas. Para su interpretación de la acción social recíproca, los sociólogos burgueses utilizan: *a)* la teoría de la "interpretación" de Max Weber, según la cual, los propios observadores, compenetrándose con una u otra situación, reproducen en la mente las interacciones sociales que les interesan y, de este modo, penetran en su esencia; *b)* el método de correlación estadística entre la universalidad de los actos de un individuo determinado y los actos subsiguientes; *c)* la teoría de los juegos estratégicos, mediante la cual se define el carácter y se halla el modo más racional de resolver una contradicción transformada en conflicto; *d)* el método sociométrico de Moreno, o procedimiento de "localizar" las alteraciones en la estructura de la interacción social y en el desplazamiento de determinados individuos de acuerdo con esta estructura. Los sociólogos burgueses niegan que las relaciones sociales dependan de la economía, de la lucha de clases, etcétera.

En la interpretación de los sociólogos burgueses, el proceso social es un proceso de aparición y solución de contradicciones entre interacciones sociales que cambian de carácter sin cesar, de una parte, y la estructura

de las relaciones sociales, relativamente estables, de otra. Haciendo caso omiso del factor material, determinante de la interacción social, considerando a ésta únicamente como un fenómeno psíquico, y convirtiendo este elemento psíquico en la fuerza motriz del desarrollo de la historia humana, los sociólogos burgueses suplantan las contradicciones materiales de la sociedad capitalista por contradicciones psicológicas.

Guiados por esta interpretación del proceso social y de las contradicciones sociales, conciben diversos métodos y procedimientos que, a su entender, permiten descubrir oportunamente las modificaciones del carácter de la interacción social y ponerla en concordancia con la estructura de los cambios sociales. La falta de enfoque metodológico científico al analizar la realidad social trae como consecuencia que todos los métodos citados sólo puedan, en el mejor de los casos, contribuir a la solución temporal de alguna contradicción parcial, sin afectar para nada las contradicciones sociales generales, que engendran permanentemente un sinnúmero de contradicicones particulares y especiales.

Estas ficticias "relaciones sociales" dan lugar en opinión de ciertos sociólogos burgueses, a la creación de diversos grupos sociales que se estudian en abstracto, al margen de las auténticas relaciones predominantes en la sociedad, como un todo único y cerrado, el cual posee cualidades que no se observan en ninguna de sus partes integrantes. La actividad del grupo social se analiza en las categorías de "función" y "estructura", creada esta última por los mismos componentes del grupo y que, a su vez, influye sobre aquéllos. El análisis de la interacción estructural-funcional es proclamado por los sociólogos burgueses como el método fundamental de investigación de un grupo social dado.

Los estudios empíricos en esta rama tienen como base las denominadas teorías del orden social, de la desorganización social, de las desviaciones sociales, de la planificación social, etc., cuyo contenido se reduce a determinar los factores que provocan los cambios sociales y a intentar establecer, mediante el conocimiento racional de dichos factores, el pertinente control social sobre los cambios, a fin de evitar la desorganización de la vida social y garantizar el orden social, es decir, en realizar el sueño de la burguesía desde que logró establecer su dominación política.

La estructura de la sociología burguesa, el objeto de sus investigaciones y la temática que abarca denotan el extremo subjetivismo y el psicologismo de sus síntesis teóricas. En el terreno de la práctica, la sociología sugiere una serie de métodos y procedimientos para someter la conciencia humana a la ideología burguesa y para encauzarla por la dirección más conveniente a los círculos monopolistas.

Entre las ramas "especiales" de la sociología burguesa destacan la "sociología industrial", la "sociología política", la "sociología de la vida urbana y rural", la "sociología de la estratificación", la "sociología de la opinión pública", la "sociología de la familia", la de la "religión", la de los "medios de comunicación masiva" y algunas más.

La *sociología industrial* o *sociología del trabajo*, de la que se ocupan Mayo, Roethlisberger, Dickson, Whitehead y otros en los Estados Unidos; Witte, Frazer y Stock en Inglaterra; Friedmann, Crosier y Turenne en Francia y Schelsky y Darendorf en la República Federal Alemana, así

como importantes grupos de sociólogos en Italia, en el Japón y en otros países capitalistas, estudia las relaciones entre los obreros, los dirigentes de la producción —ingenieros y empleados— y los empresarios, y redacta recomendaciones tendientes a mantener la concordia entre unos y otros. Valiéndose de este sistema de "relaciones humanas" y de la "utilización del factor humano", los sociólogos burgueses pretenden anular la lucha de clases, suavizar las contradicciones entre los obreros y los patronos y crear el sistema más apropiado para estimular el trabajo, la organización y la intensificación del mismo.[29]

La *sociología política*, a la que se dedican Benedix, Selznick, Lasswell y Lipset en los Estados Unidos; Stammer, Grabowsky y Darendorf en la República Federal Alemana, y R. Aron en Francia, estudia los procesos políticos, jurídicos e internacionales de la vida social, así como las organizaciones políticas, las formas y los procedimientos aplicados por los poderes públicos, etc. La sociología política sugiere a la clase dominante recomendaciones respecto al mejor modo de manejar a las masas dentro de una situación política dada. Esta tendencia mantiene estrechos vínculos con la *sociología de la opinión pública*, atenta a los gustos y a las necesidad del público en general y a las reacciones de éste ante determinados actos políticos. También está ligada a la *sociología de los medios de comunicación masiva*, que estudia la influencia de los medios de propaganda (cine, radio, televisión) sobre las amplias masas de espectadores y oyentes.

La *sociología de la vida urbana y rural*, a la que se han consagrado Robert y Helen Lind, Zorbaugh, Blumenthal y Dollard en los Estados Unidos, Eiiti Isomura en el Japón, y otros científicos en diversos países, estudia la influencia de la vida urbana y rural sobre el carácter y el fondo de las relaciones sociales. Sus investigaciones empíricas abarcan numerosos y agudos problemas sociales del campo y de la ciudad, y en ellas se han empleado nuevos métodos y procedimientos técnicos. Se han examinado las relaciones entre los grupos étnicos y los cambios que en ellos se producen, la delincuencia, las formas de organización y de desorganización de la familia, el papel de las asociaciones voluntarias, etc. La obra de R. Park y E. Burgess *La ciudad* (1925) contribuyó al estudio de ciertos problemas de la vida urbana. Una investigación concreta llevada a cabo por R. y H. Lind, que se publicó con el título *La ciudad tipo* (1929), alcanzó varias ediciones.

Sin embargo, todos estos trabajos, que contienen buena cantidad de documentación, están muy lejos de plantear científicamente y de resolver los problemas sociales de la vida urbana y rural. Su valor consiste en haber creado el hábito de la observación directa, de la "investigación sobre el terreno". Estos estudios, muy semejantes a los de los antropólogos y etnógrafos, son de carácter descriptivo y tienen, en su mayor parte, un valor estrictamente práctico.

La *sociología de la estratificación social*,[30] a la que se dedican Barber,

[29] El libro del sociólogo marxista polaco A. Matejko, *Socjologia przemyslu w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, Warszawa, 1962, está dedicado a hacer una crítica de las concepciones americanas de la "sociología industrial".

[30] Hay varias obras marxistas que critican la teoría de la "estratificación

Fresier, Senters y Hewes en los Estados Unidos; Wilson y Glass en Inglaterra; Geiger y Darendorf en la República Federal Alemana, y Odaka y Nishihira Shigeki en el Japón, estudia los procesos que determinan que diversos grupos y categorías de personas disfruten diferentes "estatutos sociales" en virtud de los cuales existen las "jerarquía sociales".

El estatuto social se delinea de un modo subjetivista. De acuerdo con la opinión de las personas interrogadas, y mediante la síntesis de estos datos, se define la estructura de la sociedad burguesa. El objetivo de estas investigaciones consiste en encubrir las auténticas diferencias de clase en dicha sociedad y en extender la idea de la posibilidad del "ascenso" social, es decir, del libre tránsito de un estrato social a otro que tenga un estatuto social superior.

La *sociología de la familia*, profesada por Hood y Hamilton en los Estados Unidos; por Stater y Boodwight en Inglaterra, y por Koenig y Turnwald en la República Federal Alemana, así como por otros sociólogos burgueses, estudia los tipos de familia y los vínculos entre sus miembros, incluyendo las relaciones comerciales y sexuales, los factores relativos a la felicidad familiar, la influencia de la vida urbana y rural sobre la familia y los efectos de elementos destructivos como la migración, el divorcio, la muerte, la guerra, etcétera.

La *sociología del saber* estudia la influencia de los factores sociales sobre la índole y el contenido de los conocimientos humanos, siendo de notar que, por regla general, esta influencia se enfoca como factor que deforma y limita el verdadero saber. De este tipo de sociología se ocupan actualmente Wolf y Dreisdel en los Estados Unidos, Maquet en Bélgica y Lenk en la República Federal Alemana.

El empirismo interpretado a la manera positivista ha conducido a la sociología burguesa contemporánea a un callejón sin salida, convirtiéndola en una especie de disciplina descriptiva integrada por hechos empíricos aislados e incapaz de resolver los problemas sociales más candentes. "Nada tiene de extraño —señala el filósofo francés Stetzel— que estas investigaciones, exentas de base teórica, se hayan multiplicado sin aportar ningún progeso considerable a nuestros conocimientos. En ellas, el medio técnico y el hecho se convierten en un fin de por sí. Se borra la diferencia entre lo que es principal en la investigación científica y lo que no lo es." [31]

Un criterio análogo es el expresado por P. Lazarsfeld: "Nuestro tiempo es una época de problemas sociales candentes. Pero las revistas sociológicas norteamericanas están llenas de estudios intrascendentes respecto al modo en que los alumnos y las alumnas de los colegios conciertan citas o acerca de la popularidad de los programas de radio... Es lícito preguntarse: ¿Acaso no hay problemas sociales urgentes en los Estados Unidos? Indudablemente, los hay. Pero son tan complejos que resulta difícil abordarlos con el tipo de investigación social empírica que existe hoy día." [32]

social": la de V. Semiónov, *El problema de las clases y de la lucha de clases en la sociología burguesa contemporánea*, Moscú, 1959; la de E. Grant, *El socialismo y las clases medias*, Moscú, 1960, y *Las clases medias urbanas de la sociedad capitalista contemporánea*, Moscú, 1963.

[31] *Transactions of the Fourth Congress of Sociology*, vol. III, 1959, pág. 260.

[32] Ibídem, pág. 227.

También R. Merton hace constar la total impotencia de la sociología burguesa para dar solución a los problemas palpitantes de la vida actual. Pese a que las guerras y la explotación, la pobreza y la injusticia emponzoñan la vida del hombre y de la sociedad, e incluso amenazan a su propia existencia —escribe— muchos sociólogos se ocupan de problemas tan alejados de estos fenómenos catastróficos, que resultan de una ruindad verdaderamente irresponsable.

Cierto que los sociólogos empíricos registraron numerosos hechos y concibieron diversos métodos de investigación empírica.

Pero los estudios sociológicos concretos no son considerados como un medio para resolver los importantísimos problemas teóricos generales planteados ante la sociedad, sino como un "remedio" para ciertas "dolencias" de la sociedad capitalista, ignorando los procesos sociales de tipo general de que provienen tales "dolencias".

En la década del treinta, y parcialmente en la del cuarenta, en la sociología burguesa imperaba la idea de que la misión de los sociólogos debía consistir en recopilar datos empíricos sobre cuya base, y sólo en el futuro, podría crearse una teoría sociológica cuya calidad dependería de la cantidad de materiales recopilados. Analizando, con este motivo, la situación de la sociología burguesa, el sociólogo alemán occidental R. Koenig (actualmente presidente de la Asociación Sociológica Internacional) comentaba: "En lugar de explicar que no existe una investigación considerable sin teoría, de igual manera que no existe buena teoría sin investigación, se ha elevado al rango de axioma la idea de que la simple acumulación de datos basta para llevar a cabo investigaciones. Hay quien espera que la teoría surja de por sí sola, como fruto de una paciente recopilación y clasificación de hechos." [33]

Interesados en contrarrestar la influencia del marxismo-leninismo, los sociólogos burgueses más perspicaces comenzaron a hablar en los años cincuenta, y sobre todo al principio de la década del sesenta, de la necesidad de crear una teoría sociológica general. El sociólogo francés Stetzel declaró en el cuarto Congreso Internacional de Sociología: "Tenemos derecho a afirmar que el propio empirismo ha creado su contrario, es decir, ha hecho imprescindible la elaboración de una teoría... Ello no significa que sepamos con perfecta exactitud qué aspecto será el de la teoría sociológica; hasta tal punto son diversas las opiniones al respecto. Todo lo que podemos afirmar es que su importancia primordial ha sido reconocida." [34]

La influencia del empirismo sigue siendo predominante, según reconocen los propios sociólogos burgueses. Los autores de *La teoría sociológica contemporánea* se ven obligados a declarar que "la mayoría de los sociólogos sostiene la conveniencia y la necesidad de una fórmula de lo general y de lo reiterado, pero en la práctica se dedica a recoger datos y a reunir particularidades descriptivas".[35]

[33] *Transactions of the Fourth Congress of Sociology*, vol. III, 1959, pág. 282.
[34] Ibídem, pág. 262.
[35] G. Becker y A. Boskov, *La teoría sociológica contemporánea en su sucesión y en sus alteraciones*, Moscú, 1961, pág. 238; *La sociología marxista y la sociología burguesa de hoy*, Moscú, 1964, contiene una crítica de los vicios metodológicos de la actual sociología burguesa.

Los sociólogos más eminentes de la burguesía contemporánea se dedican a elaborar una metodología de los estudios empíricos en concordancia con la interpretación de la teoría —muy difundida en la sociología burguesa— que se considera como modelo y esquema para realizar determinadas investigaciones científicas, y no como la teoría del desarrollo social que revela las leyes del desarrollo de la vida de la sociedad en su conjunto.

La escuela neopositivista (G. Lundberg, *Fundamentos de la sociología*, 1939; G. Lundberg, C. Schrag y O. Larsen, *Sociología*, tercera edición, 1963; O. Neurath, *Fundamentos de las ciencias sociales*, 1944; S. Dodd, *Medidas de la sociedad*, 1942; H. Siepf, *La conducta del hombre y el principio del desgaste mínimo de fuerzas*, 1949; N. Rashevsky, *La teoría matemática de las relaciones* humanas, 1947, etc.) entiende que el objeto de la sociología, en el sentido amplio de la palabra, radica en el comportamiento social humano. "La sociología —escribe Lundberg— es el estudio de las formas, de los procesos y de las consecuencias de la interacción de los hombres *que conseguimos observar*." [36] De acuerdo con esta escuela, la sociología es una ciencia que estudia los rasgos generales de la conducta social mediante métodos exactos de investigación. Considerando la sociología como una "ciencia natural", los neopositivistas declaran que debe estudiar la conducta humana con los mismos métodos que se aplican en las ciencias naturales.[37]

Y haciendo caso omiso de las peculiaridades específicas de la vida social, equiparan mecánicamente sus leyes a las de la naturaleza.

Considerando que las investigaciones sociológicas, si quieren alcanzar rango de "científicas", han de copiar los métodos y los procedimientos de una ciencia como la física, los portavoces de esta escuela, que niegan la originalidad cualitativa de los fenómenos sociales, recomiendan estudiar sólo su aspecto cualitativo. "Como vemos en la sociología una ciencia natural —escribe Lundberg—, estudiamos la conducta social del hombre en el mismo plano objetivo en que el biólogo estudia una colmena, una colonia de termes o la organización y el funcionamiento de un organismo." [38]

Lundberg piensa que no hay ya necesidad "de una doble sucesión de axiomas", pues basta conocer las leyes de la naturaleza para, con ello mismo, conocer las del desarrollo social. El ala "matemática" de la escuela sociológica neopositivista (N. Rashevsky y otros) pretende esclarecer los fenómenos sociales con ayuda de los conceptos matemáticos.

Al interpretar la vida social como un conjunto de relaciones, los neopositivistas convierten a menudo dichas relaciones en algo ideal, en un avance hacia la "psicología pura", y niegan que sean factores materiales los que determinan los fenómenos psíquico-sociales.

Los neopositivistas se deslizan hacia el espiritualismo al explicar el

[36] G. A. Lundberg, C. C. Schrag y O. N. Larsen, *Sociology*, New-York-Evanston-London, 1963, pág. 56.

[37] Véase la crítica del positivismo sociológico en I. S. Kon, *El positivismo en la sociología*, Moscú, 1964.

[38] G. A. Lundberg, C. C. Schrag y O. N. Larsen, *Sociology*, pág. 17.

ser inmaterial de lo psíquico. Identifican mecánicamente los conceptos "sustancia" y "fuerza", aplicados en la física, con los conceptos "materia" y "conciencia", y borran la diferencia entre las formas superior e inferior del movimiento.

Los representantes de las escuelas del *behaviorismo pluralista* (P. Lazarsfeld y M. Rosenberg, *El lenguaje de la investigación social*, 1955; S. Stouffer y otros, *El soldado norteamericano*, 1949-1950; T. Adorno y otros, *La personalidad autoritaria*, 1950, etc.) consideran la conducta social una simple suma de las conductas individuales.

Desde este punto de vista, el sociólogo no puede limitarse a observar la conducta "natural" de las personas objeto de investigación. La actitud de un individuo en distintas circunstancias y en relación con estímulos diversos constituye un cierto círculo interiormente coordinado, lo que permite, si se logra conocer la base de esta coordinación (algunos rasgos psíquico-sociales de los individuos, que se manifiestan en ciertas situaciones sociales), y basándose en la observación de la conducta de determinadas personas, hacer conclusiones sobre la conducta de otras personas no observadas directamente, pero dotadas de rasgos psíquico-sociales similares y situadas en casos sociales análogos.

Los representantes de esta escuela aseguran también que se puede crear experimentalmente la situación "Y", y, mediante el análisis del comportamiento de los individuos en esta situación, deducir que en la situación "X", observarían una conducta similar. Es condición indispensable de esta tesis la acertada organización de la situación experimental "Y" y la atinada determinación de su actitud respecto a la situación "X". Según los pluralistas, el principal elemento coordinador de las diversas conductas humanas dentro de un solo conjunto interiormente vinculado, es cierta predisposición psíquica que inclina a distintos individuos hacia una reacción, y no precisamente hacia otra, ante tales o cuales estímulos.

El sociólogo —dicen— determina los "fundamentos psíquicos" de la conducta social como el físico determina el fluido eléctrico, que tampoco puede observarse de otro modo que por sus manifestaciones, pero sí es susceptible de una descripción justa, basada en la medida de su tensión, de su fuerza, etcétera.

A jucio de los pluralistas, la sociología —a diferencia de la psicología— se interesa principalmente por el aspecto cuantitativo del complejo psíquico-social. Por eso, el instrumento principal del sociólogo debe ser la estadística. De ahí que los pluralistas hagan mensurable la conducta colectiva y la cuantifiquen para poder representarla en cifras. Así, el sociólogo puede no estudiar a todo un conjunto de personas, sino limitarse a investigar debidamente una "prueba" tomada del medio.

Los portavoces de la escuela en cuestión no niegan que en las situaciones experimentales se manifiesta no sólo la conducta exterior, sino también la interior. Este reconocimiento plantea ante la sociología, según ellos, una serie de importantísimos problemas metodológicos: cómo medir acertadamente las magnitudes ocultas no accesibles a la experimentación directa; cómo eliminar las diversas influencias externas que dificultan el experimento, etc. De aquí el gran interés por los métodos y por la técnica

de la investigación, en cuyo estudio obtuvo esta escuela ciertos éxitos, si bien deben ser considerados críticamente.

Esta escuela metodológica de la sociología burguesa contemporánea considera la sociedad humana como algo disperso, compuesto de un sinfín de grupos sociales, cuya conducta está determinada por "modelos de comportamiento" privativos de ellos. Los pluralistas interpretan la conducta de los grupos sociales de manera mecanicista, como una suma de conductas individuales uniformes, productos de las "predisposiciones psíquicas de los individuos, siendo de notar que éstas "predisposiciones psíquicas" no se vinculan a factores materiales ni a las condiciones que las suscitan.

Así, pues, la negación positivista de las leyes generales del desarrollo social, la limitación de los estudios sociológicos a grupos sociales, el mecanismo y el subjetivismo saturan las premisas teóricas de la escuela de la "conducta pluralista".

La *escuela analítica* (F. Znaniecki, *Método de la sociología*, 1934, *Los actos sociales*, 1936 y *La ciencia de la cultura*, 1952; H. Becker, *De los valores a la interpretación social*, 1950; P. Sorokin, *La dinámica social y cultural*, 1937-1941, etc.) estima que el investigador de los fenómenos sociales ha de interesarse, ante todo, por el aspecto subjetivo de la conducta. Al proceder a los estudios concretos, los sociólogos analíticos esclarecen, en primer término, el sentido que los individuos sometidos a investigación dan a su conducta. En las ciencias sociales, según los representantes de la *escuela analítica* se explica de manera causal solamente aquello que encuentra explicación motivada. Llaman a los motivos de la conducta "base realista" de la misma, estableciendo una distinción entre aquélla y la "base ideológica", que equivale a la descripción verbal de su conducta por el individuo. En opinión de los analíticos, el método que permite conocer las "bases reales" es la "introyección" weberiana en la situación de la persona estudiada, la experimentación de dicha situación por el propio investigador.

Pitirim Sorokin fue el fundador de teorías como la "estratificación social" y la "movilidad social", en las cuales se promueven a primer plano las relaciones intraclasistas, que se reconocen como determinantes, y no las interclasistas. Como base de ellas se toman el *status* y el "papel desempeñado", a los cuales se da una interpretación psicológica.

Sorokin califica la sociedad capitalista de "sociedad abierta", donde cada individuo, de acuerdo con su capacidad, puede pasar de un sector social (estrato) a otro. Reduce todos los problemas sociales al de la creación de condiciones para que cada individuo ocupe su lugar dentro de una determinada jerarquía, de conformidad con sus facultades. Las obras de Sorokin dedicadas al análisis de estas cuestiones (*La movilidad social*, 1927, y otras) constituyen una apología del capitalismo.

De los problemas de la teoría analítica pasa Sorokin a la construcción de concepciones sobre filosofía de la historia, visiblemente influidas por las ideas de Spengler y de Toynbee, unidas con los principios de la escuela analítica.

Para Sorokin, la teoría de la "interacción social" representa la premisa

metodológica del análisis de los fenómenos sociales. Partiendo de la investigación de la interacción individual, y mediante una serie de especulaciones lógicas abstractas, pasa a la concepción de la interacción social y cultural, definiéndola como un conjunto de las interacciones individuales, que incluye un análisis de la cultura interpretada como un conjunto de significados, valores y normas inherentes a las personas que se influyen mutuamente y también como un conjunto de medios que objetivizan y socializan estos significados, valores y normas.

Sorokin considera la cultura como elemento principalísimo en este sistema de interacción social. Según él, cada cultura más o menos independiente (supersistema) se caracteriza por una norma central, o idea, que es dominante. Sorokin hace una clasificación de los supersistemas fundamentales. Distingue el supersistema sensible *(sensate)*, en el que los hombres reconocen como fidedignos sus sentimientos, y el supersistema ideacional *(ideational)*, en el que los hombres reconocen las verdades de la fe, situadas al margen de las expresiones sensoriales. Estas verdades se producen con ayuda de un proceso de correlación de las ideas mediante razonamientos sobre un objeto que no aparece directamente. La combinación de los sistemas sensible e ideacional produce un tercer sistema de verdades: el sistema de la razón, o supersistema idealista.

El carácter y el contenido del sistema social-cultural determina —en opinión de Sorokin— toda la estructura de la sociedad y de la cultura en general. Si se conoce el sistema de verdades predominante en la sociedad, asevera Sorokin, puede formarse una idea sobre el carácter de su arte, de su literatura, de su música, de su filosofía y de su ética, así como de los tipos fundamentales de relaciones sociales.

Preconizando la necesidad de aprehender y estudiar los elementos de la vida social periódicamente repetidos, Sorokin creó el concepto de la oscilación permanente entre las culturas ideacional y sensible, oscilación que se produce en el desarrollo de la sociedad, tanto si éste sigue una línea recta como si implica retrocesos forzosos.

La teoría del desarrollo social de Sorokin, a la que éste dio el nombre de "dinámica cultural", representa una variedad de la concepción conservadora burguesa de la rotación, que, de hecho, rechaza el concepto del progreso social. Sorokin admite el desarrollo tan sólo dentro de la sustitución de los principales supersistemas culturales, que se realiza en los límites de un esquema determinado, siendo de notar que este análisis histórico concreto de ciertas culturas pasa a segundo plano y que el esclarecimiento, de las causas objetivas de la sustitución de diversos tipos de cultura brilla por su ausencia.

Cree Sorokin que el método inicial y principal del conocimiento es la intuición "suprasensible": "En los grandes descubrimientos científicos y en los adelantos trascendentales dentro de todas las ramas de la actividad creadora, la idea inicial suele ser sugerida por una intuición suprasensible y supralógica o por un genio, como un camino de conocimiento y de creación distinto de la contemplación sensorial o del razonamiento lógico, mientras que en los descubrimientos, invenciones y adelantos de tipo medio, la idea inicial surge frecuentemente como resultado de la percep-

ción sensible, del pensamiento lógico-matemático o de la feliz casualidad pura y simple." [39]

Sorokin reconoce también otros métodos ("nomotésicos") de conocimiento social (el lógico-matemático y el empírico),[40] pero les atribuye un papel auxiliar.

Y, posteriormente, cuando la hipótesis nomotésica llega a la fase de la verificación, aparece el "método histórico", que, prácticamente, "se convierte en parte inalienable de todos los métodos de comprobación de la fórmula de la uniformidad".[41] La unión de todos estos métodos constituye la sociología "integral" de Sorokin. La intuición de Sorokin se acerca a los procedimientos fenomenológicos de la abstracción "ideacional". Dando valor absoluto al papel de la intuición en el conocimiento, Sorokin mistifica la lógica y la dialéctica, reduce el papel del experimento y de las observaciones empíricas a la mera "verificación" de las ideas obtenidas por el camino intuitivo y tergiversa la función y el lugar del método histórico en el conocimiento de la realidad social.

La inconsistencia teórica de la "escuela analítica" es un producto de su extremado subjetivismo, que supedita el estudio de la vida social a su interpretación por tal o cual investigador. Es un signo distintivo de los "analíticos" el intento de establecer una divisoria eterna e infranqueable entre las bases ideológicas y "realistas" en la conducta de la persona, la idealización del papel de la conducta individual en determinada situación social, etc. La "escuela analítica" se ha mostrado incapaz de rebasar los límites de la interpretación subjetiva, psicológica, de los procesos y de los fenómenos sociales.

La *escuela estructural-funcional* (T. Parsons, *estructura de la acción social,* 1937, *Ensayo de teoría sociológica, pura y aplicada,* 1949, *El sistema social,* 1951 y, en colaboración con Sheeles y otros, *La teoría general de la acción,* 1951; R. Merton, *La teoría social y la estructura social,* 1949) coincide con la "escuela analítica" [42] en muchas de sus apreciaciones

Al frente de esta escuela figura el gran sociólogo americano T. Parsons,[43] en cuya formación teórica han ejercido fuerte influencia las obras de Max Weber, de E. Durkheim y de W. Pareto. La categoría central de su sistema es el equilibrio. Observa los fenómenos sociales desde el punto de vista del papel que desempeñan en el mantenimiento del "equilibrio" o estabilidad de un determinado sistema social. La exigencia máxima de Parsons es la de enfocar cualquier fenómeno social en relación con el sistema social, desde el punto de vista del papel que cumple tal o cual fenómeno en el funcionamiento de un sistema social dado.

El sistema de sociología teórica creado por Parsons tiene un perfil pragmático. Parsons considera su enfoque estructural-funcional como el

[39] *Transactions of the Fourth Congress of Sociology,* vol. I, 1962, pág. 237.
[40] Ibídem.
[41] Ibídem, pág. 238.
[42] Algunos investigadores burgueses adscriben a Parsons a la escuela analítica (N. S. Timasheff, *Sociological Theory. Its Nature and Growth,* New York, 1955).
[43] Las concepciones de T. Parsons, y también las de G. Lundberg, son criticadas en el libro de Z. Bauman, *Wizje ludzkiego swiata,* Warszawa, 1964.

más "fructifero" y "util". Viendo en su teoría un esquema conceptual dentro de cuyos límites se llevan a cabo las investigaciones empíricas, afirma que "la única justificación de semejante esquema conceptual es su «utilidad», el grado en que «trabaja» para facilitar la consecución de los propósitos de las investigaciones científicas".[44]

Desde el punto de vista de la *escuela estructural-funcional*, la misión de la sociología consiste en "estudiar la estructura y el funcionamiento de los sistemas sociales, es decir, de sistemas relativamente estables, aceptados por grupos, mayores o menores, de personas".[45]

Aunque Parsons pretende haber creado una teoría sociológica general llamada a explicar la estructura de la sociedad y las funciones de sus diversas partes integrantes, no consigue explicar ni la esencia de la vida social ni sus peculiaridades, ni tampoco logra, por más que lo intenta, presentar un esquema de la acción recíproca de las distintas partes del organismo social. Como examina la acción social recíproca de una manera abstracta y escolástica, es incapaz de descubrir la auténtica naturaleza de las fuerzas que ejercen esa influencia recíproca y que determinan el carácter y la dirección del desarrollo social en su generalidad. Su esquema del conjunto social se basa en el individuo abstracto, en el *standard* de valores y de sanciones del mismo, es decir, en las reacciones de otras personas. Precisamente partiendo del análisis de la estructura del individuo, Parsons extrae las definiciones subsiguientes de su teoría estructural-funcional.

Parsons no busca la explicación de la acción recíproca de las estructuras y de las funciones sociales en las fuerzas que actúan objetivamente, ni en las leyes económicas de la sociedad, ni en las relaciones de clases, determinantes de la conducta social de los individuos y de los grandes grupos sociales, sino en el estado de ánimo y en los deseos de los individuos. Y es de señalar que considera, erróneamente, "normativa" tan sólo la concordancia de la conducta con los requisitos del medio ambiente inmediato, mientras que, en realidad, las normas y los principios éticos expresan relaciones sociales más amplias.

Parsons interpreta también erróneamente la propia esencia de la actividad individual, por cuanto niega que la conducta humana esté socialmente determinada. En esencia, su teoría va dirigida contra la interpretación materialista de la vida social.

La *escuela estructural-funcional* se ocupa principalmente del análisis de las condiciones de la conservación y del mantenimiento de la estabilidad del sistema social capitalista. Sus criterios máximos son la "estabilidad", el "equilibrio" y la "adaptación", categorías tendientes a describir el estatismo social y a descartar la dinámica social, los cambios sociales. Su propósito radica en perpetuar y sostener el sistema de opresión y explotación existente en la sociedad capitalista; estudia los medios y los procedimientos de suavizar las contradicciones de clase en el capitalismo y aspira a apartar las amplias masas de la lucha por transformar la vida social.

[44] T. Parsons, *Essays in Sociological Theory, Pure and Applied*, Illinois, 1949, página 66.

[45] *Sociology today. Problems and Prospects*, New York, 1960, pág. 250.

Robert Merton considera las investigaciones empíricas como punto de partida de la búsqueda de una teoría sociológica única. Para crearla adopta como etapa transitoria la "teoría del significado intermedio", cuyo objetivo es formular síntesis específicas, es decir, de nivel inferior, y teorías relativas a diversas ramas de la vida social. "Nuestra tarea principal de ahora —dice Merton— reside en elaborar teorías especiales, hechos aplicables a ramas limitadas, por ejemplo, teorías que expliquen la dinámica clasista, los conflictos entre grupos que se diferencian por su prestigio, el papel del poder y la extensión de la influencia personal..." [46]

En su afán de hacer un análisis de los problemas sociales del capitalismo contemporáneo con arreglo a la doctrina estructural-funcional, Merton formuló la teoría de la "disfunción", que combina la teoría del equilibrio social de Parsons con un intento de explicar las causas de la alteración parcial de este equilibrio (huelgas, aumento de la delincuencia, etcétera).

Después de aceptar el concepto de "anomia" de Durkheim, Merton llega a la conclusión de que todas las alteraciones del "equilibrio social" tienen sus raíces en la conducta "anómala" de ciertas personas que, en virtud de peculiaridades biológicas, se apartan del sistema de normas sociales adoptadas por la sociedad, entran en conflicto con dichas normas y suscitan trastornos funcionales. Poco a poco, la conducta "anómala" pasa a ser conducta "normal" de todos los miembros de la sociedad, dando lugar al equilibrio social. La concepción sociológica de Merton se basa filosóficamente en el idealismo subjetivo, y denota influencia del biologismo.

Merton presta suma atención a la metodología de las investigaciones empíricas. Ha elaborado especialmente la metodología de la "entrevista de panel".[47]

La *escuela institucional* (R. Darendorf, *Las clases sociales y el conflicto entre ellas en la sociedad industrial*, 1957; P. Blow, *La burocracia en la sociedad actual*, 1956; B. Moore, *El poder político y la teoría social*, 1958) estudia los grupos sociales que se diferencian por su posición social según la forma y el grado en que poseen las riquezas nacionales, y también los factores que contribuyen a esta diferenciación.

Esta escuela tergiversa las concepciones sociológicas de Carlos Marx. Tomando como punto de partida la tesis marxista (incomprendida y adulterada por ellos) de que, bajo el capitalismo, las relaciones humanas, en forma de instituciones sociales, se enajenan de los portadores materiales de estas relaciones y se contraponen a ellos como una fuerza exterior y hostil, los sociólogos institucionalistas creen que la sociedad consta de instituciones representativas de los intereses de los grupos más diversos, que actúan dentro de los límites de estamentos determinados. Niegan el carácter histórico y pasajero de las instituciones sociales y pretenden hacer pasar la enajenación de las relaciones humanas dentro de estas instituciones de la sociedad capitalista por algo eterno y extrahistórico, dando

[46] R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, Glencoe, Illinois, 1957, página 9.

[47] Entrevistas celebradas de tiempo en tiempo con el mismo contingente de personas.

como perpetua la existencia de las mismas. La escuela institucional ignora las tesis básicas de Marx de que la existencia de clases e instituciones sociales que expresan y defienden los intereses de las clases en cuestión, está virtualmente ligada a ciertas formas de la vida económica y que el cambio de esta vida económica, determinado, en última instancia, por el desarrollo del sistema de producción material, conducirá inevitablemente a la total supresión de la sociedad explotadora.

La *escuela institucionalista* es una de las más belicosas de la actual sociología burguesa; pretende "justificar" la inevitabilidad y perpetuidad de las instituciones sociales y de la desigualdad social de los hombres, la legitimidad de la existencia del sistema social de explotación y de opresión; es una escuela sociológica que sirve descaradamente a la reacción imperialista anticomunista.

Las corrientes sociológicas burguesas de la época contemporánea consideran la vida social como algo estrictamente psicológico-social.

Los sociólogos burgueses de nuestros días restringen la acción social al sistema "persona agente-situación social", pretendiendo haber liquidado con ello el problema "metafísico" de la relación entre el objeto y el sujeto. Estiman que no hay razón para atribuir ninguna prioridad lógica u ontológica al sistema social o al individuo. Colocan lo objetivo en dependencia de lo subjetivo, en la misma medida que lo subjetivo de lo objetivo. Semejante enfoque del problema denota la esencia idealista objetiva de la sociología burguesa contemporánea.

Al estudiar los hechos y los fenómenos psíquico-sociales al margen de la realidad material, los sociólogos burgueses convierten en absoluto y fetiche el factor conciencia y su papel en el proceso social. En virtud de ello, escribe Tódor Pávlov, "la conciencia —ya sea individual (personal) o colectiva (social)—, aislada de su portador material (el sujeto), pierde forzosamente el carácter de reflejo objetivo y, por consiguiente, el de instrumento de orientación dentro del medio objetivo y de influencia sobre él. Todas las representaciones del sujeto, sus conceptos, sus pensamientos, sus ideales y sus normas asumen fatalmente un carácter de identidad con los objetos del pensamiento (el mundo se convierte en contenido, en forma, en misión y en ideal de la conciencia), el papel de signos subjetivos, de jeroglíficos absolutamente distintos de los objetos (el mundo pasa a ser incognoscible y objetivamente inexistente, y la ideología adquiere carácter de mitología)".[48]

Entre los sociólogos no marxistas de nuestros días hay en distintos países elementos progresistas que preconizan la paz, defienden las tradiciones de la democracia burguesa, condenan los actos de los elementos reaccionarios y fascistas y a menudo critican las concepciones predominantes en la sociología burguesa, poniendo al desnudo sus lacras.

Una figura notable de esta tendencia es el recientemente fallecido sociólogo americano C. W. Mills, que denunció en sus obras la política y la ideología de los grandes monopolios estadounidenses. Sus principales trabajos son: *El cuello blanco. Las clases medias norteamericanas* (1951), *La élite en el poder* (1956) y *La imaginación sociológica* (1959).

[48] Tódor Pávlov, *Obras filosóficas escogidas*, tomo 3, Moscú, 1962, pág. 390.

Mills criticaba la búsqueda de rasgos universales inmutables en las relaciones sociales y el manejo abstracto de los conceptos, al margen de la realidad, tan característico en la teoría de Parsons. Parsons —decía Mills— descarta virtualmente de la atención del sociólogo los problemas de los cambios sociales y de los conflictos sociales, que, en las categorías de su sistema, no podían ser no ya sólo aclarados, sino ni siquiera descritos. La concepción de Parsons puede ser considerada únicamente como una descripción superficial de la realidad americana de los últimos años. Está muy lejos de la teoría general de la organización social. Quedan fuera de su ángulo visual el problema del poder, que recurre a la violencia y que es capaz, merced a los medios técnicos actuales, de encauzar la actitud de los individuios hacia los valores, y las normas convenientes para el poder, de aceptar unas actitudes y de rechazar otras, valiéndose de la coacción física y económica en gran escala. Mills descubre el sentido ideológico del sistema de Parsons, que justifica el dominio de los círculos monopolistas en los Estados Unidos.

Mills dio a la escuela dirigida por P. Lazarsfeld, la segunda de las tendencias criticadas por él, la denominación de "empirismo abstracto". Esta concepción de la sociología como "ciencia de la conducta" se basa en la idea de la sociedad como suma de las opiniones y de las "bases" de los individuos. En lugar de una información sobre los verdaderos procesos sociales y sobre la forma de influir en ellos, los sociólogos de esta escuela presentan una idea de cuántas personas piensan positivamente y cuántas negativamente, de cuántas se muestran dudosas y de cómo las cifras aducidas se relacionan con otros datos referentes al color de la piel, al grado de instrucción, etc. Por más que se multiplique el número de investigaciones basadas en semejante método, nunca podrá crearse con ellas una verdadera interpretación de la sociedad humana.

Mills demostró que las dos escuelas criticadas por él hacían caso omiso de la función social de la sociología y que, tanto en la esfera de la teoría como en la del empirismo, eludían los problemas cuyo estudio representaba la esencia del conocimiento de la sociedad.

Para explicar el estado de la sociología americana, Mills invocaba su dependencia respecto de la sociedad del país, cuyo signo distintivo era la creación de una "élite en el poder" y la institucionalización burocrática de las ramas fundamentales de la vida social. El proceso de concentración del poder en manos de una élite, y también el proceso de burocratización, habían abarcado el mundo académico, incluida la sociología. "La posición de ellos (de los sociólogos. *Red)* cambia, pasando de académica a burocrática; su popularidad cambia también; de la esfera de los movimientos reformistas, se trasladan a la de los círculos que toman las decisiones. Cambian, asimismo, sus problemas, y los que ellos elegían pasan a ser los que eligen sus clientes. Los propios científicos se muestran inclinados a moderar su rebeldía intelectual y a mostrar un mayor practicismo administrativo. Acatando el *statu quo,* procuran hacer problemas de las inquietudes y de las cuestiones de los administradores, pues ellos estudian... a los obreros, inquietos y exentos de moral, que no comprenden el arte de la organización de las relaciones humanas: al

fin y al cabo, están al servicio de los intereses comerciales y corporativos de los medios de comunicación y de la industria del reclamo." [49]

La "camarilla gobernante" burocratizada del Estado capitalista pasa a los sociólogos un "encargo social". En lugar del científico del siglo XIX, "francotirador", aparece un nuevo tipo de sociólogo, lacayo de la institución burocratizada.

El eminente sociólogo sueco G. Myrdal, socialdemócrata, es conocido principalmente por su estudio de la discriminación racial en los Estados Unidos de América. En sus obras *El dilema americano* (1944) y *El valor de la teoría social* (1958), plantea el problema de la relación entre la política y las ciencias sociales. "Todas las ciencias sociales —escribe— han aspirado a mejorar la sociedad en grado mucho mayor que la simple curiosidad de conocer el mecanismo de su funcionamiento. La política social ha sido la primaria, y la teoría social la secundaria." [50] Pero, en opinión de Myrdal, no toda política estimula el florecimiento de las ciencias sociales, sino sólo aquella que tiende a las reformas sociales progresistas. La solución del problema de las relaciones entre "la política y la ciencia social" en un sentido reformador y progresivo conduce a Myrdal a una solución análoga del problema del papel de los valores en la ciencia social. Myrdal equipara la elección de determinados valores sociales a la elección de un programa determinado de reformas políticas, es decir, de una posición política progresiva definida.

Myrdal analiza los razonamientos de los tres principales sociólogos americanos (Sumner, Park y Ogburn), que protestaron acremente contra la posición ideológica consciente del sociólogo y propagaron con especial ardor una sociología "al servicio de la verdad pura". Myrdal llega a la conclusión de que estos sociólogos defienden "la ideología de la impotencia" en el terreno de la acción social, posición basada en su actitud positivista, equiparable a la defensa del conservadurismo del sistema existente y a la negación de todo programa de reformas radicales. Myrdal lamenta la tendencia "a dedicar esfuerzos cada vez mayores al estudio de problemas cada vez más insignificantes, tendencia evidente para todo lector sensato de nuestras revistas científicas".[51] Presentando batalla al punto de vista generalmente aceptado en la sociología burguesa, el propio Myrdal preconiza la elección consciente de una ciencia social que contribuya activamente a modificar la sociedad.

Los críticos citados, eminentes sociólogos burgueses, coinciden en que el postulado de la "ciencia pura" cumple la función de una defensa ideológica peculiar de los principios del conservadurismo.

Sin embargo, por enérgico y radical que sea el razonamiento crítico de éstos y de otros elementos progresistas de la sociología burguesa contemporánea, todos ellos demuestran la debilidad interna y la inestabilidad psicológica de los intelectuales burgueses apenas tratan de hacer sugerencias constructivas, y se ven derrotados cuando quieren actuar al margen

[49] C. W. Mills, *The Sociological Imagination*, New York, 1959, pág. 96.
[50] G. Myrdal, *Value in Social Theory. A Selection of Essays on Methodology*, London, 1958, pág. 9.
[51] Ibídem, pág. 46.

del movimiento obrero y concebir su propia interpretación del desarrollo social, distinta de la del marxismo.

Al incrementarse la fuerza y el poderío del socialismo y del movimiento comunista mundial, la sociología burguesa ha experimentado una transformación: buena parte de sus representantes defienden el capitalismo valiéndose de una fraseología nueva: la teoría del "capitalismo organizado", la del "capitalismo popular", y otras por el estilo. Se ha constituido, con relieve marcadísimo, un numeroso grupo de sociólogos y economistas burgueses especializados principalmente en la propaganda del anticomunismo y en la creación de "teorías" tendientes a la defensa ideológica del capitalismo y a la "crítica" del comunismo.[52]

Una de ellas es la teoría de las "*fases del crecimiento*", y otra, la de la "*sociedad industrial única*", ensalzadas por los sociólogos burgueses como la última palabra de la ciencia de la sociedad. Las tesis de ambas teorías han pasado a formar parte de la doctrina ideológica oficial que propagan los círculos gobernantes de los Estados Unidos y de otras potencias imperialistas.

El autor de la teoría de las "fases de crecimiento" es W. Rostow, quien la ha expuesto con mayor plenitud en su libro *Las etapas del crecimiento económico. Manifiesto no comunista*, publicado en 1960. Rostow no se entretiene en ocultar que su teoría va dirigida contra el marxismo. Según se sabe, el marxismo señala cinco formaciones económico-sociales que, a lo largo de la historia, se suceden la una a la otra. Rostow también establece en la historia de la sociedad cinco fases fundamentales, a las que da un contenido arbitrario: la "sociedad tradicional", que abarca hasta el fin del feudalismo; la "sociedad transitoria" que coincide con el paso al capitalismo premonopolista: el "período de avance", que comprende la etapa que va del capitalismo premonopolista al monopolista; el "período de madurez", propio de los países industriales altamente desarrollados, tanto capitalistas como socialistas; y, por último, la "era del alto nivel del consumo masivo", en la que sólo se considera incursos a los Estados Unidos.

Exteriormente, la teoría de Rostow se reviste de un ropaje "economista". El autor elige como criterio de la evolución los índices técnico-económicos: el nivel de desarrollo de la técnica, de la industria, de la agricultura, etc. Pero ignora por completo las relaciones de producción al apreciar el grado de progreso social.

En realidad, Rostow atribuye al factor subjetivo el papel principal en su teoría del desarrollo social. Según él, los grupos gobernantes adoptan sus decisiones libremente, determinando la dirección que ha de seguir el desarrollo de tal o cual país o el tránsito de una fase a otra. Filosóficamente, la concepción de Rostow es de índole idealista, voluntarista. Su sentido fundamental radica en demostrar que en la actualidad van borrándose las diferencias esenciales entre la U.R.S.S. y los Estados Unidos, entre los países capitalistas y socalistas, y que el mundo se encuentra en una fase de transición a una "sociedad industrial única".

[52] Véase el libro de V. Mshvenieradze, *El anticomunismo, arma de los condenados*, Moscú, 1964.

Como la forma de la propiedad de los medios de producción carece ya de importancia, puesto que, según afirman Rostow y sus seguidores, tanto en los países capitalistas como en los socialistas se halla al frente de la dirección la "*élite* económica", los ingenieros y los organizadores, la teoría marxista de las clases y de su lucha queda refutada. Puesto que, desde el punto de vista económico preconizado por este autor, no existe diferencia entre el socialismo y el capitalismo, no es necesaria la lucha de clases para derribar al último. La teoría de las fases propagada por Rostow tiende a desorientar a la clase obrera de los países capitalistas y a los pueblos de las naciones recién liberadas del yugo colonial para encauzarlos por la senda del capitalismo.

Con la teoría de las "etapas de crecimiento", que ha constituido una rama de la ciencia social burguesa a partir de 1957-1958, tiene muchos puntos de coincidencia la concepción de la "sociedad industrial global", cuyo autor principal es el sociólogo burgués francés Raymond Aron, que expuso sus tesis básicas en un curso de conferencias dictado en la Sorbona, con el título de *Desarrollo de la sociedad industrial y de la estratificación social.* Como reconoce el propio Aron, el concepto de sociedad industrial representa "un modo de evitar... el conflicto socialismo-capitalismo y considerar el socialismo y el capitalismo dos especies de un mismo género... A diferencia de Marx, a mí no me preocupan las consecuencias sociales del régimen capitalista, sino las consecuencias sociales de la sociedad industrial en general".[53]

La esencia de la teoría de la "sociedad industrial global" consiste en que, basándose en los índices técnico-económicos, y dejando en la sombra las diferencias sociales básicas, sus autores (Aron y Rostow) y sus propagandistas (Moore, Feldman, Bell y otros) reunen artificialmente dentro del concetpo "sociedad industrial" todos los países industriales desarrollados, tanto del capitalismo como del socialismo, y pretenden, a continuación, formular para esta sociedad en su conjunto las leyes sociales de su desarrollo. Valiéndose de esta teoría general, procuran desvirtuar el carácter progresista del régimen comunista, demostrar que el capitalismo, lejos de haber caducado, tiene, incluso, ventajas sobre el socialismo, encarnadas en ciertos adelantos técnicos, y pretenden exaltar la superioridad del camino capitalista.

Tanto las teorías que directamente y sin ambajes propagan el anticomunismo, como las que tienden a escamotear las contradicciones del capitalismo y buscan los medios para consolidar y mantener este régimen influyendo sobre la conciencia pública en la dirección apetecida por la burguesía, confirman la tesis de que la sociología burguesa reaccionaria contemporánea es una ciencia profundamente partidista que justifica y defiende los intereses económicos y políticos de los monopolistas capitalistas.

La moderna sociología burguesa es incapaz de crear una teoría científica de la sociedad en su conjunto, ya que, en el mejor de los casos, sólo estudia algunos aspectos y procesos enfocándolos como entes "independientes, que se desarrollan de por sí. Numerosas sociologías "especiales"

[53] R. Aron, *Le développement de la société industrielle et la stratification sociale*, París, 1956, págs. 25 y 27. "Les Cours de la Sorbonne", Sociologie.

estudian la conducta del hombre y de los grupos sociales tomados al margen del proceso general de la historia.

La sociología burguesa se ha convertido en una amalgama de diversos mitos sociales acerca del capitalismo contemporáneo: el "orden social", la "armonía social", la "igualdad social", la "sociedad abierta", etc., que encubren las lacras y los antagonismos del régimen burgués y que pervierten la conciencia de la clase obrera.

La sociología burguesa de nuestros días se guía por el método subjetivo y metafísico. Pretende conciliar las contradicciones de las clases del régimen capitalista, reducir todas las contradicciones sociales a contradicciones subjetivas, existentes en el individuo y entre los individuos.

Ultimamente se observa un considerable decaimiento del prestigio internacional de la sociología burguesa norteamericana. Sociólogos de distintos países, convencidos de la falta de perspectivas de la sociología positivista empírica, la critican acremente. Crece entre ellos la influencia de la sociología marxista. La Asociación Sociológica del Japón ha caracterizado del siguiente modo la situación de la sociología occidental contemporánea: "En el período de anteguerra —escribían en 1963 los miembros de dicha entidad en carta dirigida a los sociólogos soviéticos— nos encontrábamos sometidos a una intensa influencia de la sociología de Europa occidental (principalmente de la germano-italiana. *Red.)*, y en la posguerra caímos bajo la influencia de la sociología norteamericana... Teniendo en cuenta que el intercambio y la cooperación internacionales en el campo de las investigaciones sociológicas no han alcanzado todavía un desarrollo satisfactorio, sobre todo en lo que respecta a los países socialistas, los sociólogos japoneses deseamos sinceramente establecer colaboración con ustedes en el terreno de los estudios sociológicos, a fin de contribuir al ulterior incremento de la cultura y de la ciencia de ambas naciones."

La caída del prestigio de la sociología burguesa norteamericana y el aumento de la influencia del pensamiento sociológico marxista y del prestigio de la ciencia sociológica en la U.R.S.S. y en otros países socialistas son testimonios de la crisis de la ideología burguesa y del incremento de la fuerza de atracción de la ideología socialista.

3. La estética burguesa.

Las tendencias fundamentales de la filosofía idealista de fines del siglo XIX y comienzos del XX (el neokantismo, el machismo, el nietzscheísmo, el intuicionismo, el pragmatismo y la "filosofía de la vida") sirvieron de base teórica a las concepciones estéticas burguesas de entonces y, en cierta medida, continuaron cumpliendo el mismo papel a principios de la época contemporánea.

Ya en aquellos tiempos, la estética burguesa, en sus corrientes fundamentales, era hostil a la ideología materialista y se solidarizaba con el arte decadente, contrario a reflejar la realidad de la vida.

Entre los adeptos de la concepción formalista del arte y de la literatura de fines del siglo XIX y comienzos del XX estuvo muy de moda la estética

neokantiana, que defendía la teoría del arte "puro", del "arte por el arte". En la época actual, la estética neokantiana ha sido desplazada a segundo plano por otras corrientes del pensamiento estético alimentadas en medida considerable por aquélla, pero más en boga.

No obstante, incluso en nuestros días hay partidarios del neokantismo: en Holanda, D. Bartling, discípulo de Cohen y de Cassirer y autor de *La estructura de la obra artística* (1941); y en Inglaterra tampoco son ajenos a las ideas neokantianas los formalistas Carritt *(Introducción a la estética,* 1949) y Osborne *(Teoría de la belleza,* 1952 y *La estética y la crítica,* 1955).

Entre la intelectualidad burguesa de la primera mitad de siglo estaba también muy en boga la teoría estética de Henri Bergson.[54] La estética intuicionista de Bergson, hostil al método realista, predicaba el individualismo y el subjetivismo, y afirmaba la absoluta contraposición entre el arte y la labor cognoscitiva, la razón, los intereses vitales del hombre y sus ideas sociales.

Las ideas de Bergson ejercieron notable influencia en la estética burguesa de diversos países, en la crítica literaria y artística, en numerosos escritores y artistas del mundo capitalista, y especialmente en los representantes del modernismo, incluido el escritor Proust. La estética irracionalista de Bergson fue la inmediata predecesora del análisis existencialista de la creación artística, y sus rasgos se hacen visibles en la estética religiosa contemporánea.

Después de la Gran Revolución Socialista de Octubre de 1917, en las circunstancias creadas por la revolución cultural en la U.R.S.S. y por el creciente progreso del arte del realismo socialista internacional, la pugna ideológica entre la estética científica, marxista, y la estética reaccionaria de la burguesía imperialista ha adquirido especial intensidad.

El irracionalismo, rasgo distintivo de numerosas corrientes preponderantes de la filosofía burguesa actual, ha penetrado en la estética burguesa, entre cuyos representantes gozan de gran predicamento las ideas decadentes existencialistas y freudianas. También influye mucho en el pensamiento estético burgués el arte "moderno" contemporáneo.

Se han reanimado notablemente las tendencias teológicas en la estética burguesa, dentro de la cual gozan de gran influjo los clericales de toda laya, los cuales pretenden convertir el arte en un lacayo de la religión y de la teología.

Al mismo tiempo, algunos estéticos burgueses, especialmente los fenomenólogos, así como los semánticos y otros portavoces de la estética neopositivista contemporánea, blasonan de enfocar de manera científica los problemas de la creación artística. La teoría estética marxista se enfrenta a la estética reaccionaria de nuestros días.[55]

Desde fines del siglo XIX y comienzos del XX, y muy en particular durante el período comprendido entre las dos guerras mundiales, la *estética neohegeliana* se difundió considerablemente en Europa occidental. Esta corriente del pensamiento estético fue representada, en su forma más sis-

[54] Véase la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, ed. esp. cit., tomo V, páginas 512-516.

[55] Véase el Capítulo VI del presente tomo.

temática y amplia, por numerosas obras del conocido filósofo italiano Benedetto Croce,[56] autor de *La estética como ciencia de la expresión y como lingüística general* (1902), de *Nuevas experiencias estéticas* (1920) y del artículo *Estética* en *Encyclopaedia Britannica*, vol. 1, 1946.

La concepción estética de Croce nace a comienzos del siglo XIX, basada filosóficamente en su teoría sobre la actividad del espíritu y la pasividad de la sensación.

A diferencia de las sensaciones pasivas, el arte es, según el filósofo italiano, una visión activa interna, plasmada en imágenes. Al separar el arte de la vida real y al atribuirle un carácter subjetivista de "visión interna", el autor de esta teoría identifica "visión" con "intuición". Es más: declara sinónimos conceptos como visión, intuición, expresión, contemplación, imaginación, fantasía, imagen y representación. El arte, a juicio de Croce, es fruto exclusivo de la actividad del espíritu, de su creación autónoma. En este sentido, Croce habla de la "intuición pura", y comprende el arte como la autoexpresión del espíritu subjetivo.

En su opinión, el arte, interpretado como "intuición pura", como expresión del espíritu, se diferencia de todo lo físico: no es ni los colores ni las formas, ni los cuerpos, ni los sonidos, etc. Todo lo físico es irreal. En cambio, el arte es "real" en alto grado, como el espíritu. No tiene nada de común con la utilidad, pues es una "teoría" en el sentido inicial de este concepto, una contemplación pura, exenta de todo interés práctico. No son las ideas, sino exclusivamente los sentimientos los que, al decir de Croce, comunican al arte la diafanidad del símbolo.

En la estética de Croce perduran ciertos rasgos de su origen hegeliano. El autor no ha renunciado al significado artístico de las imágenes, aunque las interpreta a la manera subjetivista. En el arte —piensa— se verifica la fusión de los sentimientos subjetivos y de las imágenes artísticas. Hegel, como dialéctico, comenzó a ver el contenido real y objetivo de las imágenes; el neohegeliano Croce subjetiviza dicho contenido, pero todavía no rechaza las propias imágenes como índole específica del arte.

La estética subjetivista de Croce anticipó la ulterior degeneración del pensamiento estético burgués. En la posguerra, la estética neohegeliana perdió su anterior posición preponderante en Italia. Actualmente su más notable representante es el filósofo italiano Luigi Stefanini, autor de *Tratado de estética* (1955).

En Inglaterra, las ideas estéticas hegelianas han sido interpretadas a la manera subjetivista por R. G. Collingwood *(Principios del arte*, 1938).

Max Bense *(Estética,* 1954) desarrolla en Alemania ideas afines a la estética de Croce. En Holanda es A. Pitt quien representa la estética neohegeliana *(Pensamiento y expresión,* 1922).

Las ideas reaccionarias filosóficas y estéticas de Nietzsche han influido bastante en la estética burguesa actual. Uno de los más consecuentes continuadores de la *estética nietzscheiana* durante el período posterior a la primera guerra mundial fue el teórico burgués alemán Richard Müller, que alterna su adhesión al nietzscheismo con su tendencia prag-

[56] Véase la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, trad. de J. Laín, A. Vidal y A. Sánchez Vázquez, tomo V, Ed. Grijalbo, México, D. F., 1963, págs. 558-565.

matista. Sus obras principales son: *Psicología del arte*, en tres tomos (1912-1933) y *Sobre la psicología y la sociología del arte contemporáneo* (1926).

Müller ha combatido intensamente la filosofía y la estética materialistas, y ha luchado con especial tesón contra el marxismo. Negaba la posibilidad de conocer la verdad objetiva y también rechazaba el carácter cognoscitivo del arte, interpretando la creación artística como una cierta "posición" en la manifestación de la voluntad de actuar. A su entender, la propia esencia de la vida espiritual del hombre no se encierra en la labor intelectual, sino en la función biológica del espíritu como medio de conservar la vida.

Según sus opiniones anticientíficas e irracionalistas, la estética, como parte integrante de la psicología descriptiva, reconoce como sentido interno y como criterio de apreciación del arte su influencia sobre el "impulso vital", sobre el desarrollo de la voluntad de vivir y de mandar.

Su afirmación voluntarista de que el pensamiento teórico, igual que la fantasía artística, no era de carácter "reproductivo", sino "reactivo" constituyó una prolongación de las opiniones de Nietzsche y un preludio ideológico de las concepciones fascistas sobre la ciencia y el arte.

Después de la segunda guerra mundial, las ideas de la estética voluntarista nietzscheiana han vuelto a tomar cuerpo entre los círculos revanchistas y neofascistas de la República Federal Alemana. En los Estados Unidos, la estética voluntarista ha adquirido rasgos nuevos, entre los cuales cabe señalar el afán de sus pregoneros de "justificar" teóricamente y de respaldar el arte moderno como exponente del "poderío" del imperialismo norteamericano.

Ultimamente se ha extendido en Norteamérica la denominada "estética de la fuerza", que propaga a los cuatro vientos el "arte de la acción": los cuadros del pintor norteamericano Pollock y de otros por el estilo. La "estética de la fuerza" está representada por Karl Aschenbrenner, que, en el IV Congreso Internacional de Estética, celebrado en Atenas, se esforzó en demostrar la caducidad de la categoría de lo bello en la estética y en el arte *(La estética de la fuerza y la estética del placer)*. A su juicio, el arte contemporáneo necesita otro criterio que la belleza: "El crítico propenso a exaltar las obras de los escritores y de los pintores abstractos, que provocan asombro, pretende asegurarnos que son luminosos, sugestivos, que hacen impacto." [57]

Esta negación de la categoría estética de lo bello constituye un rasgo típico de la estética burguesa como base teórica de las tendencias reaccionarias del arte moderno.

Sostiene Aschenbrenner que la antigua estética, que hablaba de la belleza, está tan anticuada como la antigua moral que hablaba del bien. "Excitación" e "impacto" son, "para nosotros", los términos del elogio supremo —declara—. En el "arte de la acción" ve este ideólogo una manifestación del "culto a la fuerza" de la civilización norteamericana.

Criterios análogos expusieron otros delegados burgueses ante el IV Congreso Internacional de Estética. Walter Bimel (República Federal Ale-

[57] *Actes du IV Congrès International d'Esthétique*, Athènes, 1962, pág. 41.

mana) se esforzó por convertir el voluntarismo nietzscheiano-fascista en base metodológica de la estética moderna. En su opinión, la esencia de la humanidad ha sufrido tal alteración que "el hombre se ha transformado en un ser todo voluntad".[58] Bajo el manto de la estética, oculta este autor la apología de la violencia y de la destrucción.

En la estética burguesa de hoy representan un papel destacado diversas teorías que llevan a cabo el análisis psicológico del sentimiento estético y de la creación artística desde el punto de vista del idealismo subjetivo.

Una de las corrientes más difundidas de la estética burguesa de la primera mitad del siglo XX fue la de la "proyección sentimental". Los criterios filosóficos de sus partidarios se distinguen por su gran diversidad, y encierran elementos del idealismo subjetivo y objetivo. Pero la tendencia rectora de esta teoría es el idealismo subjetivo, ya que el concepto de "proyección sentimental", tal como ellos lo interpretan, descarta el carácter objetivo de la belleza, en virtud de lo cual, lo bello se resume como una proyección psicológica de la conciencia subjetiva sobre el objeto de la contemplación estética.

El inspirador de esta tendencia, el estético burgués T. Lipps *(La estética, la psicología de lo bello y el arte,* 1903-1923), proclamaba como factor decisivo de la emoción estética la "proyección sentimental" *(Einfühlung)* instintiva, que traslada y proyecta el sentimiento de lo hermoso y de lo feo a otras personas, a los animales, a las plantas, a toda la naturaleza, orgánica e inorgánica. La investigadora inglesa V. Puget (Vernon Lee) concibió una teoría análoga. Después de publicar en 1913 *Lo bello. Introducción a la estética psicológica,* escribió un libro titulado *La música y sus amantes* (1932).

Según su teoría, el mundo que nos rodea es incognoscible, y por esta razón el arte no constituye un reflejo de la realidad, sino una expresión del sujeto, una trasplantación de nuestros sentimientos, afanes e ideas al mundo exterior. Esta "proyección sentimental" o "empatía" *(empathy)* la entiende la autora como inspiración; y el proceso estético es para ella una espiritualización poética de la naturaleza.

Un eminente representante de esta corriente en Francia fue Víctor Bach, que fundó en 1920 la cátedra de estética en la Sorbona y escribió *Ensayo crítico sobre la estética de Kant* (1927); *Estudios de estética dramática* (1929), y *Ensayos de estética, filosofía y literatura* (1934).

Bach ve la esencia de la emoción estética en el sentimiento de la simpatía, gracias al cual nuestro "Yo" se funde totalmente con las cosas. Al fundirnos con ellas —declara—, las vivificamos; admirando una producción artística, vivimos la vida de las cosas y de las personas reproducidas por el artista.

Los partidarios de esta corriente en España son José María Sánchez de Muniain *(Estética del paisaje natural,* 1945) y José Camón Aznar *(El tiempo en el arte,* 1955); y en Suecia, R. Ekman *(Problemas y teorías de la estética actual,* 1960).

Los adeptos de la teoría mencionada enfocan la creación artística y el

[58] *Actes du IV Congrès International d'Esthétique,* Athènes, 1962, pág. 708.

sentimiento estético como una especie de mitología peculiar. Si semejantes tendencias fueron propias del arte primitivo en los albores de la historia humana, hoy resultan inadecuadas para el análisis científico del arte contemporáneo.

Esta teoría, que convierte en absoluto el papel del sujeto en la creación artística y que niega todo significado al objeto de la emoción estética, representa un ejemplo típico del subjetivismo y de la carencia de valor científico de la ideología burguesa moderna.

Durante los últimos años, esta teoría estética ha sido desplazada en grado considerable por la teoría psicoanalítica de la creación artística, a cuyo nacimiento contribuyó, preparándole el terreno.

La estética psicoanalítica, basada en las teorías reaccionarias de Freud y de Jung, se ha propagado ampliamente entre los teóricos burgueses del arte y constituye el fundamento teórico de corrientes modernistas tan características como el surrealismo y el abstraccionismo.

A su frente figura hoy el conocido esteta inglés Herbert Read (*El significado del arte*, 1931; *El arte y la sociedad*, 1937; *La poesía y el anarquismo*, 1938, y *Filosofía del arte contemporáneo*, 1952).

Read, convencido y tenaz adversario del arte realista, del "arte de la imagen", le opone el modernismo o "arte del símbolo", proclamado por él como un grado superior en el desarrollo artístico de la humanidad.

La base filosófica de su estética es la negación de la realidad objetiva. "Hemos llegado —escribe— a una etapa de relativismo filosófico en que podemos afirmar que la realidad constituye virtualmente una subjetividad, y esto significa que el individuo no tiene más remedio que construir su propia realidad, por arbitraria y «absurda» que llegue a parecer. A esta posición filosófica corresponde la misma actitud en el mundo del arte, que requiere idéntica solución. La interpretación (y hasta la «imitación») de la realidad fue una función convincente para el artista mientras se admitía la existencia de una realidad general y básica que sólo esperaba su revelación." [59]

Junto con Kandinsky, fundador del abstraccionismo, Read sostiene que en el arte de los modernistas resuena la "música de las esferas" y se expresa la estructura del mundo microcósmico. Read busca la fuente de creación de los artistas abstractos en la tenebrosa esfera del subconsciente, donde, al decir de él, se encuentra "la matriz de las formas, libre de formación".

Los teóricos burgueses de matiz positivista se empeñan en encontrar un fundamento "científico" para la teoría estética en la sociología. A lo largo de varios años, ha sido una destacada figura de la *estética sociológica* contemporánea el positivista Charles Lalo, profesor de estética y de arte en la Sorbona y autor de *La expresión de la vida en el arte* (1933); de *El arte lejos de la vida* (1939); de *El arte y la vida social* (1921); de *El arte cerca de la vida* (1942); de *Las grandes exaltaciones estéticas* (1947), y de *La economía de las pasiones* (1947). El autor se coloca en el punto de vista del relativismo sociológico-psicológico, y sólo reconoce la relativa veracidad de cualquier teoría. Al proclamar la

[59] H. Read, *The Philosophy of Modern Art*, London, 1952, pág. 21.

equivalencia relativa de teorías tan contrapuestas como la del "arte por el arte" y la del realismo artístico, y tratando de reducir su abierta contraposición a una simple diferencia psico-estética, no consigue sino corroborar la esterilidad del objetivismo burgués, tan característico de muchos teóricos del arte de nuestros días.

Sus intentos de unificar los enfoques sociológicos y psicológicos del problema de la creación artística han sido continuados en las obras de ciertos teóricos norteamericanos, que conjugan los datos de la antropología y de la etnología con el psicoanálisis freudiano (A. Kardiner, *Las fronteras psicológicas de la sociedad*, 1946; R. Linton, *El fondo cultural de la personalidad*, 1945).

La crisis de la estética burguesa contemporánea ha impulsado a algunos de sus adeptos a buscar una salida de la situación creada aproximando la teoría estética a la crítica artística y literaria, como materias más concretas, dedicadas al estudio de las obras reales de las letras y del arte. Así fue como surgió la *estética como esencia del arte.*

Fundó esta corriente un discípulo de Dilthey: Max Dessoir, que interpretaba la estética como "ciencia general del arte". Escribió *La estética y la ciencia general del arte,* publicada en 1906, y reimpresa, corregida, en 1923, y *Tesis sobre la ciencia general del arte* (1929).

La correcta idea de M. Dessoir sobre la necesidad de un acercamiento estrecho de la estética a los estudios artísticos y literarios no pudo ser concretada científicamente por basarse en una teoría filosófica idealista.

En la estética burguesa contemporánea tiene bastante predicamento la *corriente fenomenológica,* uno de cuyos más destacados representantes fue Emil Utitz, autor de *Fundamentos de la ciencia general del arte,* en dos tomos (1914-1920); *Estética* (1923); *La superación del expresionismo* (1927), e *Historia de la estética* (1932).

El propósito esencial de Utitz consistía en aplicar el método fenomenológico de Husserl a la estética. El desarrollo de ésta como ciencia le parecía imposible sin un especial análisis fenomenológico del arte. Con tal motivo, desarrolló una aguda crítica del "estetismo" como intento estéril de interpretar la esencia del arte basándose tan sólo en los problemas de la estética. La estética científica debía, según él, seguir un camino totalmente opuesto y, en lugar de partir de la teoría estética para ir al arte, sugería lo contrario. Planteada así la cuestión —razonaba—, queda claro que el análisis de las obras de arte no puede circunscribirse a los problemas estéticos, sino que ha de abarcar también los factores morales, religiosos, etc., del desarrollo del arte.

La misión del análisis fenomenológico en esta rama de la ciencia debía consistir, a juicio de Utitz, en estudiar las obras de arte en toda su riqueza y variedad. De aquí partía su conclusión sobre la necesidad de establecer una diferencia, y también una cooperación, entre la estética y la ciencia general del arte. El estudio fenomenológico de la estructura de las obras artísticas debía ascender de la ciencia general del arte a la estética.

En el propio requisito de combinar la investigación estética con la artística se encerraba una acertada idea que se concretó en diversos análisis muy valiosos de Utitz. A diferencia de numerosos estéticos burgueses que respaldaban la tendencia formalista en el arte, él simpatizaba

con el realismo artístico, y al mismo tiempo observaba una actitud negativa respecto del naturalismo ("realismo malo").

Utitz estimaba que había dos "realismos" en el arte: la simple imitación de la naturaleza, o su copia, que conducía al "reino de las sombras", y la colaboración artística con la realidad que, penetrando en la esencia de las cosas, las presentaba clara y nítidamente, en su propia esencia inalterada.

El idealismo y la mezquindad metafísica del método fenomenológico, que constituían la base de las opiniones estéticas de Utitz, le impidieron cumplir la misión que él se impuso: la de estudiar el arte tal como era en realidad, pues para ello se necesitaba enfocarlo como una de tantas formas de la conciencia social.

En Francia profesa la teoría fenomenológica de la estética Mikel Dufrenne *(Fenomenología de la experiencia estética,* 1953), y en Italia, Guido Morpurgo-Tagliabue *(El concepto del estilo,* 1951, y *La estética contemporánea,* 1960).

Además de los intentos de los estéticos burgueses, tendientes a encontrar una base teórica para la estética en la sociología y en el arte, cabe señalar también la tentativa de crear un método "autónomo" de investigación estética, emprendida por el francés Raymond Bayer, quien critica y rechaza el método "metafísico" especulativo (la teoría intuicionista de Bergson), el método psicofísico (la estética experimental de Weber y de Fechner), el método psicológico (la estética de la "proyección sentimental" de Lipps) y el método sociológico (la estética positivista de Lalo).

R. Bayer ha creado la teoría estética a la que denomina *realismo operativo.* Sus obras principales son: *Experiencias sobre el método en la estética* (1953), *Historia de la estética* (1961) y *La estética mundial en el siglo* XX (1961).

Como representante de una de las variedades positivistas de la teoría estética de los valores, Bayer sostuvo una aguda polémica contra la estética intuicionista de Bergson, oponiendo a la "intuición de la esencia" de éste, la "aprehensión de los valores". Después de rechazar la estética bergsoniana por su "sustancialismo" (el espiritualismo de la "evolución creadora") y por su "realismo" (la "esencia íntima" de las cosas como objeto de la intuición estética), trata de crear, de este modo tortuoso y sofístico, una base teórica para combatir a su enemigo principal: la estética materialista del marxismo-leninismo, genuinamente realista.

En la interpretación de su autor, el método del realismo operativo goza de "autonomía", pues enfoca los problemas del arte independientemente de la vida real, de las condiciones sociales de la creación artística, de la psicología del artista y de la función social de éste. La estética del "realismo operativo" tiene como fin —según su fundador— estudiar los aspectos, las consecuencias y los resultados de la acción del artista. La estética especulativa debe ceder paso a la estética de la observación. Aquí se nota la influencia del positivismo. De conformidad con la definición de Bayer, la estética es la ciencia de los efectos, que comienza su investigación comprobando las verdaderas causas de los fenómenos artísticos.

Sin embargo, en su opinión, el estudio de la sucesión causal debe circunscribirse a la esfera de las producciones artísticas. El objeto de la

investigación estética debe ser tan sólo aquello que está impreso en obras artísticas: la "huella" registrada de la actividad del artista. Todo lo que no ha quedado impreso en una producción artística no es arte ni puede convertirse en objeto de la estética, que se ocupa exclusivamente del estudio de las "operaciones" creadoras y de sus "huellas" artísticas:

"Insistimos especialmente en el realismo operativo de lo bello. En cada objeto de arte perdura el sello de una actividad que ha quedado como huella y como signo de la misma." [60]

De acuerdo con la concepción del realismo operativo, la estética positiva, que ofrece una explicación causal, motivada, del arte, parte de un objeto sensible y afirma los tres principios metodológicos siguientes: *1)* negar toda la estética especulativa; *2)* circunscribirse a aquellos problemas que se convierten en arte ellos mismos, y *3)* comentar únicamente lo que se puede observar. En estas tesis de Bayer se ha reflejado claramente la limitación positivista de su teoría del realismo operativo.

En las últimas obras de R. Bayer, que quedaron inconclusas y que, terminadas por otra mano, fueron publicadas después de su muerte, en su *Historia de la estética* y en *La estética mundial en el siglo* XX, se contienen algunos ataques a la estética marxista-leninista y al realismo socialista en el arte.

Como demuestra el examen de las diversas corrientes de la estética burguesa contemporánea, su descomposición y su crisis se han acentuad particularmente en el período posterior a la segunda guerra mundial. A mismo período corresponde el nacimiento de algunas otras corrientes susci tadas por la agudización de la lucha de clases. Entre las más en boga debe citarse, en primer término, la *estética existencialista.*

El estrecho vínculo ideológico de la estética existencialista con el arte moderno de nuestros días es indiscutible, y así lo proclaman celosamente los representantes del existencialismo.

Exponentes tan caracterizados de esta filosofía como Heidegger y Jaspers, e incluso Sartre, han sentado una serie de tesis que caracterizan sus ideas estéticas, y en los últimos años ha surgido la estética existencialista, que aplica las ideas del existencialismo filosófico al arte y a la creación artística. Un destacado portavoz de la estética existencialista es el teólogo neoortodoxo Paul Tillich, partidario del expresionismo abstracto en el arte. Sus principales obras sobre problemas de la estética son *La religión y la cultura laica* (1948) y *El arte y la realidad suprema* (1959).

Las tesis básicas que caracterizan su teoría existencialista sobre el arte moderno son las siguientes: en el modernismo, el arte ha alcanzado la cima de su desarrollo; el arte "auténtico" debe representar los "acontecimientos", los procesos psicológicos conscientes, y sobre todo los inconscientes, y las experiencias y otros fenómenos de la "existencia"; la falta de sentido de la vida obtiene su expresión adecuada en la falta de sentido del arte abstracto.

La afinidad ideológica del expresionismo abstracto y de la filosofía existencialista, afinidad reflejada en la afirmación —común a las dos

[60] R. Bayer, *Essais sur la Méthode en Esthétique,* París, 1953, pág. 109.

corrientes— de que la vida carece de sentido, se manifiesta nítidamente en la estética existencialista de Tillich, adversaria del arte realista.

Este vocero de la estética existencialista se entusiasma con el arte abstracto de Mondrian, pintor especializado en el ángulo recto, que, según él cree, es el camino para descifrar los enigmas de la esfera ultraterrena.

Después de hacer un alto elogio del arte de aquel pintor, Tillich expresa el deseo de complementarlo con "valores vitales" y, en primer término, con la religión. Desde este punto de vista, el teólogo existencialista enjuicia el estilo artístico del modernismo.

Proclama como rasgo distintivo del arte contemporáneo el "estilo sacramental", que, en la reproducción de los objetos corrientes, expresa "algo místico y cierto". Reconoce a los pintores Chirico y Chagall como representantes del "estilo sacramental" en el arte de hoy día. Luego dice que el estilo "místico" del arte contemporáneo tiene su mejor expresión en el abstraccionismo, y presenta a Kleey como el máximo exponente de dicho estilo. Tillich considera que el tercer estilo del arte "moderno" es el "profético", y tiene por conquista suprema del arte contemporáneo el estilo del expresionismo abstracto, mediante el cual puede el hombre aproximarse a la "realidad suprema", a la propia divinidad.

Al exponer el papel de las diversas modificaciones del arte "moderno", al servicio de la religión y de la mística, Tillich ve el mayor mérito del expresionismo abstracto en que este estilo linda con el éxtasis religioso, que abstrae al hombre de la vida terrenal y lo eleva hasta su comunión mística con Dios. Aquí se ponen de manifiesto las mismas peculiaridades reaccionarias de la ideología burguesa contemporánea, que son propias no sólo de la estética existencialista de Tillich, sino de muchas otras corrientes de la estética burguesa moderna.

El viraje de la filosofía burguesa actual hacia la religión, la mística y la escolástica, el creciente papel de las organizaciones eclesiásticas en la teoría política e ideológica de la sociedad capitalista, el aumento de la influencia clerical en la cultura burguesa, todas estas particularidades de la ideología burguesa reaccionaria de nuestra época han determinado, en medida considerable, los rasgos característicos de la moderna estética religiosa.

El ilustre filósofo neotomista francés Jacques Maritain es el máximo representante de la *estética neotomista*. Las obras fundamentales de Maritain en lo concerniente a la estética son *Arte y escolástica* (1920) y *La intuición creadora en el arte y en la poesía* (1952). Sus concepciones estéticas se basan teóricamente en la filosofía del neotomismo. Maritain cree ver el fundamento y la génesis de la creación artística en un cierto "intelecto preconsciente", en el cual residen las fuentes del conocimiento y de la creación, del amor y de las aspiraciones sobrenaturales. En el "intelecto preconsciente" —dice— el alma del artista escapa al control del mundo exterior, y su intuición creadora comienza a "crecer".

Maritain considera el mayor yerro de la estética de Croce su incapacidad de comprender que la contemplación artística, no obstante ser intuitiva, es también intelectual: la estética debe ser intuitivista e intelectualista a un tiempo. Partiendo de este punto de vista, Maritain critica también la estética de Bergson.

A juzgar por el "intelectualismo" neotomista de Maritain, la premisa decisiva de la creación artística es la comunión del artista con Dios. En la concepción estética neotomista, la creación artística del hombre no hace sino continuar lo que en un principio fue creación divina. En la segunda etapa del proceso artístico —afirma Maritain— la idea creadora, inconscientemente aprehendida por el artista en la revelación divina, se abre a la conciencia y, tras esto, recibe expresión. Esta segunda etapa de la creación artística se divide, a su vez, en dos fases. La primera de ellas es de índole mental; la segunda corona la obra, revelando lo interno y dando fin a la intuición creadora.

En lo tocante a la estética, han desarrollado ideas escolásticas afines Maurice De Wulf (Bélgica), autor de *La obra artística y la belleza* (1920), y Fermín de Urmeneta (España), autor de *Nuevos ensayos de crítica filosófica* (1953).

Los neotomistas blasonan de enfocar la estética al modo realista, pero esta pretensión carece por completo de fundamento, ya que supeditan el sujeto y el objeto de la creación artística al designio divino y convierten el arte en servil lacayo de la religión.

A lo largo de los últimos años han ido multiplicándose sin cesar las concepciones religiosas del arte. La *Escuela de Munich* de estética religiosa, representada por Hans Sedlmayr, es hoy día una de las tendencias más influyentes de la estética burguesa de la República Federal Alemana. Sedlmayr cuenta entre sus obras *El arte descentrado* (1955), *La revolución del arte contemporáneo* (1956) y *El arte y la verdad. En torno a la teoría y al método de la historia del arte* (1958).

Contrariamente a numerosos estéticos burgueses de nuestra época, que defienden las corrientes más reaccionarias del arte modernista, Sedlmayr critica al modernismo desde posiciones religiosas, y es de señalar que su crítica se extiende no sólo al llamado arte "moderno" sino a todo el arte de la época moderna, a partir del período de la preparación ideológica de la revolución burguesa de Francia a fines del siglo XVIII.

Opina Sedlmayr que antes de 1789 se produjo "una inaudita catástrofe interna", cuya manifestación externa fue la revolución burguesa de Francia. La propagación de las ideas materialistas y ateas y la pérdida de la religiosidad fueron, para Sedlmayr, la "pérdida del centro" que determinó el carácter decadente del arte de nuestro tiempo, desde fines del siglo XVIII hasta nuestros días, en que ha nacido su última variedad: el modernismo.

El arte elevado, cuya existencia no admite el esteta clerical alemán fuera de un medio religioso, sólo existió, según él, en la época del gótico, del Renacimiento y del barroco; después se inicia la decadencia general y la descomposición de la creación artística.[61]

[61] Tiene plena razón H. Quitzsch (República Democrática Alemana) cuando caracteriza el método de Sedlmayr como un enfoque subjetivista de la historia del arte, que conduce, en última instancia, al fideísmo y a la religión. "La teoría del arte de Hans Sedlmayr —escribe Quitzsch— confirma una vez más, con evidencia completa, la tesis de Lenin de que el idealismo subjetivo conduce indefectiblemente al fideísmo en religión." (H. Quitzsch, *Verlust der Kunstwissenschaft? Eine kritische Untersuchung der Kunsttheorie Sedlmayrs*, Leipzig, 1963, pág. 19.)

A despecho de la realidad, Sedlmayr sostiene que la historia del arte alcanza sus mejores éxitos como historia de la religión. Sólo el reconocimiento de Dios como realidad permite explicar el desarrollo histórico del arte. En la República Federal Alemana, estas opiniones se ensalzan como una novísima conquista del pensamiento estético. El propio Sedlmayr aspira a ser considerado como fundador del análisis estructural en la ciencia del arte, aunque semejantes ideas fueron formuladas por muchos otros críticos artísticos, literarios y estéticos (el polaco Roman Ingarden, pongamos por caso).

La máxima figura de la *estética religiosa platónica* (con inclinaciones existencialistas) es en la actualidad el académico griego Panayotis Kanellopulos. En su informe *La misión de la estética*, presentado en el IV Congreso Internacional de Estética, Kanellopulos declaró que nuestra época lo niega todo y pone en duda lo que en tiempos pasados se admitía como verdad. "Nuestro tiempo es una época de negación inmensa —dijo con sombrío patetismo—. Nos vemos en el trance de sufrir esta horrible prueba en virtud de una necesidad inexplicable." [62] El profundo pesimismo de su concepción refleja la crisis general del capitalismo, la descomposición de la cultura reaccionaria burguesa, la renuncia a los antiguos ideales democrático-burgueses, la inaudita decadencia del arte burgués y del temor ante el creciente poderío del sistema socialista. En la esfera del arte —declaró Kanellopulos—, el espíritu de negación hace que se pongan en tela de juicio hasta los principios de lo bello como tales principos. Hasta la propia verdad de lo bello se ha hecho dudosa.

Kanellopulos señala con gran acierto una peculiaridad verdaderamente inherente al arte contemporáneo en decadencia y a la estética burguesa contemporánea: la renuncia a la categoría de lo bello, a las mejores tradiciones del arte clásico. Pero ¿cuál es la posición del propio Kanellopulos? ¿Desde qué ángulo visual critica el arte moderno y qué opone a él?

En medio de la "negación general" a la que Kanellopulos se siente incapaz de oponerse —él mismo lo confiesa— encuentra un punto de apoyo en el arte antiguo y en la estética objetivo-idealista, que se convierte directamente en misticismo y fideísmo. Contrapone al arte "modernista" el arte religioso, y para justificar "teóricamente" su criterio, reproduce y moderniza la doctrina platoniana sobre lo bello. Al decir del platonizante Kanellopulos, lo bello es algo eterno, que perdura en medio de la vorágine del tiempo. Ni siquiera en su sueño de belleza puede apartar de sí la idea de la muerte. Al igual que la belleza —declara—, la muerte perdura más allá del efímero fenómeno de la vida. En la imaginación de Kanellopulos, la belleza no se combina con la vida, sino con la muerte; la propia eternidad, según sus concepciones místicas, es "un punto de reunión de la muerte con la belleza".

Las tendencias naturalistas y neopositivistas desempeñan importante papel junto con las irracionalistas y las religiosas en la estética contemporánea, Uno de los más visibles sostenedores de la *estética naturalista* es el científico norteamericano Thomas Munro, autor de *El método científico en la estética* (1928), de *Las artes y sus relaciones* (1949), de

[62] *Actes du IV Congrès International d'Esthétique*, pág. 7.

La estética se vuelve ciencia (1956) y del artículo *La importancia del "naturalismo" en la filosofía y en la estética*, publicado en *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, volumen 19, número 2, 1960,

Este autor se solidariza con el "naturalismo" filosófico moderno, considerando representantes del mismo al instrumentalista John Dewey, al realista crítico Jorge Santayana y al neorrealista Bertrand Russell. Sus ideas filosóficas se distinguen por un acusado eclecticismo: combina de modo muy original la filosofía del naturalismo con el materialismo de la Grecia antigua, con las ideas humanistas del Renacimiento, con el positivismo de Augusto Comte, con el evolucionismo de Spencer, con el existencialismo de Sartre y hasta... con el "determinismo económico" de Marx.

Interpretado por Munro, el naturalismo filosófico es muy afín al empirismo de Hume y al positivismo de Comte: "Básicamente es contrario a todas las formas del supernaturalismo y del trascendentalismo (el misticismo, el dualismo, el idealismo, el panpsiquismo, el panteísmo, la teología y el vitalismo). Aspira a describir y a explicar los fenómenos en todos los aspectos y en los términos de la evidencia sensible y de las conclusiones lógicamente derivadas de aquélla. Como tal, es afín al empirismo de Hume y al positivismo de Comte, pero con ciertas diferencias." [63]

La estética naturalista —dice Munro— tiende a ser experimental y empírica, mas no se limita a las mediciones cuantitativas. Utiliza las opiniones de los críticos de arte y las teorías filosóficas, pero toma de ellas tan sólo las hipótesis provechosas; los datos objetivos los recibe de dos fuentes, a saber: *1)* el análisis de las formas artísticas y de la historia de su desarrollo, y *2)* el estudio de la psicología de la creación artística.

En su interpretación, la estética naturalista se distingue por el enfoque descriptivo y relativista de las apreciaciones estéticas y de las normas estimativas. Y aplica en vasta escala el análisis de las formas artísticas, lo que constituye una de sus diferencias esenciales de la vieja estética.

"El enfoque naturalista de la estética y del arte se desenvuelve, por consiguiente, en oposición a los enfoques tradicionales, basados en el idealismo y en el dualismo, comenzando por Platón y Plotino, en las obras de San Agustín, de Santo Tomás de Aquino, de Hegel, de Croce y de Maritain." [64]

El naturalismo en la filosofía y en la estética —afirma Munro— no presupone una preferencia por el naturalismo en el arte. Lejos de ello, la estética naturalista trata con respeto todos los estilos artísticos de la época como expresión de la conciencia humana en las diversas etapas del progreso de la cultura. Este requisito de estudio objetivo de la historia del arte se convierte, sin embargo, en defensa del punto de vista del objetivismo burgués en la estética, lo que permite al científico norteamericano reconocer el abstraccionismo como una manifestación estética tan legítima como el arte clásico.

En la vida espiritual de la intelectualidad burguesa de hoy, sobre todo

[63] *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. XIX, núm. 2, Winter, 1960, página 133.

[64] Ibídem, págs. 133-134.

en Inglaterra y en los Estados Unidos, desempeña también una destacada función la *semántica estética* neopositivista.

Sus figuras más representativas son los neopositivistas I. Richards y W. Morris, inglés y americano, respectivamente.

El primero de ellos preconiza celosamente la estética semántica, el análisis semántico del arte y de la literatura. Sus principales obras son *La ciencia y la poesía* (1926) y *Principios de crítica literaria* (1926).

La ciencia —piensa Richards— "nada nos dice ni nos puede decir sobre la naturaleza de las cosas de una manera definitiva. Jamás puede responder a la pregunta de ¿qué es esto? Sólo puede decirnos cómo transcurre esto. Y no intenta ir más allá".[65]

La tesis básica de su teoría semántica de la estética es la distinción entre el sentido emotivo y el descriptivo. Para el arte es de particular trascendencia el sentido emotivo.

Richards estima que la poesía contemporánea, deseosa de influir en el lector, debe ser distinta de lo que fue en tiempos pretéritos, y ha de corresponder a necesidades, impulsos e inquietudes que desconocían los antiguos poetas. En concordancia con ello, deberá cambiar la posición de los críticos modernos, los cuales deben asimismo tener en cuenta los resultados de la "revolución intelectual".

La corriente semántica de la estética extranjera defiende el abstraccionismo valiéndose de argumentos de los filósofos neopositivistas refutados hace tiempo por el marxismo. A este respecto es característica la posición de William Kennik, quien trasplantó al terreno de la estética la argumentación de los neopositivistas, contrarios a toda la filosofía anterior por considerar que se ocupaba de problemas ficticios. La cuestión de qué es el arte —afirma— es un problema tan ficticio como el de qué es el espacio o qué es el tiempo.

Kennik estima que la diversidad de la creación artística impide hallar una sola definición del arte. Partiendo de la tesis neopositivista de la imposibilidad de establecer la esencia de los fenómenos, declara que es imposible conocer las leyes del desarrollo de la sociedad y que lo único factible es comprobar la multiplicidad de los criterios estéticos.

Con ello exterioriza el agnosticismo de la estética neopositivista, su incapacidad para fundamentar la teoría del arte y de la creación artística, su apartamiento de la vida real y su nihilismo en relación con el legado artístico.

Ciertos representantes de la estética idealista argumentan invocando los progresos de las ciencias naturales contemporáneas e interpretándolos desde el punto de vista del "idealismo físico". Sweeney, por ejemplo, cree encontrar un vínculo entre el nacimiento del arte modernista y la nueva física. En su artículo *Nuevas direcciones en la pintura*, invoca a Jeans y declara que la física del siglo XX ha socavado los cimientos del materialismo tanto en las ciencias naturales como en la filosofía. De aquí extrae la conclusión de que el realismo artístico debe seguir el mismo camino y ceder el paso al modernismo. Reconoce como figuras máximas del moder-

[65] *A Modern Book of Esthetics*, New York, 1953, págs. 288-289.

nismo al abstraccionista Piet Mondrian y al "pintor de acción" Jackson Pollock.

"El artista de nuestros días —escribe Sweeney— reconoce sin rodeos que el mundo creado por él en su terreno artístico, en el lienzo, en la piedra, en la madera o en el metal, procede, en esencia, de su Yo intrno." [66]

A juicio de este autor, el objeto del arte no son las "formas naturales exteriores", sino el "orden estructural", captado por intermedio del "Yo", más importante que las cosas y encarnado en estas formas naturales. Es así como él interpreta la pintura abstracta, atribuyéndole un fondo místico, incomprensible para la razón y para los sentidos, pero, al mismo tiempo, caracterizándola como la expresión del "Yo" interno del artista, que aspira a "un orden supremo, sentido y reconocido por él, aunque no pueda comprenderlo".[67]

Esta argumentación, tomada a los idealistas "físicos" y desenmascarada por los marxistas desde hace mucho, es tan seudocientífica como no convincente.

De tal modo, la estética burguesa contemporánea, en sus direcciones principales, está íntimamente vinculada a las corrientes básicas del pensamiento filosófico idealista de nuestra época. Muchos estetas burgueses, aunque más moderados que los filósofos y los sociólogos en la exteriorización de sus simpatías y antipatías ideológicas y políticas, no dejan de solidarizarse, más o menos abiertamente, con la propaganda antimarxista.

Sin embargo, la crisis de la estética burguesa es cada vez más evidente para ciertos representantes del arte burgués, algunos de los cuales, renunciando a sus anteriores criterios, se pasan al campo de las fuerzas progresivas y muestran interés por el marxismo.

La enconada lucha política entre la estética marxista y la burguesa se ha extendido a todos los principales aspectos del arte, de la literatura y de la creación artística en su conjunto.

El problema fundamental de la estética es la actitud del arte, de la literatura y de la conciencia artística hacia la realidad. Partiendo de la solución materialista de este problema, la estética marxista defiende el arte del realismo socialista como conquista suprema del desarrollo artístico de la humanidad, mientras que la estética burguesa, rechazando el realismo socialista, propaga la teoría del "arte por el arte".

La lucha ideológica que se ha entablado en los congresos internacionales de estética durante los últimos años [68] ha demostrado muy a las claras esta peculiaridad de la estética burguesa contemporánea: varios de sus representantes se manifestaron en contra del realismo en el arte.

Los adversarios del realismo artístico socialista apelan al individuo, a los "entendidos", y niegan a las masas populares hasta el derecho a tener gusto artístico, sentido de la estética y capacidad para apreciar las obras de arte. Pero actualmente es ya notorio que el porvenir pertenece

[66] *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. XVIII, núm. 3, marzo 1960, página 370.

[67] Ibídem, pág. 377.

[68] IV Congreso Internacional de Estética (Atenas, 1960), V Congreso Internacional de Estética (Amsterdam, 1964) y V Congreso Internacional de la Sociedad Hegeliana, dedicado a los problemas de la estética (Salzburgo, 1964).

a las teorías y corrientes artísticas que manejan un lenguaje accesible a las masas y reflejan los intereses de éstas. De la falta de perspectivas de la estética idealista contemporánea nos habla, en particular, la opinión difundida entre sus adeptos de identificar la pintura realista con la fotografía, lo que pone en evidencia una absoluta incomprensión del carácter de la expresión de la vida en el arte.

Dentro de la estética burguesa de nuestra época se ha difundido mucho el nihilismo respecto del patrimonio cultural clásico y, en igual medida, la falsa interpretación de lo innovador como extravagante y artificioso. Los ideólogos burgueses pretenden hacer pasar como innovador, y hasta como "revolucionario", el rompimiento radical con la tradición, la renuncia a la herencia cultural del pasado.

La estética marxista rechaza semejantes razonamientos sofísticos y pone al desnudo la verdadera función social de la corriente formalista en el arte.

Para la estética marxista constituye una misión de combate mantener una crítica consecuente y argumentada de las teorías estéticas ideológicas y metafísicas, que representan la base teórica de las tendencias reaccionarias en el arte y en la literatura.

4. Las concepciones éticas burguesas.

La ética burguesa atraviesa una profunda crisis desde la Revolución de Octubre de 1917. Todas las teorías morales influyentes del campo burgués se caracterizan por el escepticismo respecto a las cualidades morales del hombre, lo que, en resumidas cuentas, justifica la amoralidad. Apelando a las formas más diversas, se tiende a negar la facultad del hombre para realizar sus principios y sus ideales morales positivos en la actividad social diaria. Por otra parte, se pone en duda hasta el valor de las propias ideas morales. Se ahonda la degradación de la conciencia moral burguesa; va difundiéndose más y más la interpretación de la amoralidad como una necesidad ineludible de la existencia humana; se acentúa la tendencia al nihilismo moral, y desaparece la fe en el progreso moral de la sociedad.

La crisis de la ética burguesa se pone de relieve también en la negativa de los teóricos burgueses a mantener, en este campo, la concepción tradicional de la ética como ciencia normativa práctica que formula y explica los principios de la conducta moral del hombre. Esta concepción va siendo calificada de "ilusa pretensión" de los moralistas del pasado.

En la ética burguesa de hoy se observan dos tendencias opuestas. La primera consiste en su inclinación hacia un formalismo sin contenido, en el que el objeto de la investigación ética se reduce a la forma lógica o lingüística de los juicios morales, sin relación alguna con su fondo moral. Por consiguiente, se trata de una *corriente formalista*, creada dentro del cauce de las tradiciones ideológicas de la "filosofía de la ciencia", y, en primer término, del neopositivismo. Entre las teorías examinadas a continuación forman parte de esta corriente el emotivismo, la escuela analítica, el intuicionismo y, en ciertos aspectos, la denominada ética

naturalista de los años cuarenta al sesenta. La segunda tendencia marca una penetración cada vez más amplia de las ideas de la filosofía del irracionalismo en la ética. Las teorías más típicas de la tendencia irracionalista son el existencialismo y el neoprotestantismo.

En ambas tendencias se niega el fondo racional de las ideas morales, a las cuales se atribuye un carácter irracional, pero esta característica común tiene un sentido distinto. Los representantes de la tendencia formalista pretenden defender la ciencia "pura" frente a la ideología (dentro de la cual catalogan, en primer término, la moral), "expurgar" de apreciaciones externas la descripción científica y rígida de los hechos; combaten las "pretensiones" de la moral y, en general, de toda forma de ideología que quiera parecer científicamente valiosa. Por el contrario, los éticos irracionalistas atacan la ciencia y "defienden" la moral, combatiendo las "pretensiones desmesuradas" de la ciencia, que intenta convertirse en base de la ideología y de las convicciones morales, y procurando encerrar los valores espirituales en una esfera especial, independiente del pensamiento científico.

La creación de estas dos tendencias polarizadas en el pensamiento burgués también denota la crisis de éste. De una parte, como la teoría ética pretende ser científica, se destierran de ella los problemas propiamente morales. Como objeto de investigación se toma el lenguaje moral mientras que el hombre, sujeto de la actividad moral, queda al margen del campo visual de la ética. De otra parte, como la ética pretende emprender la solución de los problemas morales, ella misma se priva conscientemente del fundamento científico. Y aunque la ética irracionalista aspira a ser una "filosofía vital", por regla general sólo ofrece una solución negativa de los problemas morales y sostiene la tesis de que dichos problemas son insolubles por principio.

La crisis de la ética burguesa contemporánea tiene también otras manifestaciones características: ruptura con las tradiciones básicas e ideológicas de la ética del pasado, y resurrección de conceptos que, en su tiempo, estuvieron al margen de las grandes corrientes del pensamiento ético burgués; crítica de toda la ética de los siglos precedentes; intentos de poner en tela de juicio sus conquistas históricas, y pretensiones de realizar "una radical revolución" en la filosofía de la moral. Por último, esta crisis se manifiesta en la multitud de escuelas y de concepciones existentes, cada una de las cuales niega categóricamente a las restantes.

Pese a la multiplicidad de tendencias dentro de la ética burguesa, son muy pocas las que gozan de una influencia relativamente grande.

La *ética intuicionista,* nacida a comienzos de siglo y formulada en dos variantes —la axiológica y la deontológica— en las obras de los filósofos neorrealistas ingleses George Moore y Harold Princhard,[69] no modificó sensiblemente nada.

La concepción axiológica de More, en la que el bien se interpreta como una cualidad fuera del tiempo y del espacio, al margen del mundo tangible, encontró su desarrollo en las obras de los filósofos ingleses Hastings Rashdall *(La teoría del bien y del mal,* 1907) y John Laird *(Estudio sobre*

[69] Véase la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, ed. esp. cit., tomo V, páginas 488-490.

la teoría de la moral, 1926, y *El concepto "valor"*, 1928), y también en los artículos del propio Moore.

La teoría deontológica, en la que el deber se considera como concepto básico de la moral, independiente por completo del concepto del bien, ha sido desarrollada por los continuadores de Prichard en la Universidad de Oxford: W. David Ross *(El deber y el bien*, 1930; *Los fundamentos de la Etica*, 1939; *La teoría ética de Kant*, 1954) y Edgar Carritt *(Teoría de la moral*, 1928; *La imprecisión del concepto del bien*, 1937, y *El pensamiento ético y político*, 1947).

En los años 30 hace su aparición una nueva variedad de la teoría intuicionista, cuyos autores son los realistas críticos ingleses Charles Broad *(Cinco tipos de teoría ética*, 1930) y Alfred C. Ewing *(La definición del bien*, 1947; *Etica*, 1953, y otras obras). La posición de ambos es intermedia entre el intuicionismo deontológico y el intuicionismo axiológico. De una parte se reconoce la interdependencia de los conceptos de "bien" y "deber", de conformidad con la teoría de Moore; de otra, se considera primario el concepto del deber, lo que representa cierta concesión al deontologismo.

El intuicionismo continuó siendo la corriente dominante en la ética inglesa hasta 1935. En los años 50 disminuye visiblemente su influencia. Sin embargo, la teoría intuicionista adquiere difusión en otros países, sobre todo en los Estados Unidos, donde se encargan de desarrollarla Blanchard, Hall, Johnson y otros filósofos idealistas.

Paralelamente a la teoría intuicionista, que, en lo fundamental, se propagó dentro de los países de habla inglesa, en Alemania se desarrolló la denominada *ética fenomenológica de los valores*, representada en las obras de Scheler y de Hildebrand. Esta teoría, asentada sobre los principios filosóficos de la fenomenología de Husserl, coincide en muchos aspectos con la concepción intuicionista. Sus adeptos estiman que los valores, incluidos el bien y el mal, son cualidades objetivas de las cosas, pero, al mismo tiempo, afirman que no pertenecen al mundo de la existencia, del espacio y del tiempo, sino al "reino de las esencias", inespacial e intemporal. De ahí que, al igual que los intuicionistas, consideren que los valores morales pueden ser percibidos en los objetos solamente con una intuición especial.

Igual que la ética intuicionista, la teoría fenomenológica de los valores constituye una variedad de la axiología idealista objetiva, que contiene también elementos de irracionalismo filosófico. Sin embargo, la ética fenomenológica ha tenido elementos positivos: concede especial atención al análisis de la estructura moral de la conciencia y a la correlación de sus distintas formas.

En 1923, dos filósofos semánticos ingleses, Ogden y Richardson, formularon por primera vez con precisión los principios de la *concepción ética neopositivista*, según la cual, los predicados morales (términos como "bien", "mal", "deber", etc.) y, por consiguiente. los juicios morales que contienen dichos términos no pueden ser verificados y, en consecuencia, tampoco pueden ser verdaderos o falsos; carecen, pues, de significación y no "describen" ninguna característica del objeto.

Durante los años 30, esta concepción se desarrolla hasta transformarse

en toda una teoría que recibe el nombre de *emotivismo*, entre cuyos partidarios figuran los filósofos neopositivistas ingleses Ayer, Russell y Duncan-Johns; en los Estados Unidos, Carnap, Stevenson, Reichenbach y otros; y en Suecia, Hogerström. Hasta la segunda guerra mundial, el emotivismo era la corriente más difundida de la ética burguesa en Inglaterra, en los Estados Unidos y en algunos otros países.

La *ética emotivista* se distingue por su marcado subjetivismo y por su carácter relativista. No es una teoría de la moral en el sentido habitual de la palabra, sino un análisis lógico del lenguaje moral. No enfoca la moral como un conjunto de conceptos e ideas morales, sino de expresiones y términos de tipo especial.

Según la teoría emotivista, los juicos morales que formulan apreciaciones ("El asesinato es un mal") o máximas ("El hombre no debe mentir"), no reflejan nada más que las emociones morales de quien habla y su deseo de inclinar al oyente a compartir sus sentimientos o a realizar determinados actos. Los juicios morales no pueden ser fundamentados en el sentido científico, y son totalmente arbitrarios.

Los emotivistas, como los intuicionistas, hacen especial hincapié en el aserto de que ninguna doctrina moral puede basarse en datos científicos. Pero van más allá: los enunciados morales no dicen nada, "carecen de sentido" y atribuyen al objeto de la expresión cosas que en realidad no son propias de él (por ejemplo: "El asesinato es un mal"). En este caso, los emotivistas razonan del siguiente modo: el acto de asesinar puede ser observado empíricamente, mientras que el mal inherente al mismo no constituye una cualidad que sea perceptible empíricamente; no se contiene en el objeto por sí mismo; y el objeto se interpreta, en esencia, como natural y ejemplar.

Los emotivistas no comprenden que cualquier objeto o acto incurso en la esfera del ser social posee una determinada característica social además de un sustrato natural. Los valores morales son precisamente estas propiedades sociales, al igual que el valor económico, el bien material, las cualidades estéticas, etc., las cuales no pueden observarse por vía empírica directa.

Pero la teoría emotivista no es tan sólo una conclusión extraída de tesis metodológicas falsas. En ella se contiene cierta interpretación de la índole social de la moral, que no siempre resulta clara para los mismos emotivistas. La moral es interpretada por ellos con un criterio amplio, como una esfera de convicciones ideológicas, y los juicios morales, como aquella forma lingüística en la que necesariamente se encuentra toda propaganda social, toda prédica y todo convencimiento. A veces, tras este análisis "puramente lógico" de las manifestaciones se oculta la hostil actitud de una parte de la intelectualidad burguesa hacia la ideología predominante en la sociedad capitalista, su deseo de que los credos políticos se consideren como asunto privado y no se impongan como la única doctrina justa, teóricamente fundamentada. Ese es, por cierto, el sentido de las manifestaciones de los emotivistas de que los juicios morales no son ni verdaderos ni falsos, ni tampoco tienen significado objetivo ni pueden ser justificados científicamente. "Todos los sistemas morales

—escribe Russell— encarnan los deseos de quienes los preconizan..." [70]

Sin embargo, la actitud relativamente negativa hacia la ideología burguesa, que ha encontrado expresión en la teoría emotivista, es meramente negativa y, en fin de cuentas, termina en una componenda con ella. Si todas las convicciones morales son en igual medida arbitrarias e infundadas, son también, en idéntica proporción, legítimas y acertadas. Es más: son lógicamente compatibles, y no se contradicen la una a la otra. Si los juicios morales no pueden ser científicamente demostrados, ello significa, al mismo tiempo, que cualquiera de ellos es prácticamente admisible.

A esa conclusión llega, por ejemplo, Stevenson en *Etica y lenguaje* (1944), única obra emotivista fundamental. "El que una conclusión justifique o refute un juicio moral dependerá de que el oyente le dé crédito y de que, en el caso de que se lo dé, influya en sus convicciones... Los juicios morales son corroborados o desmentidos por los argumentos, los cuales no están vinculados a aquéllos lógicamente, sino psicológicamente." [71]

De este modo, la protesta nihilista de los emotivistas contra los métodos de persuasión practicados por la propaganda burguesa acaba por justificarlos.

La concepción ética emotivista, aunque reflejaba cierto estado de ánimo de la intelectualidad burguesa, resultó demasiado radical y escéptica para el simple representante de la mentalidad burguesa. Los críticos burgueses del emotivismo coincidieron por unanimidad en que esta teoría desacreditaba la moral. Ya durante la segunda guerra mundial, la influencia del emotivismo comenzó a decrecer sensiblemente, y en la actualidad ha quedado reducida casi a la nada.

A fines de los años 40 y comienzos de los 50 el emotivismo vino a ser reemplazado por la *teoría del análisis lingüístico*, más moderada en sus conclusiones respecto a la moral. Esta nueva concepción reflejaba en cierta medida la evolución de la filosofía neopositivista; ya no se apoya en la concepción del positivismo lógico de los años 20 y 30, sino, principalmente, en la escuela del análisis lingüístico, corriente que, en lo fundamental, tiene difusión en Inglaterra y en los Estados Unidos. Sus hombres más destacados en Inglaterra son P. Nowell-Smith *(Etica,* 1954), S. Toulmin *(El puesto de la razón en la ética,* 1950), A. Montefiore *(Introducción contemporánea a la filosofía de la moral,* 1958), R. M. Hare *(Libertad y razón,* 1963) y S. Hampshire; y en los Estados Unidos, H. Eucken, P. Edwards, A. Melden y otros.

Los representantes de esta corriente (que, a veces, en forma abreviada, se llama simplemente analítica) critican las conclusiones más extremistas del emotivismo respecto a la moral; mas esta crítica no implica la existencia de discrepancias de principio. Por ejemplo, aunque los analíticos reconocen —a diferencia de los emotivistas—, la posible veracidad de los juicios morales, interpretan esta veracidad como convencimiento de quien habla y como disposición a aducir los argumentos correspondientes. Con ello, en apariencia, se admite la posibilidad de fundamentar los enunciados morales invocando determinados hechos. Pero,

[70] B. Russell, *Religion and Science,* London-New York-Toronto, pág. 242.
[71] Ch. L. Stevenson, *Ethics and Language,* New Haven, 1944, págs. 114-115.

al hacerlo así, los analíticos estiman que tales o cuales hechos deben tomarse en consideración según las convicciones morales de quien habla. Por consiguiente, los analíticos no consiguen, realmente, abandonar el subjetivismo en la interpretación de los juicios morales.

Los analíticos tienden a desembarazarse de una interpretación demasiado voluntarista de la moral, a depurar a ésta de los rasgos de arbitrariedad individul, cosa que saltaba a la vista en la concepción del emotivismo. Admiten que los juicios morales no sólo expresan el estado emocional del hombre en un mometno concreto, sino que están íntimamente unidos a algún sistema determinado de convicciones morales. De ahí que los juicios morales privados dimanen lógicamente de nociones más generales: de los principios e ideas morales. Pero los analíticos tropezaron, dentro del marco de su teoría, con la imposibilidad de justificar las tesis morales de orden más general.

Ello era una consecuencia inevitable de la premisa, propia de todos los neopositivistas, de que las proposiciones valorativas no podrán ser lógicamente extraídas de los juicios sobre hechos. Por tal razón, los analíticos tuvieron que reconocer, a la postre, que las convicciones morales sólo podían tener un carácter arbitrario.

En consecuencia, la ética formalista se mostró incapaz de fundamentar cualquier sistema de valores morales, habiendo rechazado la posibilidad de que el hombre eligiese racionalmente las convicciones morales. Fue Toulmin quien llevó la concepción analítica hasta su culminación lógica al reconocer la legitimidad de los procedimientos irracionales de alcanzar la verdad moral por el hombre, incluyendo la fe religosa. "En aquellos problemas del deber que no pueden ser ya explicados desde el punto de vista de la ética —escribe—, es precisamente la religión la que debe ayudarnos... Las respuestas de la religión a las interrogantes morales son oportunas incluso allí donde se han agotado los recursos de la justificación ética..." [72]

Vemos, pues, que la ética neopositivista ha sido objeto de una significativa evolución a lo largo de sus cuarenta años de existencia. De la doctrina radical nihilista, los positivistas pasan a una moderada concepción ética, cada vez más propensa al compromiso con la explicación teológica de la moralidad, explicación contra la que ellos mismos se manifestaban enérgicamente en los años 30.

Desde la época en que Moore criticó las "falacias naturalistas",[73] en la ética anglo-americana se hizo costumbre el llamar *naturalista* [74] a todas las teorías que postulaban la posibilidad de justificar las ideas morales mediante datos de las ciencias naturales o hechos de la vida social. Entre las doctrinas más influyentes de esta tendencia a lo largo del período comprendido entre los años 20 y los 50 cabe citar la *teoría pragmatista* de J. Dewey y la *teoría del interés* del filósofo neorrealista R. Perry.

[72] S. E. Toulmin, *An examination of the Place of Reason in Ethics*, Cambridge, 1958, págs. 218219.

[73] Véase la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, ed. esp. cit., t. V, págs. 488-490.

[74] La corriente naturalista en la ética no debe confundirse con el naturalismo en la filosofía burguesa: el término "naturalismo" tiene un significado distinto en su aplicación a la ética y a la filosofía, y las teorías naturalistas de la ética no guardan relación alguna con los principios del naturalismo filosófico.

Las ideas de la *ética pragmatista* son desarrolladas por Dewey en sus libros *Naturaleza humana y conducta* (1922), *La fe común* (1934), *La teoría de la valoración* (1939) y otras obras. A diferencia de los intuicionistas y de los emotivistas, Dewey considera el bien moral como un concepto definible y admite la posibilidad de fundamentar los juicios de valor mediante datos y hechos científicos. Los juicios de valor —escribe— "se basan en juicios empíricos científicamente fundamentados, y se les puede comprobar mediante la observación o mediante la comparación del resultado previsto y obtenido".[75] Dewey entiende por valor (incluido el moral) aquello que conduce al logro de los fines apetecidos y fijados: los juicios de valor "constituyen las reglas de aplicación... de las síntesis científicas como medios para conseguir ciertos objetivos apetecidos y planeados".[76]

Aunque Dewey trata de subrayar aquí el papel del intelecto, la moral adquiere (con una interpretación pragmático-instrumentalista de este género) un carácter utilitario-relativista, supeditándose plenamente a los fines de la práctica burguesa.

Lo dicho resulta evidente cuando Dewey pretende formular una definición más "fundamental" del bien, que rebasa los límites de los objetivos privados apetecidos en tal o cual momento o en tales o cuales circunstancias históricas. El valor del bien como bien —escribe— es aquello que "contribuye y coadyuva a la actividad y la hace avanzar..." [77]

Puede parecer que aquí se refiere a cualquier actividad humana en general, y que sus fines permanecen indefinidos. En realidad, a lo que se refiere es precisamente a la actividad que virtualmente se lleva a cabo en la sociedad donde vive el propio Dewey, es decir, a la actividad específicamente burguesa.

Es cierto que Dewey, en su concepto de la moralidad, procura rebasar los límites de una determinada organización de la sociedad, al decir que en toda moral humana hay algo de común que la hace más universal que cualquier sistema social. Sin embargo, ese elemento común a que alude Dewey es, en su teoría, un rasgo puramente formal, una "forma de coordinación adecuada" de los fines perseguidos y de los medios utilizados.[78]

Así, pues, Dewey retorna a la interpretación pragmático-utilitaria del sentido de la moral: ésta se entiende tan sólo como un medio operativo-instrumental de ordenación de la actividad, mientras que los fines de esta actividad se salen de la esfera de lo moral, y por consiguiente, carecen de contenido moral. Semejante interpretación de la moral contiene, de por sí, un sentido amoral. Valiéndose de ella, puede justificarse cualquier acto en nombre de no importa qué fines.

La ética de Dewey refleja un momento del desarrollo de la conciencia burguesa en que ésta es ya incapaz de convertir los criterios morales en guía práctica de la actividad social, y en que estos criterio sólo sirven para justificar *a posteriori* la práctica existente. Aunque la teoría ética

[75] J. Dewey, *Theory of Valuation*, Chicago, 1946, pág. 24.
[76] Ibídem, pág. 23.
[77] Ibídem, pág. 57.
[78] Ibídem, pág. 49.

de Dewey contiene residuos de las ideas liberales, expresa ya el proceso de reorientación ideológica de la cultura espiritual burguesa en la época del capitalismo monopolista y del comienzo de su crisis.

La *teoría del interés,* de Ralph B. Perry, es una concepción de los valores morales más relativista todavía que el pragmatismo. De conformidad con ella, valor es lo que refleja en sí algún interés, siendo de notar que el propio interés se interpreta psicológicamente, no como algo objetivo, socialmente determinado, sino como una aspiración volitiva, una propensión, un deseo, etc. Se entiende por valor moral el interés coordinado de un conjunto de individuos. Por lo que vemos, la teoría de Perry es totalmente subjetivista. Sus concepciones están expuestas en *Teoría general del valor* (1926) y *Los reinos del valor* (1954). Esta misma teoría del interés ha sido desarrollada por D. Parker (Estados Unidos) y por el teólogo inglés F. Tennant.

Ya en los años 50, el pragmatismo y la teoría del interés van perdiendo su influencia. Pero, por otra parte, surgió una nueva plataforma metodológica de la ética naturalista, bastante acusada, en la que se han colocado numerosos filósofos moralistas de Occidente. Entre ellos figuran los norteamericanos A. Eidel *(El juicio ético,* 1955; *La ciencia y la estructura de la ética,* 1961, etc.), P. Kurtz, R. Handy y otros.

Tal como los formulan sus autores, los principios básicos del naturalismo son los siguientes: los juicios morales pueden ser extraídos de los juicios de existencia; el concepto del bien y otras ideas morales pueden fundamentarse mediante datos acerca del hombre como ser natural, social y psicológico; en principio, el sistema de conceptos morales puede ser verdadero y demostrable por procedimientos científicos; la ética debe ser ciencia normativa, es decir, sirvir de fundamento teórico de los valores morales. Todas estas tesis son, en el fondo, acertadas, pero se las presenta únicamente en su aspecto formal y asbtracto.

Los partidarios de los principios éticos naturalistas emprendieron una serie de interesantes estudios de las costumbres, de los códigos morales y de las ideas de distintas tribus. La crítica que los naturalistas han hecho de la ética neopositivista e intuicionista reviste, en líneas generales, un carácter progresista, aunque no siempre es consecuente, y muy a menudo parte de posiciones metodológicas erróneas, pues no rebasa los límites del idealismo histórico.

Tanto en el continente europeo, sobre todo en Francia y en Alemania occidental, como en América Latina y en los Estados Unidos, han alcanzado considerable difusión las teorías éticas basadas en los principios de la filosofía existencialista. Hay diversas variedades de la misma, lo que no ha podido por menos de repercutir en los criterios de los filósofos existencialistas acerca de la moral. En su forma más desarrollada, la *teoría existencialista de la moral* ha sido expuesta en las obras filosóficas de J. P. Sartre *(El ser y la nada,* 1943, y *El existencialismo es un humanismo,* 1946), y ha encontrado encarnación imaginativa en algunos de sus trabajos literarios.

En su teoría ética, los existencialistas toman como base la premisa filosófica, general para todos ellos, de que la conciencia humana carece de una esencia determinada. En la medida en que puede hablarse de ella,

esta conciencia es "nada", o sea, representa una negación de todo lo existente en la vida "cotidiana" del hombre.

Esta tesis tiene un carácter social perfectamente definido: las condiciones sociales en que vive el hombre, y la propia naturaleza de éste, determinada por dichas condiciones, no son una esencia humana genuina: esta última se contrapone a las condiciones mencionadas y a la existencia humana "impropia". Pero como la filosofía existencialista no ofrece ningún programa social positivo, la esencia humana se ve privada de contenido, es decir, es la "nada", concepto que, en la mente de Sartre, coincide con el concepto de libertad. "La libertad coincide básicamente con el no ser, que anida en el corazón del hombre", dice Sartre, para concluir: "La realidad humana sólo posee pleno valor cuando es libre." [79]

Semejante aserto se insinúa también en Heidegger, quien sostiene que el hombre, en su libertad, debe estar "lejos del mundo", apartarse de él, "guarecerse en su no ser".

Por lo que respecta a Sartre, su idea de la libertad es distinta. En efecto, la época en que Sartre vive no está fuera del tiempo, y su filosofía jamás hubiera alcanzado popularidad de no haber contado con la lucha trabada entre dos mundos. El propio Sartre toma parte en ella, al lado de las fuerzas progresistas.

El sentido de su concepción de la libertad queda claro cuando enfoca el problema de la elección moral y de los valores humanos. Para Sartre, la libertad es la libertad del hombre para elegir sus actos. La elección de un acto cualquiera es, al mismo tiempo, la elección de determinados valores, pues hasta el momento de elegir no existen valores "preestablecidos". Con no ser "nada", el hombre puede serlo todo, y, por consiguiente, así serán sus valores morales. El hombre es "tal como es su voluntad de llegar a ser",[80] escribe Sartre. Pero el realizar la elección no significa que, con ella, el hombre haya elegido de una vez y para siempre una esencia determinada; esta última sigue siendo "nada", y el hombre permanece "libre", esta vez libre de sí mismo, de sus convicciones, y la elección hecha en el pasado no le compromete a nada. De ahí que, en cualquier otro momento, pueda realizar una nueva elección, rechazando lo que él fue hasta ese mismo instante.

Examinada en el plano moral, semejante interpretación de la libertad humana significa que, en primer término, los valores elegidos por el hombre en el proceso de su vida carecen de toda base objetiva y son, por completo, producto de un "proyecto" individual, o sea, arbitrarios en esencia; en segundo lugar, el hombre no está moralmente obligado a permanecer fiel a los principios e ideales elegidos. Según vemos, los existencialistas subrayan en igual medida la libertad individual de elección moral y la incondicionalidad social de ésta, aunque Marcel y Jaspers, para evitar la arbitrariedad total, apelan a Dios.

En el plano social, esta interpretación de la libertad justifica filosóficamente la falta de principios y las fluctuaciones, la posición del individuo que no desea contraer compromisos de fidelidad con ninguna de

[79] J. P. Sartre, *L'Etre et le Néant*, París, 1960, pág. 516.

[80] J. P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Moscú, ed. rusa, 1953, página 9.

las partes en lucha. El hombre cuya imagen dibuja Sartre, aunque tome partido por uno de los bandos, desea reservarse la posibilidad de abandonar la lucha en cualquier momento o de pasarse al otro campo.

Entre los existencialistas, la categoría de "libertad" guarda estrecha relación con el concepto de responsabilidad. La responsabilidad, según Sartre, consiste en que el hombre "soporta el peso" de su libertad, es decir, se desembaraza de la "mala fe" en la existencia de ciertos valores objetivamente determinados y en que la sociedad o las demás personas puedan sugerirle en qué consiste su misión en la vida. Esta "responsabilidad" implica la conciencia de que los actos del hombre "no tienen justificación" y de que de todo cuanto le ocurre, el responsable único es él.

La idea de la responsabilidad es una de las principales en la concepción ética de Heidegger y de Jaspers. Desde su punto de vista, la comprensión de su responsabilidad por el hombre, que equivale a aceptar toda la culpa y a salir de la esfera de la "rutina" de los valores morales generalmente aceptados, constituye el aspecto más importante de una existencia "auténtica". Esta parte de la doctrina existencialista está saturada de desolación y de tragedia: el individuo, abandonado, resuelve su situación en una soledad completa. Este tema es el reflejo del ánimo de un hombre que siempre se halla en la encrucijada, que ha renegado de una sociedad hostil, que, en esencia, rechaza también el programa revolucionario de reestructuración de dicha sociedad y niega los valores tradicionales burgueses; no cree en los ideales revolucionarios y, por consiguiente, se ve proscrito espiritualmente de la vida social.

En resumidas cuentas, la doctrina moral del existencialismo entra en un callejón sin salida. Puesto que no hay ningún motivo o ningún criterio para elegir unos u otros valores morales, hasta la propia elección resulta absurda. La elección, dice Sartre, "es absurda, por encontrarse al margen de todo motivo".[81]

La misma idea de la moral —como guía de la existencia del hombre— carece de significación. Por otra parte, si todos los valores morales se crean en el proceso de la elección, y nunca le preceden, resulta imposible una valoración de los actos del hombre. Sean cuales fueren, han de considerarse buenos, puesto que el hombre mismo los ha preferido. Así planteada la cuestión, la moral, cuya esencia consiste en distinguir el bien y el mal, resulta lógicamente imposible. Si lo "absurdo de la elección" significa que "todo está permitido", esto último equivale a decir que "todo está justificado".

Sartre no trata de rehuir estas dos conclusiones, lógicamente derivadas de tal concepción; pero con ello admite implícitamente que la doctrina del existencialismo es amoral. Es la inevitable consecuencia de una tesis que consiste en no reconocer ninguna obligación del hombre ante la sociedad y en negarle una esencia determinada.

La influencia de la ética existencialista sigue siendo bastante fuerte hasta hoy día. Sartre pretende encontrar puntos de coincidencia entre su teoría y el marxismo, aunque sin renunciar a las tesis esenciales de su

[81] J. P. Sartre, *L'Etre et le Néant*, ed. cit., pág. 559.

doctrina. Otros filósofos existencialistas, como Heidegger, Jaspers y Camus, tratan de apartarse de las posiciones de Sartre.

Después de la primera guerra mundial, en la teología protestante se forma una nueva corriente: la *neoortodoxia*, cuyos principales sostenedores son los teólogos suizos Karl Barth y Emil Brunner, los norteamericanos Reinhold y Richard Niebuhr, Paul Tillich y otros. La teología neoortodoxa, llamada a veses "teología de la crisis", surgió como reacción contra la tendencia del cristianismo liberal, muy extendida a fines del siglo XIX y principios del XX, cuya doctrina filosófica y moral contenía ciertos matices de optimismo respecto a las cualidades morales del hombre. En algunos puntos sustanciales, la doctrina neoortodoxa se encuentra íntimamente vinculada a la filosofía y a la ética existencialistas.

La concepción ética de la neoortodoxia tiene como punto de arranque la premisa de que el hombre social se halla separado de su verdadera esencia (representada por la naturaleza divina), con la cual mantiene un conflicto insoluble. Esta situación se interpreta como la pecaminosidad inherente al hombre, que le impide alcanzar su verdadera esencia. En virtud de esta contradicción entre el ser terrenal del hombre y su verdadera "esencia", o, como algunas veces dicen los neoortodoxos, en virtud "de la rebelión del hombre contra Dios", el hombre es incapaz de alcanzar la "voluntad divina" ni de realizarla en sus actos.

De aquí extrae la teología neoortodoxa algunas conclusiones aplicables a la teoría de la moral. La primera consiste en que el hombre, por principio, no es apto para cumplir los imperativos de la verdadera moral. Cualquier acto suyo "lleva el sello del pecado" y representa indefectiblemente el mal. "La religión —escribe Reinhold Niebuhr— no exime del sentimiento de culpabilidad a un solo acto, ni siquiera al mejor." [82] Este espíritu de mansedumbre moral pasa luego a predicar la renuncia a toda aspiración "pecaminosa" de llevar a cabo cualquier acto moral y a desacreditar todo esfuerzo en tal sentido. "Cuanto mayores son las aspiraciones del hombre —dice Niebuhr— tanto más son las pretensiones pecaminosas que las acompañan... Los hombres pueden redimirse de estas pretensiones pecaminosas... admitiendo su incapacidad para realizarlas." [83]

De este modo, la doctrina del pecado en la neoortodoxia, que condena todos los actos del hombre y que le exhorta a desistir de cualquier aspiración moral, encierra cierto contenido amoral. Es de notar que, en el caso de Niebuhr, esta doctrina dirige sus tiros, en primer término, contra la teoría comunista, que considera factible una reestructuración de las condiciones sociales capaz de eliminar las causas de la amoralidad.

La segunda conclusión de los neoortodoxos estipula que el hombre, además de ser incapaz de realizar el bien, ni siquiera está en condiciones de comprender su contenido. La voluntad divina, que incita al hombre a practicar el bien, permanece incomprendida para el hombre. "Nadie más que el propio Dios conoce su voluntad", escribe Brunner. Por otra parte, los neoprotestantes interpretan la voluntad de Dios como algo absolutamente libre, no sujeto a ninguna ley. "El bien consiste siempre en hacer

[82] R. Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics*, New York, 1956, pág. 79.
[83] Ibídem. págs. 82 y 85.

lo que Dios desea en cualquier momento determinado", dice Brunner; y de aquí deduce que es imposible construir ningún sistema de principios morales generales.[84]

En consecuencia, la interpretación neoortodoxa de la moral contiene rasgos de relativismo extremo y, por otra parte, al igual que la ética existencialista, presupone que las convicciones morales del hombre carecen de precisión y de contenido, suplantándolas por un simple espíritu de obediencia y de subordinación a la "voluntad divina".

Tomada en su conjunto, la ética neoortodoxa —aunque contenga rasgos de aversión moral a la práctica burguesa— constituye una doctrina basada en la imposibilidad de reorganizar la sociedad y la vida del hombre en concordancia con los requisitos de la moral. Aunque la teología neoortodoxa condena la sociedad capitalista desde el punto de vista moral, la justifica, al mismo tiempo, como una necesidad histórica natural.

Después de la primera guerra mundial, aparece en la teología católica una nueva teoría ética. Como "intérpretes" de la doctrina de Tomás de Aquino se nos presentan dos filósofos franceses, Jacques Maritain y Etienne Gilson, quienes, en un principio, no eran considerados como ideólogos oficiales de la Iglesia Católica Romana.

La ética neotomista descansa sobre el concepto de la "ley natural", término que, en ocasiones, se utiliza también para denominar la doctrina moral del neotomismo. De una parte, la ley natural se interpreta como exponente de la razón divina (a diferencia del protestantismo, la ética neotomista no considera la voluntad de Dios, sino la razón divina base del código moral del hombre); y de otra, como naturaleza "verdadera" del propio hombre, creado en virtud del designio divino. Aunque, según la doctrina católica, el ser social entra en contradicción con la "ley natural", esta ley, sobre la que gravita el peso del pecado, es, en esencia, interiormente inherente al propio hombre. Por tal motivo, atenerse a los requisitos de la moral equivale a realizar la esencia humana.

La teoría ética neotomista pretende descubrir a los hombres sus intereses más profundos. Gilson, por ejemplo, afirma que "un acto es bueno o virtuoso cuando corresponde a las auténticas necesidades de la naturaleza de quien lo realiza".[85] Y Maritain, basándose en este aserto, llega a dar a su sistema el título de "humanismo auténtico".

La ética neotomista se enfrenta a la neoortodoxa en otro terreno: no niega el papel de la razón y de la ciencia en la definición de la "ley natural" ni las exigencias morales que de ella se desprenden. No obstante, en opinión de Maritain, este papel puede ser meramente auxiliar; la filosofía de la moral no puede existir sin proclamar las verdades de la fe.[86]

Contrariamente a la ética neoortodoxa, los neotomistas reconocen la posibilidad e incluso la necesidad de crear un sistema de principios morales de orden general.

Sin embargo, estas peculiaridades de la ética neotomista, que la distinguen de la neoortodoxa, han de ser atribuidas a su posición, que es más oficial, puesto que esta doctrina se halla vinculada a las instituciones

[84] E. Brunner, *The Divine Imperative*, Zürich-London-Filadelfia, 1947, pág. 120.
[85] E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, París, 1948, pág. 307.
[86] J. Maritain, *Science et Sagesse*, París, 1935, págs. 139-140.

de la Iglesia católica. Así se explican su "optimismo" y su "humanismo", ficticios ambos y ambos orientados a granjearse popularidad, y también su carácter más "positivo". La ética neotomista se desentiende pura y simplemente de aquellos problemas críticos que se plantean ante la conciencia burguesa contemporánea y a los que, por lo menos, hacen referencia los teólogos neoortodoxos.

Al analizar las teorías más representativas de la ética burguesa de nuestros días, comprobamos que todas aquéllas ofrecen rasgos comunes. De una manera o de otra, todas ellas reflejan los cambios que se han verificado en la vida social de nuestra época y el sentir de la burguesía, adulterando, de paso, la esencia de todo cuanto ocurre. Al trasplantar a las teorías éticas el ambiente de los más diversos sectores de la sociedad capitalista moderna, los filósofos burgueses no pueden por menos de reflejar el extendido sentimiento de insatisfacción de la realidad social de nuestros días. Pero el eco de protesta que a veces se percibe en tales teorías acaba por convertirse en acatamiento pasivo, y luego en justificación de aquello que repelen las convicciones morales del filósofo. De este modo, la teoría ética burguesa se transforma en justificación de la realidad capitalista.

5. Las concepciones idealistas de la historia de la filosofía.

Los ideólogos burgueses de la época de la crisis general del capitalismo se esfuerzan por respaldar con argumentos histórico-filosóficos sus posiciones teóricas: el idealismo contemporáneo en sus diversas formas. Presentan las concepciones filosóficas antiguas, afines a dichas formas, como las conquistas supremas de la historia de la filosofía, como hacen los neotomistas o los neohegelianos, o bien, por el contrario, justifican el rompimiento con las tradiciones filosóficas (y ante todo con las progresistas), como suelen hacer los neopositivistas o los existencialistas.

La interpretación idealista de las causas del desarrollo filosófico, el acercamiento de la filosofía a la religión,[87] la glorificación del idealismo, el silenciamiento y la difamación del materialismo, del humanismo y de las doctrinas político-sociales progresivas en la historia de la filosofía, y especialmente la falsificación de la historia de la filosofía marxista-leninista, el desprecio o la negación del pensamiento filosófico de los pueblos de Oriente y la exageración del peso específico del misticismo entre ellos son rasgos característicos de las concepciones histórico-filosóficas de la burguesía moderna.

Los actuales historiadores burgueses de la filosofía abordan la historia de la filosofía occidental, particularmente la europea, al margen del proceso universal de evolución de la cultura; divagan acerca de una orientación específica del desarrollo de Occidente, de "los valores espirituales de la cultura cristiana occidental" (los neotomistas), de un tipo espe-

[87] El filósofo norteamericano Perry, pretendiendo demostrar la indisoluble vinculación de la filosofía y la religión, sostiene que, en la historia, "ha sido filósofo aquel que aplicó los métodos de la ciencia al contenido de la religión" (R. B. Perry, *Present Philosophical Tendencies*, London-New York-Toronto, 1929, págs. 34).

cial del pensamiento de Occidente (los existencialistas), de la contraposición entre el pensamiento filosófico occidental, al que califican de científico, y el oriental, tildado de anticientífico (los neopositivistas), etcétera.

Una de las peculiaridades de las concepciones histórico-filosóficas burguesas de estos tiempos consiste en negar las leyes del proceso histórico-filosófico, el desarrollo histórico progresista de la filosofía, que va del conocimiento menos completo al más completo.

El criterio dialéctico de la historia de la filosofía, interpretada como proceso lógico y gradual del desarrollo histórico del conocimiento, ha constituido una de las grandes conquistas del pensamiento filosófico. Esta tesis, formulada ya por Hegel, fue abandonada posteriormente por la filosofía burguesa, cuando ésta resucitó las ideas de Berkeley, de Hume, de Tomás de Aquino y otros sistemas reaccionarios del pasado. Al mismo tiempo, la filosofía burguesa de hoy ha perdido, en grado considerable, la idea de la unidad del proceso histórico filosófico.

Aunque las ideas histórico-filosóficas de Hegel no encuentran la menor simpatía entre los filósofos burgueses, estos últimos han asimilado plenamente la explicación idealista del desarrollo de la filosofía, propia del sistema hegeliano, y su negación de la dependencia social en que se encuentra. Los idealistas objetivos de nuestros días siguen hablando del "espíritu universal", que se manifiesta en la historia de la filosofía y que determina el nacimiento de cada nuevo sistema filosófico. Ese es el punto de vista del idealista objetivo americano Fuller, del filósofo religioso alemán Glockner, del neohegeliano inglés Harris, de los tomistas modernos, etcétera. El filósofo católico austriaco Fischl, pongamos por caso, afirma que el espíritu universal "ordena a las personalidades históricas" expresarse por él.[88] Le secunda el neotomista alemán occidental Hirschberger, en opinión del cual "la historia de la filosofía es el crecimiento del espíritu universal que se encuentra a sí mismo".[89]

Los idealistas objetivos de hoy, cada vez más propensos a identificar la filosofía con la teología, sostienen que las corrientes filosóficas de todos los tiempos y de todos los pueblos hacen afín el objeto inalterable del estudio ("lo absoluto", "la razón divina") y que, por tanto, los problemas de la filosofía son perennes e inmutables. Con ello se asigna a la filosofía el triste papel de sirvienta de la teología, ignorando su índole específica en cada época histórica y las leyes de su desarrollo histórico. A juicio de Fischl, la ciencia histórico-filosófica debe desembarazar el espíritu humano "de todas las limitaciones de tiempo y espacio", es decir, desentenderse de la base histórica y social de las doctrinas filosóficas y presentarlas como un producto de la libre creación del "espíritu absoluto".

El famoso filósofo hindú S. Radhakrishnán, situado en las posiciones del idealismo, profesa sobre la historia de la filosofía una doctrina afín al criterio idealista objetivo, estimando que las "manifestaciones del espíritu filosófico" no dependen de circunstancias temporales o espaciales, que este proceso histórico-filosófico es absolutamente espontáneo y no

[88] J. Fischl, *Geschichte der Philosophie*, Bd. I. Graz-Salburg-Wien, 1948, página v.

[89] J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, I Teil, Freiburg, 1953, pág. 2.

está determinado por el progreso material ni por los adelantos de la ciencia, sino sólo por el perfeccionamiento moral de la personalidad humana.

Cuando los subjetivistas modernos, y en particular los existencialistas, tratan de explicar las causas de la modificación de las opiniones respecto a la historia de la filosofía, propenden a subrayar, fuera de toda medida, la importancia de los impulsos de los grandes pensadores, inexplicables, según ellos, muy a menudo. Por consiguiente, el pensamiento histórico-filosófico burgués de nuestros días se aleja mucho de la interpretación científica de que la aparición y el desarrollo de un sistema filosófico está determinado históricamente.

Es de señalar que, de ordinario, se niega virtualmente todo progreso en la historia de la filosofía. A juicio de los idealistas objetivos de hoy, la auténtica filosofía de todos los tiempos y de todos los pueblos se ocupa de los mismos problemas, considerándolos desde el punto de vista de la eternidad, es decir, al margen de todo vínculo histórico concreto. En opinión de los existencialistas, la filosofía se diferencia radicalmente de las ciencias naturales: creen que no está relacionada con la observación de los factores externos, sino sólo con el mundo interior del individuo y que, por tanto, la filosofía, a diferencia de las ciencias naturales, no puede acumular conocimientos.

Haciendo caso omiso del hecho de que los cambios en la esfera de la ideología están socialmente determinados, y desentendiéndose del nexo existente entre la pugna filosófica y la lucha de las clases sociales, los actuales historiadores burgueses de la filosofía niegan también el papel de la lucha del materialismo y del idealismo en la historia de la filosofía. Encubren las más diversas formas del idealismo reaccionario con el ropaje del apartidismo, del apoliticismo, de una supuesta objetividad, y combaten el principio marxista del espíritu de partido en la ciencia histórico-filosófica. Una negación similar del espíritu de partido en la ciencia histórico-filosófica es la que se observa entre los revisionistas. G. Lukács, por ejemplo, ha suplantado el problema de la lucha del materialismo y del idealismo por el de la pugna entre el racionalismo y el irracionalismo; y lo mismo hace H. Lefèbvre, que ve en la división de los filósofos en dos campos, el materialista y el idealista, una especie de lecho de Procusto, de "anquilosamiento de los conceptos", de "esclerosis mental", etcétera.

Entre los historiadores burgueses de la filosofía están muy extendidas las ideas del relativismo absoluto, del agnosticismo y del irracionalismo.

El rompimiento con el historicismo de Hegel en la historia de la filosofía burguesa de hoy se refleja no sólo en las corrientes idealista objetivas y religiosas, sino también en el neopositivismo, en el existencialismo y en otras corrientes similares de tipo idealista subjetivo.

La denominada escuela histórica de Inglaterra, cuyo máximo representante fue Collingwood, se halla a mitad de camino entre el historicismo de Hegel y la versión relativista de los problemas de la historia de la filosofía en la ciencia filosófica burguesa de la actualidad. Collingwood es portavoz del "idealismo absoluto" inglés de fines del siglo XIX y comienzos del XX, muy propenso a subjetivizar el idealismo objetivo, subje-

tivización que repercutió, en particular, en su interpretación del historicismo de Hegel.

En opinión de Collingwood, no existen *standards* absolutos de la verdad, ni tampoco la verdad absoluta, razón por la cual no es atinado suponer que la filosofía se ocupa de los mismos problemas en todas las épocas históricas. Afirma Collingwood que los problemas a los que la filosofía da respuesta son diversos en cada época histórica, y su similitud sólo es aparente. A su juicio, ninguna doctrina filosófica puede ser interpretada sin tomar en consideración las peculiaridades históricas de la época.

Como producto de la negación de la verdad absoluta por Collingwood, le vemos suplantar el conocimiento gradual de la verdad cada vez más profundo a medida que se desarrolla la filosofía, por el cambio de los métodos de investigación filosófica en diversas épocas históricas.

Desde el punto de vista de Collingwood, la filosofía se ocupa en cada época histórica de investigar las premisas más generales del pensamiento de los científicos. Cada una de estas premisas no pasa —según él— de ser una hipótesis y, por consiguiente, todas ellas son relativas. Por tanto, la misión de la filosofía no consiste en crear sistemas, sino en plantear cuestiones, y la tarea de la investigación histórico-filosófica no reside en analizar sistemas cerrados, sino en buscar aquellas interrogantes a las que los postulados filosóficos deben servir de respuesta. La filosofía es una doctrina, históricamente pasajera, que trata de las premisas más generales de la ciencia de una época histórica dada.

Collingwood considera que la historia de la filosofía no es tanto la la del pensamiento científico cuanto la de la sociedad. Pero para el idealista Collingwood, la historia de la sociedad no existe como desarrollo progresivo sujeto a leyes; de ahí que sostenga que el cambio de las premisas científicas de una época sólo pueda obedecer a causas fortuitas. Para él no existe el nexo de sucesión entre las épocas históricas, entre las ideas filosóficas de diversos períodos de la historia. Como resultado de todo ello, su "historicismo" absoluto se transforma en su antítesis: lo específico de cada época histórica es convertido en absoluto; desaparecen sus rasgos comunes, su continuidad y su nexo.

Al decir de Collingwood, la obra del estudio histórico, en el sentido absoluto de que hemos hecho mención, no es sólo esencial para la filosofía, sin que constituye todo el fondo de la misma.[90]

El relativismo de las concepciones histórico-filosóficas de Collingwood y su crítica subjetiva de la denominada "metafísica" contribuyeron a la formación del ideario histórico-filosófico del positivismo actual en igual medida que contribuyeron a ello las tradiciones histórico-filosóficas de los fundadores del positivismo del siglo XIX (Comte, Mill, Spencer) y, en particular, la división que el primero hacía de la historia de la cultura humana en cultura teológica, cultura filosófica y cultura científica.

Dentro de la concepción histórico-filosófica del positivismo actual, el rasgo más característico es el relativismo absoluto. Esta concepción se apoya en la interpretación neopositivista del objeto de la filosofía. El neopositivismo —filosofía agnóstica en esencia— niega la posibilidad de

[90] R. G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, Oxford, 1940, pág. 77.

resolver científicamente los problemas filosóficos tradicionales: el problema fundamental de la filosofía, el de la posibilidad de conocer la necesidad objetiva, etc. Los neopositivistas califican estas cuestiones de "seudoproblemas" y tildan de "seudociencia" y de "metafísica" los intentos de aclararlas, enfocando la historia de la filosofía como historia de la "metafísica", como historia del planteamiento y de la tentativa de resolver una serie de problemas "sin sentido".[91] Para L. Wittgenstein y Wisdom, así como otros representantes del neopositivismo de nuestro siglo la "metafísica", es decir, la filosofía tradicional, es una especie de neurosis intelectual digna de ser tratada por los psiquiatras.

Sin embargo, tan negativa actitud de los neopositivistas hacia la historia de la filosofía no ha sido óbice para escribir una serie de obras y formular bastantes opiniones sobre diversos filósofos del pasado y sobre períodos enteros de la historia de la filosofía, sobre cuestiones de metodología general del enfoque de la historia de la filosofía, etc. La más notable de ellas es *Historia de la filosofía occidental*, de Russell.

En el prólogo, el autor da a entender que, a su juicio, el neopositivista debe poser cierta concepción de la historia de la filosofía. La idea de que la historia de la filosofía puede ser escrita por un grupo de especialistas le parece inadmisible, porque se perdería la unidad de la concepción histórico-filosófica, que es más fácil de sintetizar en una sola mente.[92]

Al abordar la historia de la filosofía, lo primero que buscan los neopositivistas es justificar su posición filosófica general, su interpretación del objeto de la filosofía, su metodología. Desde el punto de vista de los "analíticos", la historia de la filosofía engendró no sólo la "metafísica", sino también la "filosofía científica", como se denomina a sí misma la corriente positivista contemporánea. En la mayoría de sus digresiones histórico-filosóficas, los neopositivistas se fijan el propósito de buscar las fuentes teóricas de la filosofía del "análisis". Ese es, por ejemplo, el objetivo de *Los filósofos empíricos ingleses*, obra de A. Ayer y de R. Winch.

En la concepción histórico-filosófica del positivismo contemporáneo encuentra expresión la progresiva separación entre las ciencias naturales y la filosofía, el deslinde de materias de las disciplinas científicas concretas y la filosofía. A los adeptos del positivismo les gustaría presentar este hecho como un resultado de la aplicación de su método "analítico" [93] de análisis lógico del lenguaje a las tesis de las ciencias naturales y de la filosofía, examen consistente en esclarecer las proposiciones científicas y filosóficas.

Este requisito metodológico permite distinguir, a juicio de los "analíticos", tres elementos en los sistemas filosóficos que han existido históricamente: *1)* la filosofía "analítica" "científica" en formación; *2)* los elementos de las ciencias naturales que van superándose poco a poco hasta crear disciplinas científicas autónomas; *3)* la "metafísica", intento de solucionar los problemas característicos de una concepción del mundo.

[91] Precisamente este aspecto de la actividad del neopositivismo contemporáneo respecto de la historia de la filosofía es el que subraya el filósofo marxista inglés M. Cornforth en *La ciencia versus el idealismo*, ed. rusa, Moscú, 1957, pág. 129.

[92] B. Russell, *Historia de la filosofía occidental*, ed. rusa, Moscú, 1959, pág. 5.

[93] *The Great Ages of Western Philosophy*, vol. IV, Boston, 1957, pág. 13.

Cuando tratan de hacer pasar el neopositivismo por una filosofía "científica" y por fruto del desarrollo de la ciencia, los neopositivistas hacen un elogio ferviente de aquellas creaciones de los filósofos del pasado que representan una notoria aportación a la ciencia (y ese es el caso de la actitud de Russell hacia los trabajos de Leibniz sobre matemáticas superiores y sobre lógica). Mas no reside en ello lo principal.

Como, según los neopositivistas, los problemas de la filosofía "carecen de sentido" y no pueden ser resueltos por medios científicos, la eterna polémica entre el materialismo y el idealismo resulta "insensata" y exenta de base científica. Así se explica que los principios metodológicos positivistas sobre el estudio y la interpretación de la historia de la filosofía ignoren la radical contraposición del materialismo y del idealismo y una ley fundamental sin contar con la cual es imposible adquirir una idea científica de la historia de la filosofía. Nos referimos a la lucha entre Demócrito y Platón, entre el materialismo y el idealismo.

Es más: los "analíticos" intentan negar el partidismo de su propia filosofía,[94] asegurando que ésta se halla por encima de la lucha de los bandos filosóficos. Pero como el neopositivismo representa, en esencia, la filosofía del agnosticismo, su pretendida posición apartidista en las investigaciones histórico-filosóficas no es otra cosa que un modo de enmascarar sus criterios antimaterialistas, una forma de combatir la solución materialista de los problemas ideológicos elaborada en las ciencias naturales y en la filosofía, un método de glorificación de las tendencias anticientíficas, subjetivistas y relativistas en la historia de la filosofía.

Otro rasgo del enfoque metodológico de la historia de la filosofía por el positivismo contemporáneo es la crítica de la dialéctica. Es precisamente a la dialéctica a la que estos "analíticos" dan el nombre de "semipoesía", exenta de toda trascendencia científica. No se toman la molestia de esclarecer el nexo lógico e histórico existente entre los sistemas de los filósofos del pasado, que concibieron el método dialéctico de conocer y de pensar. De ahí que la historia de la filosofía les parezca, en cierto modo, una recopilación de opiniones fortuitas.[95]

Ahora bien, si los problemas filosóficos son insolubles científicamente, ¿a qué se debe que la humanidad haya dedicado tantos esfuerzos al intento de resolverlos? ¿Cómo explican los neopositivistas la propia aparición histórica de la "metafísica"?

La respuesta a estas preguntas constituye un excelente ejemplo ilustrativo de que el positivismo de hoy representa una expresión del individualismo burgués en la época de la agravación de la crisis general del capitalismo. Según B. Russell, es la respuesta "de un individuo colocado ante el horror de la soledad cósmica".[96] Si la ciencia es incapaz de resolver el problema de la concepción del mundo, al hombre no le queda sino buscar consuelo en la filosofía como en una especie de mito o de fábula. En opinión de Russell, el afán de los filósofos por descubrir las recónditas fuentes del ser "dimana, sin duda, del amor al hogar doméstico y del anhelo de hallar un refugio contra el peligro". De ahí que Russell com-

[94] A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, London, 1936, pág. 209.
[95] *The Great Ages of Western Philosophie*, vol. III, pág. 11.
[96] B. Russell, *Historia de la filosofía occidental*, ed. rusa, pág. 8.

pare la filosofía de Heráclito, que postulaba la idea del perenne cambio, con la obra de un poeta que deplora el paso del tiempo, pues éste se le lleva todos los objetos de su amor.

La respuesta a la pregunta de por qué nació la "metafísica" es para Russell la "respuesta de un historiador". Como la filosofía ha hecho historia verdadera, que hoy constituye un hecho sujeto a estudio, la ciencia de la historia de la filosofía es más histórica que filosófica, pues enseña, ante todo, a interpretar la historia y sus fuerzas motrices. Russell dice que la filosofía fue siempre parte inalienable de la vida de la sociedad, que el concepto del hombre sobre la naturaleza y la vida, sobre el bien y el mal, determina sus actos. En la interpretación de la historia, Russell postula la teoría relativista de la interacción de todos los factores del cambio social; y considera principal elemento de ésta el ansia de gloria, cuya consecución tiene un medio fundamental: el poder. El ansia de gloria es el motivo que impulsa la actividad del hombre.[97]

De donde se infiere que, para Russell, la filosofía tradicional (o "metafísica") representa una forma de poder, una ideología que él considera muy a menudo como factor de los cambios sociales más importantes que el interés material. Así, por ejemplo, Russell estima que el poderío de la Iglesia católica en el Medievo se sustentaba sobre la propaganda de las ideas teológicas.

Russell afirma que los problemas de la "metafísica" han merecido tanta atención porque son "objeto de un interés pasional" de los hombres como, por ejemplo, la guerra y la paz, la religión, etc.; en relación con ellos no es posible "mantener una actitud de inhibición escéptica', y, sin embargo, "la razón pura se ve obligada al silencio con respuesta a ellos. La "metafísica" es precisamente "el todo orgánico de las soluciones de estos problemas, soluciones racionalmente infundadas".[98]

Partiendo de la teoría de la interacción de los factores, Russell examina simultáneamente a los filósofos y a sus sistemas como consecuencias de las condiciones sociales y como causas de los cambios sociales sucesivos.[99] En bastantes casos logra establecer interesantes vínculos entre las ideas filosóficas de algunas épocas con el carácter de su vida social. Pero su incapacidad para distinguir el factor decisivo del cambio social no le permite comprobar la auténtica sucesión histórica y científica en la historia de la filosofía.

Existencialistas como Jaspers, Heidegger, Schilling, Abbagnano y otros hacen una interpretación de la historia de la filosofía tan objetivista como los neopositivistas. Las concepciones histórico-filosóficas del existencialismo tienen sus raíces en el neokantismo, en la filosofía de Nietzsche y de Dilthey y en algunas otras corrientes de la filosofía burguesa de fines del siglo XIX y comienzos del XX.

En la concepción histórico-filosófica del existencialismo se nota una considerable influencia del voluntarismo y del nihilismo de Nietzsche. Es sintomático que los dos jefes reconocidos del existencialismo alemán, Heidegger y Jaspers, hayan dedicado investigaciones monográficas a la

[97] B. Russell, *Power*, London, 1938, págs. 11 y 12.
[98] B. Russell, *History of Western Philosophy*, London, 1954, pág. 815.
[99] B. Russell, *Historia de la filosofía occidental*, ed. rusa, págs. 5-6.

filosofía de Nietzsche. En el sistema filosófico de Nietzsche subyuga especialmente a los existencialistas la "revisión de todos los valores", el rompimiento con las tradiciones progresistas, el franco nihilismo respecto a todo el patrimonio cultural del pasado y la preferencia concedida a la voluntad irracional y a la intuición mística sobre la ciencia.[100]

No obstante, los principios metodológicos de investigación histórico-filosófica más afines a las opiniones de los existencialistas son los que formuló uno de los fundadores de la "filosofía irracionalista de la vida": W. Dilthey. Estos principios son propagados con ferviente celo por los existencialistas contemporáneos,[101] que entienden el proceso histórico-filosófico de una manera extremadamente subjetivista, considerando que toda o casi toda la historia precedente de la filosofía es la historia de la "metafísica", aunque atribuyen a este término un sentido distinto que los neopositivistas.

Los existencialistas, al interpretar la historia de un modo idealista, entienden que la "metafísica" no representa tan sólo un sistema filosófico, sino una forma definida de existencia de los hombres, dimanante de un sistema concreto de opiniones. Sin embargo, de conformidad con el existencialismo, la "metafísica" no constituye una filosofía genuina y verdadera, ya que es una concepción del mundo que se apoya en la comprensión racional del mismo, en la ciencia; en resumen, la "metafísica" es una filosofía que aspira a ser ciencia, cosa que, a juicio de los existencialistas, representa su defecto radical.

Desde el punto de vista del existencialismo, el conocimiento racional, que constituye la esencia de "lo metafísico", o sea, que, según su terminología, se asienta sobre la ciencia de la comprensión del mundo, no es verídico; la auténtica misión de la filosofía consiste en alcanzar el "verdadero" ser, en el que el hombre se asemeja a Dios (lo trascendente); este ser auténtico no puede ser aprehendido con ayuda de conceptos, sino sólo mediante la intuición intelectual. Por tanto, para realizar su verdadero destino y alcanzar la unidad del hombre con Dios, la filosofía no debe ser ciencia. Vemos, pues, que el primer mandamiento del existencialismo en el estudio de la historia de la filosofía radica en la prohibición de buscar en ella un genuino conocimiento del mundo y del lugar del hombre dentro de él, prohibición dimanante del neto enfrentamiento de la filosofía y la ciencia, que tiene sus orígenes en el neokantismo y en Dilthey.

La historia de la filosofía, interpretada por el existencialismo, no es la historia del conocimiento, pues ni su papel ni su importancia residen en ello. "La historia de la filosofía como ciencia —asegura K. Schilling— no es una materia en la que ciertos conocimientos están relacionados con otros conocimientos, sino que es, en un sentido sistemático, una forma metódica de autoconocimiento progresivo filosófico del hombre." [102] El problema filosófico de la relación entre el sujeto cognoscente y su objeto,

[100] La obra de S. F. Odúev, *La esencia reaccionaria del nietzscheísmo* (Moscú 1959), contiene una crítica marxista de la filosofía reaccionaria de Nietzsche y de su influencia en la filosofía burguesa contemporánea.

[101] K. Schilling, *Geschichte der Philosophie*, Bd. 1, Münich-Basel, 1951, página 33.

[102] Ibídem, págs. 33-34.

de la esencia y del fenómeno, es prácticamente ilusorio, a juicio de los existencialistas. Pero es sabido que este problema fue precisamente el principal objeto de la investigación en la historia de la filosofía. Toda o casi toda la historia precedente de la filosofía representa un conocimiento falso, porque la filosofía pretendía ser ciencia. De igual manera, y siempre en opinión de los existencialistas, la religión católica es "metafísica", no auténticamente verdadera, porque pretende basar su teología en la "demostración racional de la existencia de Dios", y, por consiguiente, hay en ella una médula de irreligiosidad.

Por tal razón, y en líneas generales, razonan los existencialistas, la historia de la filosofía, por ser historia de la "metafísica" principalmente, contiene pocos elementos instructivos. En este caso se desprende la pregunta de si tiene sentido estudiar la historia de la filosofía, pregunta a la que los existencialistas dan respuesta afirmativa: Jaspers propugna "la asimilación de la magna experiencia histórica del pensamiento" en aras de las necesidades actuales.[103] Pero recomiendan el estudio de la historia de la filosofía no para asimilar los conocimientos que han ido acumulándose en el pasado, sino con un propósito bien distinto.

¿Cuál es la misión que los existencialistas asignan a la ciencia histórico-filosófica? Ante todo, la crítica de la filosofía precedente, de la "metafísica", que recurría a métodos científicos en virtud de los cuales perdió el hombre sus vínculos con "el verdadero ser". En opinión de los existencialistas, es precisamente la "metafísica" racionalista tradicional la que nos oculta el horizonte primario universal del ser, y por ello debe ser destruida [104] para hacer posible una filosofía genuina. Así, pues, ¡abajo la tradición! En la herencia del pensamiento milenario de la humanidad debe ser aniquilado todo cuanto impide oír la voz del ser, es decir, todo lo relacionado con la razón y con la ciencia, todo cuanto recuerda el vínculo con el conocimiento de la naturaleza y con la vida material de la sociedad.

Al negar todas las tradiciones progresivas de la historia del pensamiento universal, los existencialistas se manifiestan como herederos directos del nihilismo histórico-filosófico de Nietzsche.

El nacimiento de la "metafísica", o sea, de la interpretación racional del conocimiento humano, se remonta, según los existencialistas, al período de la génesis de la filosofía en la Grecia antigua. Consideran como hitos principales en el desarrollo de la filosofía a Platón y a Aristóteles, a Descartes, a Kant, a Hegel y a Marx. La concepción racionalista del mundo nacida en la Grecia antigua adquirió mayor profundidad en la filosofía de la época moderna, empezando con Descartes y en relación con el impetuoso desarrollo de la ciencia. Pero —razonan los existencialistas— fue precisamente por culpa de los racionalistas de los siglos XVII y XVIII, que defendían la ciencia contra la escolástica, por lo que se perdió el nexo con el verdadero ser.

Cuanto más se eleva el nivel de la comprensión racional del mundo, tanto menos corresponde éste a la esencia genuina del hombre —sostienen

[103] K. Jaspers, *Die grossen Philosophen*, Bd. 1, Münich, 1957, pág. 13.
[104] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, pág. 19.

los existencialistas—; el desarrollo gradual de la filosofía como "metafísica" fue alejándonos más y más de la verdadera esencia del hombre y deformándola; por tanto, los existencialistas contraponen los grados más altos de la concepción racional y científica del mundo a los más bajos y más ingenuos, como se contrapone lo menos valioso a lo más valioso. Razonando de este modo, enfrentan en la historia de la filosofía la percepción emocional del mundo a la comprensión racional del mismo, la intuición a la razón, y el irracionalismo al racionalismo. Es así como enfrentan a Aristóteles y Platón, a Descartes y Hegel, a los presocráticos y Aristóteles, a la teología inicial cristiana de San Agustín y la teología posterior de San Anselmo y de Santo Tomás de Aquino, etcétera.

Otro rasgo característico de la concepción existencialista es la negación de la necesidad histórica y de la determinación social de los sistemas filosóficos, de toda lógica objetiva en el desarrollo de la sociedad. Según esta concepción, el nacimiento de unas y otras doctrinas filosóficas en épocas determinadas resulta inexplicable y absolutamente fortuito para la razón humana; la historia de la filosofía aparece como un simple resultado de los vaticinios de una serie de profetas, y la sucesión de las doctrinas filosóficas en el tiempo no es esencial: se las puede presentar de igual manera como coexistentes históricamente.

Además de rechazar toda ley en la historia de la filosofía, se niega el progreso en el desarrollo de los conocimientos filosóficos. Los juicios sobre el progreso en el terreno de la filosofía son declarados tan inconsistentes como los razonamientos acerca del progreso de la creación artística. "El pensamiento filosófico —afirma Jaspers— no tiene un carácter de proceso progresivo. Nosotros, por supuesto, hemos ido mucho más lejos que el médico griego Hipócrates. Pero difícilmente podríamos decir que nos hallamos más adelantados que Platón." [105]

Los existencialistas niegan toda ley en la historia de la filosofía, y así no pueden encontrar una base para dividirla en períodos. Jaspers prescinde incluso de la división de la filosofía en antigua, medieval y moderna, como está generalmente aceptado.

Ya de por sí, la negación de las leyes en el proceso histórico-filosófico y de la necesidad objetiva del conocimiento filosófico, así como la interpretación subjetivista-irracionalista de la "creación" filosófica por los existencialistas dan carta blanca para tratar a capricho la herencia filosófica del pasado. Pero los existencialistas van todavía más adelante en la profundización del subjetivismo de sus concepciones histórico-filosóficas al liberar al historiador de toda limitación y de todo criterio para operar con los datos de la historia de la filosofía.

Los existencialistas, que consideran estancada e inamovible la contraposición de la libertad religiosa y la necesidad natural, repiten, tras los neokantianos, que el hombre interviene en la historia como un ente espiritual y, por consiguiente, como un ser absolutamente libre. El existencialista Jaspers cree que el hombre es totalmente libre en el proceso de la creación, y ya que la obra del investigador no está determinada por ninguna necesidad, esto le concede plena libertad en el enjuiciamiento

[105] K. Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, Münich, 1953, pág. 9.

de la historia de la filosofía. Es más: los existencialistas sostienen que la misión del historiador de la filosofía no consiste en analizar lo que fue, sino lo que pudo haber sido, en descubrir las posibilidades que, según su criterio, no tomaron cuerpo entre las existentes en el cerebro de los pensadores antiguos. Este es el sentido que da Heidegger a su afirmación de que el estudio de la historia de la filosofía nos ayuda a "oír la voz del ser" cuando "reflexionamos sobre la futura esencia de la filosofía".[106]

La actitud del investigador se considera elemento fundamental en el estudio de la historia de la filosofía. Por eso es imposible estudiarla objetivamente, sin prejuicios, pues la enfocamos "desde dentro de ella y no desde fuera". La historia de la filosofía depende de qué es el historiador. La investigación histórico-filosófica constituye una proyección de nuestras propias posibilidades hacia el pasado, y su fin estriba en verse a uno mismo en la historia de la filosofía, afirma Jaspers.[107] Precisamente para facilitar este caprichoso enfoque de la historia de la filosofía se procede a destruir las tradiciones materialistas, racionalistas y progresistas que lo dificultan.

Semejante concepción sobreestima, dentro de la historia de la filosofía, aquellos problemas que plantean los propios existencialistas, encomendando a la ciencia histórico-filosófica, principalmente, la tarea de localizar las fuentes ideológicas de la filosofía existencialista. En las digresiones histórico-filosóficas del existencialismo ocupa un lugar preeminente el elogio de sus predecesores: Kierkegaard, Nietzsche, Bergson, Dilthey, Spengler, Husserl y Freud. Los existencialistas rebajan por todos los medios a su alcance la importancia de los materialistas en la historia de la filosofía, tervigersando sus doctrinas; en la filosofía de Kant conceden el máximo valor al agnosticismo, a la incognoscibilidad de la cosa en sí; exaltan el irracionalismo de la última época de Schelling y critican el idealismo racionalista, desde Anselmo hasta Hegel, sólo por racionalista.

Del reaccionarismo de esta concepción habla el hecho de que los existencialistas vean en el marxismo una etapa del desarrollo de la "metafísica" y de que se fijen como propósito su superación.

La concepción histórico-filosófica del existencialismo es ajena a la ciencia y a la razón, al humanismo y a la democracia.

Destacadas figuras de la neoescolástica contemporánea (D'Arcy, Copleston, Hawkins, Gilson, Maritain, Hirschberger y otros) ven en el estudio de la historia de la filosofía el mejor procedimiento para propagar la religión y la teología. Los neoescolásticos valoran la historia de la filosofía de acuerdo con el sistema dogmático de Tomás de Aquino, por no estar en condiciones de crear un sistema filosófico original en consonancia con la época moderna que les permita apreciar el pasado filosófico desde un punto de vista más elevado. El concepto histórico-filosófico del neotomismo es una forma de expresión del clericalismo reaccionario en el ámbito de la historia de la filosofía.

Según los neotomistas, el propio nacimiento de la filosofía guarda relación indisoluble con la religión, y ésta fue siempre y sigue siendo la principal fuerza motriz del desarrollo de la filosofía. Por consiguiente,

[106] M. Heidegger, *Qué es la filosofía*, ed. rusa, Moscú, 1957, pág. 19.
[107] K. Jaspers, *Die grossen Philosophen*, Bd. 1, pág. 8.

el neotomismo nos ofrece una interpretación teológica, típicamente religiosa y escolástica, de la historia de la filosofía, que considera la filosofía como una simple sirvienta de la teología. Los neotomistas piensan que la misión fundamental de la filosofía —demostrar la "existencia de Dios" mediante argumentos racionales— fue cumplida por Tomás de Aquino. Por tal razón, estiman que la primera tarea del historiador de la filosofía consiste en propagar, divulgar, interpretar y enseñar la filosofía de Santo Tomás, en analizar sus fundamentos ideológicos y su destino histórico. Los neotomistas de hoy tienen la filosofía de Tomás de Aquino por la cima de la ciencia histórica, cumbre de la escolástica medieval, a la que caracterizan como la evolución de las tradiciones filosóficas antiguas sintetizadas con los dogmas de la religión cristiana.

En los cursos neotomistas de historia de la filosofía se concede el lugar más destacado a la exposición de la escolástica medieval, y también a los sistemas de Platón y Aristóteles. Pero, en la versión de ellos, Aristóteles resulta (como dijo Lenin) un Aristóteles "tonsurado", despojado de todo cuanto tenía de vivo, es decir, de los elementos de materialismo y de dialéctica, y en el que se glorifica todo lo muerto. Un ejemplo de ello nos lo brinda la *Historia de la filosofía* de F. Copleston, tres tomos de la cual (el II, el III y el IV) están dedicados a exponer la escolástica medieval, y otro más (el I) a la filosofía de Platón, de Aristóteles y de los neoplatónicos. Los notomistas dan por sentado que fueron precisamente estos pensadores los que alcanzaron a aprehender la "esencia de las cosas", los que expresaron atinadamente los "problemas eternos" de la filosofía, y sostienen que actualmente es la escolástica la única que representa la tradición "eterna" en la ciencia filosófica. En la exposición de Hirschberger en su *Historia de la filosofía,* observamos un cuadro similar.

Todo el período de la historia moderna de la filosofía, desde la decadencia de la escolástica medieval hasta su restauración por el neotomismo, los representantes de esta última tendencia nos lo presentan como una época de profunda "decadencia" de la filosofía. Ven esta "decadencia" en el desarrollo del materialismo y del racionalismo, y la razón de la misma, en el apartamiento de la filosofía de su "tradición eterna" a causa del debilitamiento de su vínculo con la religión, de la separación de la "verdad divina". Los intentos de resucitar el cadáver de la escolástica medieval les parece a los historiadores neotomistas de la filosofía un nuevo acercamiento a la tradición "eterna", lo que les hace suponer que la influencia del tomismo en la actualidad es aún mayor que en la Edad Media. Los neoescolásticos reconocen que, en las circunstancias históricas de la época contemporánea, la escolástica ha atravesado una profunda decadencia. Todavía en el siglo pasado —dice Copleston— el utilizar los argumentos de la escolástica se tenía por "un intento impotente de detener el progreso de la ciencia moderna mediante un truco infantil: atrasar las agujas del reloj".[108]

La profunda decadencia de la escolástica en nuestros días es presentada por sus portavoces como algo fortuito, atribuible "al cambio de dirección del interés humano", al desplazamiento del centro de gravedad de las

[108] F. C. Copleston, *Aquinas*, Londres, 1957, pág. 240.

investigaciones filosóficas, que ha pasado de los problemas ontológicos a los gnoseológicos y de los aspectos cualitativos de los fenómenos a los cuantitativos, sin entretenerse en dar explicaciones y desentendiéndose de las profundas causas sociales y científicas de este "cambio del interés".[109]

Según el historiador escolástico Hawkins, la razón de que la escolástica no desapareciera totalmente en la época en que no reaccionaba ante los nuevos fenómenos sociales y científicos (las revoluciones burguesas de Europa y América, el avance de las ciencias concretas, la ampliación de las investigaciones, el uso de aparatos, el desarrollo de la física y de las matemáticas) como si tales fenómenos no existieran, consiste en que ningún sistema filosófico posterior "armonizaba con la teología".[110] Con ello descubre Hawkins el secreto de la "resurrección" del tomismo en medio de la crisis de la filosofía burguesa. La causa no reside en supuestas superioridades científicas de la escolástica, sino en una necesidad social de la burguesía: la de unirse al clericalismo. Ahora, en la época de la crisis de la filosofía burguesa, el tomismo representa una corriente declarada del pensamiento burgués, siendo de notar que es la única reconocida oficialmente por la Iglesia católica. Pero ello no significa que la escolástica esté floreciendo de nuevo.

Para ocultar de algún modo la total inconsistencia del tomismo a los ojos de la ciencia contemporánea, algunos neotomistas se fijan un propósito superior a sus fuerzas: demostrar que el tomismo no está indisolublemente vinculado a los conceptos caducos sobre la naturaleza y que las nuevas teorías científicas no rebaten los argumentos del tomismo. Uno de los iniciadores de la empresa fue el fundador de la escuela neoescolástica de Lovaina, Desiré Mercier,[111] que propugnaba la alianza de los teólogos y los científicos de tendencia religiosa, e incluso creía necesario que cada filósofo tomista se hiciera especialista de alguna disciplina científica concreta. Mas ello resultó inaceptable para la mayoría de los neotomistas quienes, prudentemente, preferían considerar su filosofía independiente de las mutables hipótesis científicas.

Algunos portavoces del tomismo estimaron imprescindible asimilar a su sistema ciertos resultados de las doctrinas gnoseológicas de la nueva época, a partir de la filosofía de Descartes: por ejemplo, la teoría de Kant sobre los juicios sintéticos "a priori" y los métodos del análisis lógico y lingüístico de los positivistas contemporáneos. Pero tampoco esto encontró apoyo suficiente, ya que se impuso la opinión de que toda innovación en la filosofía del tomismo sería una añadidura indeseable a un edificio ya perfecto y armónico.[112] En virtud de todo ello, y a pesar de la abundancia de literatura tomista, esta filosofía, según declaran sus propios propagandistas, "ha obtenido éxitos muy modestos" en la época moderna.[113]

[109] D. J. B. Hawkins, *A Sketch of Mediaeval Philosophy*, Londres, 1947, página 133.
[110] Ibídem, pág. 135.
[111] Véase la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, ed. esp. cit., t. V, págs. 540-541.
[112] D. J. B. Hawkins, *Being and Becoming*, London-New York, 1954, pág. 8.
[113] D. J. B. Hawkins, *Crucial Problems of Modern Philosophy*, London-New York, 1959, pág. 148.

No obstante, y pese a todos estos hechos, los tomistas confían en que la crisis del empirismo y la del racionalismo, tan acentuada ahora en la filosofía burguesa, redundará en beneficio de la neoescolástica, que es, a su juicio, la única que ofrece una respuesta acertada a las preguntas que plantea la filosofía moderna y contemporánea.

Las principales concepciones histórico-filosóficas del pensamiento burgués, que acabamos de enumerar, conducen, en el curso de las investigaciones concretas, a una profunda deformación del auténtico proceso de desarrollo de la filosofía, a la exageración del papel de ciertos sistemas idealistas y al intento de menoscabar el del materialismo en su conjunto. Se destina un espacio insignificante a la exposición de las teorías filosóficas materialistas. Por ejemplo, Hirschberger, en los dos tomos de su *Historia de la filosofía,* dedica a Bacon dos páginas y media, y al materialismo francés, ¡una página y media! Se silencian pura y simplemente las ideas de muchos eminentes materialistas del pasado. Del campo visual de Jaspers desaparecen, en su voluminosa obra *Los grandes filósofos,* nada menos que Locke, La Mettrie, Diderot, Holbach, Helvecio, Feuerbach y otros. Se adultera el sentido de numerosas teorías materialistas, a las que se pretende hacer pasar por idealistas. Es el caso de Epicuro, al que se cataloga como idealista por el solo hecho de no negar completamente a los dioses; valiéndose de una expresión imprecisa de Spinoza, se trata de presentarle como panteísta y hasta como teólogo; y a Locke se le clasifica entre los dualistas.

Los filósofos del pasado cuyas doctrinas postulaban el poderío de las fuerzas cognoscitivas de la razón son objeto de furiosos ataques. El idealista dialéctico Hegel aparece aquí confundido con el materialista Bacon. El teólogo alemán Köhler acusa a Bacon (cuya doctrina asestó un golpe demoledor a la escolástica medieval) de haber proporcionado la base teórica al método inductivo de conocimiento de la naturaleza, con lo cual elevó la razón humana hasta tal punto que el hombre se creyó capaz de dominar el mundo y de transformarlo sin ayuda de Dios.[114] No es menor el odio que suscita entre muchos idealistas modernos la filosofía de Hegel, la cual, según ellos, "adolece" de un racionalismo excesivo. La convicción de Hegel de que la razón humana era omnipotente equivale al deseo de equipararse a Dios, afirma Meyer.[115] Pero algunos filósofos burgueses de hoy declaran a Hegel irracionalista. La dialéctica hegeliana les resulta particularmente odiosa a los ideólogos reaccionarios burgueses.

En lo tocante a la deformación de la historia marxista de la filosofía, los autores burgueses hacen gala de su celo más extremado. Presentan la génesis de la filosofía del marxismo como la conjunción mecánica de ciertos aspectos negativos del materialismo francés, del hegelismo y del materialismo antropológico de Feuerbach, y pasan por alto las razones de clase del surgimiento del marxismo. El criterio del joven Marx de principios de los años 40, criterio no exento de la influencia del idealismo hegeliano, es artificiosamente contrapuesto a la teoría dialéctica materia-

[114] H. Kohler, *Gründe des dialektischen Materialismus im europaischen Denken,* Münich, 1961, pág. 85.

[115] H. Meyer, *Abendlandische Weltanschauung,* Bd. IV, Paderborn-Würzburg, 1950, pág. 389.

lista de Marx y de Engels. Se establece una oposición entre las ideas de Lenin, como pensamiento de "tipo oriental", y el denominado pensamiento "occidental" de Marx y Engels. También es usual entre los filósofos burgueses confundir los conceptos filosóficos del marxismo con el positivismo, el pragmatismo, el materialismo vulgar, etc. Lo mismo el positivista Popper que el existencialista Schilling falsifican la historia marxista de la filosofía, menester en el que se han especializado particularmente filósofos católicos como Bochenski, Wetter, Köhler y otros.[116]

Esta tergiversación de la historia marxista de la filosofía constituye la expresión más acabada del anticomunismo militante que impera en el pensamiento histórico-filosófico burgués de la actualidad. Sus restantes lacras principales (idealismo y subjetivismo a ultranza en la interpretación de los fenómenos histórico-filosóficos y agnosticismo, negación de la importancia gnoseológica de la historia de la filosofía, negación de la importancia del progreso histórico en el incremento de la ciencia filosófica y nihilismo respecto a las tradiciones progresivas en filosofía) se nutren también del anticomunismo, de la hostilidad a la auténtica filosofía científica de nuestra época, al materialismo dialéctico. Ciertos enemigos abiertos del materialismo dialéctico tienen que reconocerlo así con bastante frecuencia. El teólogo H. Köhler, por ejemplo, estima que una de las tareas del historiador burgués de la filosofía radica en criticar las fuentes ideológicas del materialismo dialéctico: las doctrinas materialistas, dialécticas, socialistas y democráticas del pasado.[117]

Es el anticomunismo el que, en resumidas cuentas, determina la profunda crisis de las concepciones histórico-filosóficas burguesas contemporáneas,[118] crisis que se caracteriza por el eclecticismo, la insólita disgregación ideológica y el aferramiento a lo caduco, a lo medieval, a lo místico. Dentro del pensamiento filosófico burgués no hay solución para esta crisis.

6. La "crítica" de la filosofía y la sociología marxista-leninista por los ideólogos del anticomunismo.

Los rasgos específicamente esenciales del antimarxismo de la filosofía y de la sociología burguesas de hoy podrían expresarse del siguiente modo: el antimarxismo contemporáneo es una deformación y una adul-

[116] Véase la crítica de las adulteraciones de la historia marxista de la filosofía en las siguientes obras: T. I. Oizerman, *La formación de la filosofía del marxismo*, Moscú, 1962, y *Contra los falsificadores burgueses contemporáneos de la filosofía marxista-leninista*, Moscú, 1964.

[117] H. Kohler, *Gründe des dialektischen Materialismus im europaischen Denken*, página 8.

[118] La crisis del pensamiento histórico-filosófico burgués se examina en la *Enciclopedia filosófica*, tomo II (Moscú, 1962), en el artículo *Historia de la filosofía;* en la obra de M. T. Iovchuk *La Historia de la filosofía como ciencia, su objeto, su método y su importancia* (Moscú, 1960); en el libro de M. V. Yákovlev *El marxismo y la actual historia burguesa de la filosofía* (Moscú, 1964), así como en otras obras de los filósofos soviéticos. También contienen una crítica de las concepciones histórico-filosóficas burguesas el libro del filósofo alemán R. O. Gropp *Zu Fragen der Geschichte der Philosophie und des dialektischen Materialismus*, Berlín, 1958, y otros escritos de carácter marxista.

teración del leninismo. Los ideólogos burgueses saben que el marxismo-leninismo, es decir, la doctrina marxista desarrollada por Lenin de acuerdo con las nuevas condiciones históricas y enriquecida con los últimos datos de la ciencia y de la práctica en las resoluciones del Partido Comunista de la Unión Soviética y en los documentos del movimiento comunista y obrero internacional, es actualmente la bandera del progreso social y de la lucha contra el imperialismo.

De ahí los vanos intentos de los ideólogos burgueses por declarar el marxismo "caduco" e inaplicable al actual capitalismo estatal-monopolista, del que se dice que va "transformándose" en "capitalismo popular"; y de ahí también sus esfuerzos por caracterizar la doctrina de Lenin como un fenómeno local, "puramente ruso", como una teoría destinada a "países atrasados" y, de este modo, separar el leninismo del marxismo.

Es habitual que los antimarxistas de nuestros días contrapongan las opiniones del joven Marx a las del Marx maduro, al leninismo, a la labor práctica revolucionaria y a la edificación del comunismo, como también lo es la especulación con el problema de la enajenación. Suplantando el concepto de "explotación" con el de "enajenación", los antimarxistas afirman que la enajenación es también usual en el socialismo, con lo cual pretenden convertir un rasgo privativo del capitalismo, que le distingue radicalmente del socialismo, en rasgo común, inherente a estos sistemas opuestos.

Mediante la torpe tentativa de silenciar el magno viraje revolucionario llevado a cabo en la filosofía por Marx y Engels, los teóricos burgueses presentan la filosofía marxista como fruto de una interpretación "unilateral" de la dialéctica hegeliana, como una "filosofía política" alejada de la ciencia.

Los antimarxistas de hoy fingen a menudo aprovechar los aspectos positivos del marxismo y "depurarlo" de "ciertas tesis erróneas", entendiendo por tales los principios de la dialéctica revolucionaria materialista.[110] Exhortan a "estudiar" el marxismo, formulan las más diversas concepciones seudooptimistas, "no marxistas", del desarrollo social con el fin de desacreditar las leyes objetivas del progreso social descubiertas por Marx y Lenin. Y es de notar que los falsificadores de la dialéctica materialista atribuyen a los marxistas un "alejamiento de la dialéctica", pretendiendo enfrentar el "fatalismo de Marx" y el "voluntarismo de Lenin", inventados por ellos.

Entre los rasgos distintivos del antimarxismo actual figura el hecho de que sus voceros traten por todos los medios de trasplantar la "guerra de las ideas" a los países socialistas y a los recién liberados de la esclavitud colonial, cuyos pueblos eligen la senda no capitalista de evolución. En los países burgueses (los Estados Unidos, República Federal Alemana, etc.) se lleva a cabo una intensa preparación de "sovietólogos", entre los cuales figuran "especialistas" en filosofía marxista. Los ideólogos burgueses, guiados por la idea de que "la propaganda ha pasado a ser en nuestros

[110] En este sentido es característica la manifestación del ideólogo burgués de Alemania occidental J. Hommes: "La lucha contra la dialéctica en todas sus formas... es la principal misión espiritual de la actualidad." (J. Hommes. *Der Technische Eros*, Freiburg, 1955, pág. 13.)

días cuestión de vida o muerte", consideran como tarea principalísima difundir la filosofía antimarxista en los países del Este y del Oeste.[120]

La negación de las leyes objetivas de desarrollo de la sociedad y el intento de socavar la base filosófica del marxismo sirven, en última instancia, a la apología abierta o encubierta del imperialismo en la lucha contra el progreso social.

Ciertos filósofos burgueses que, en una u otra forma, reconocen la existencia de leyes objetivas independientes de la conciencia humana, niegan su esencia material, "critican" el materialismo dialéctico desde las posiciones objetivo-idealistas y descaradamente religiosas del tomismo contemporáneo, del espiritualismo cristiano, del personalismo, etc. (Bochenski, Wetter, Maritain y otros).

Algunos, como Sidney Hook, "critican" el marxismo desde posiciones metodológicas idealistas subjetivas y "pluralistas", diluyen la realidad en "diversos enfoques" de la investigación del mundo objetivo, la supeditan a "puntos de vista" subjetivos, a la "experiencia", etcétera.

No falta quien, "reconociendo" las leyes objetivas del desarrollo de la sociedad, las despoja de lo esencial: el origen económico de los procesos sociales. Estos filósofos oponen al materialismo histórico la célebre "teoría de los factores" o distintas teorías tecnocráticas. Semejantes conceptos han hallado su expresión más completa en una de las teorías antimarxistas actualmente difundidas en los países burgueses: en la teoría del "mundo único", predicada por Rostow, o en la de la "civilización industrial", cuyos adictos son R. Aron y otros.

Hay también un rasgo esencial común a la filosofía y a la sociología burguesas de hoy: el reconocimiento obligado del poderío y de la creciente influencia de la ideología marxista en el mundo entero.

Cierto que el propósito de este reconocimiento es, en algunos casos, el de estrangular el marxismo en un "abrazo fraternal", pues se tergiversa hasta el propio concepto del marxismo; y en otros casos, el objetivo es el de crear una apariencia de análisis objetivo, especulando con el hecho real de que el prestigio de los partidos comunistas y de la ideología marxista ha crecido extraordinariamente a los ojos de los pueblos de todo el mundo.

I. Fetscher, anticomunista furibundo, profesor de la Universidad de Tubinga (República Federal Alemana) y director de una serie de publicaciones tituladas *Estudios sobre el marxismo,* escribe en su libro *De Marx a la ideología soviética:* "El marxismo-leninismo de hoy es la ideología política más influyente en el mundo." [121]

El profesor I. Bochenski, de la Universidad de Friburgo, especializado desde hace tiempo en la "crítica" de la filosofía marxista-leninista, señala

[120] A este respecto es sumamente característico el libro *Invasores ideológicos,* publicado en 1963 por tres sociólogos americanos, especialistas en "la conducta de la masas ante la propaganda". Se trata de G. Gordon, I. Falk y W. Hodapp, quienes consideran punto menos que misión fundamental de la propaganda de Occidente el contrarrestar la "propaganda soviética y sus intentos de divulgar el materialismo dialéctico y la interpretación comunista de la historia". (G. Gordon, I. Falk y W. Hodapp, *The Idea Invaders,* New York, 1963, pág. 169.)

[121] I. Fetscher, *Von Marx zur Sowjetideologie,* Frankfurt am Main-Berlin-Bonn, 1959, pág. 9.

en una obra dedicada a "criticar" la filosofía marxista: "Somos de opinión que el materialismo dialéctico encierra algunas tesis fundamentalmente acertadas, que compartimos." [122] El autor considera como tales el papel de las ideas en la práctica, la importancia de la filosofía para la vida, "el respeto al pensamiento especulativo", la decisión y la rectitud en las acciones. Bochenski, como tantos otros neotomistas, reconoce la realidad objetiva independientemente de la conciencia del hombre, pero dependiente de Dios.

En su crítica del materialismo dialéctico desde su punto de vista idealista objetivo, Bochenski niega la índole material de las leyes objetivas. He aquí lo que escribe: "Si la definición de la libertad como «necesidad reconocida» tiene todavía cierto sentido en Hegel, puesto que se trata de una necesidad de orden espiritual, ese sentido desaparece en los materialistas dialécticos, ya que, para ellos, se trata de una necesidad de las leyes de la materia." [123]

Bochenski tiene por "absurda" y "contradictoria" la definición de la libertad como reconocimiento de la ley material. Presenta las cosas de modo que el materialismo dialéctico no establece distinción alguna entre las leyes naturales y las leyes sociales, y explica todos los fenómenos sociales y espirituales sobre la base de las leyes de la "materia no viva". Bochenski adultera la concepción marxista-leninista de las leyes de la naturaleza y de la vida social hasta hacerla irreconocible, y tilda al materialismo dialéctico de filosofía "primitiva", "llena de contradicciones".[124]

El materialismo dialéctico está muy lejos de reducir la diversidad y la peculiaridad de las leyes objetivas de los distintos grupos de fenómenos a las leyes del movimiento de la materia no viva, como pretende Bochenski. Por supuesto, hay que distinguir rígidamente (pero sin separarlas, como hacen los tomistas) las leyes vigentes en la naturaleza inorgánica, en la naturaleza orgánica, en la sociedad y en la mente del hombre.

Bochenski opone a la doctrina marxista sobre las leyes objetivas del desarrollo social la ridícula idea de la predeterminación divina; al criterio científico del mundo, construcciones escolásticas indemostrables; a la actividad revolucionaria y transformadora de las masas populares, la prédica de la pasividad y de la sumisión servil; a la dialéctica materialista, especulaciones teológicas acerca de la "voluntad divina". Nada tiene, pues, de extraño que "critique" la dialéctica materialista, ante todo, por reconocer el principio del automovimiento de la materia: "Precisamente en la teoría del automovimiento, de la autodinámica, rasgo esencial, según Lenin, de esta doctrina (se refiere al materialismo dialéctico. *Red.)*, que proclama la perpetuidad del movimiento de la materia como su principal atributo, la dialéctica corta el camino que lleva al reconocimiento de la existencia de Dios." [125]

En efecto, el materialismo dialéctico es hostil a todos los criterios y concepciones que tienden a combatir el progreso social y a justificar

[122] I. M. Bochenski, *Der Sowjetrussische dialektische Materialismus*, Bern, 1956, página 112.
[123] Ibídem, pág. 119.
[124] Ibídem, pág. 119.
[125] Ibídem, pág. 98.

"teóricamente" el carácter eterno e inmutable del régimen social capitalista, históricamente caduco. De ahí que toda apología del capitalismo lleve implícita, directa o indirectamente, la lucha contra la interpretación dialéctica y materialista de los fenómenos de la vida social y la negación de las leyes objetivas materiales de su desarrollo.

A diferencia de los portavoces de las escuelas idealistas objetivas, incluidas las diversas tendencias teológicas, que suplantan las leyes materiales por los "principios" de la predestinación divina, los adictos al idealismo subjetivo suelen actuar de manera más refinada: tergiversando el marxismo, lo presentan como "determinismo económico" y "fatalismo" de Marx, como una teoría que sostiene que el factor económico representa el único móvil de las transformaciones sociales.

También estos "críticos" burgueses, falsificando la importantísima tesis marxista de que la economía es, en última instancia, el factor decisivo y determinante de la vida de la sociedad, se fingen defensores del "enfoque multilateral" del estudio de los fenómenos de la vida social y oponen al marxismo su "teoría de los factores",[126] refutada por las ciencias sociales hace ya mucho tiempo.

La lucha contra el "determinismo económico" de Marx se ha convertido en un lugar común de la filosofía y de la sociología burguesas. La "argumentación" esgrimida por Hook hace ya varios decenios pasa de un panfleto antimarxista a otro. Ahora la repite casi literalmente W. W. Rostow.[127]

Los postulados de Hook, de Rostow y de otros críticos del marxismo son de índole relativista y sofística. Ya a fines del siglo pasado hacía notar Lenin este rasgo característico de la metodología positivista, esta "raíz del subjetivismo en la sociología". De entonces acá, los principios metodológicos de la sociología y de la filosofía burguesas no han sufrido alteraciones esenciales. En las escuelas sociológicas burguesas sigue imperando el subjetivismo, que no permite descubrir, mediante la investigación de los fenómenos sociales, los profundos vínculos de causa-efecto ni determinar las causas objetivas de los procesos sociales.

Los sociólogos burgueses vulgarizan extraordinariamente el marxismo cuando lo presentan como una doctrina que se basa en motivos estrictamente materiales y a veces hasta mezquinos. En realidad, el marxismo se guía por los ideales más elevados, que en ningún modo se reducen a los objetivos ruines y existenciales que se le atribuye.

En la teoría marxista se afirma el determinismo objetivo del proceso

[126] "Los marxistas de hoy —declara Sidney Hook— han pasado por alto la índole pluralista del proceso histórico y el especial papel que la sabiduría o la ignorancia humana pueden desempeñar dentro de dicho proceso." Hook afirma que, en general, "es absurdo hablar" de la fuerza decisiva y determinante del desarrollo de los fenómenos sociales: "Decir que la economía «es más importante» que el derecho, que la ciencia o que la religión resulta tan absurdo como decir que el corazón «es más importante» que los riñones, el cerebro o el intestino." (S. Hook, *Political Power and Personal Freedom*, New York, 1959, pág. 348. Del mismo autor: *The Philosophical Basis of Marxian Socialism in the United States*, artículo publicado en *Socialism and American Life*, vol. I, Princeton, New Jersey, 1952, pág. 449.)

[127] W. W. Rostow, *The Stages of Economic Growth. A Non-Communist Manifesto*, Cambridge, 1960, pág. 149.

histórico, la ley social que, como necesidad estricta, se abre camino a través de los intrincados obstáculos que las intrigas y las apetencias de ciertas gentes hacen aflorar a la superficie de la vida social.

El marxismo tiene un altísimo concepto del papel de las ideas avanzadas en el desarrollo de la sociedad. Pero dichas ideas pueden desempeñar su excepcional papel y ser científicamente explicadas tan sólo en relación con las leyes objetivas y como fiel reflejo de éstas.

Pero las disquisiciones de Hook, de Rostow y de otros ideólogos burgueses rebasan, con mucho, los límites de las lucubraciones meramente académicas. Su sentido clasista no ofrece dudas. Y su propósito no es otro que el de desacreditar el método científico dialéctico y, además, el de apartar a las masas de la labor revolucionaria práctica, que concuerda con las leyes objetivas del progreso histórico.

Cuando se trata de difamar la filosofía marxista-leninista, los ideólogos burgueses recurren a procedimientos algo distintos: separan el marxismo del leninismo y declaran a Lenin y a sus discípulos "tránsfugas" del marxismo. Como "argumento", afirman que el leninismo se ha alejado del "determinismo económico" de Marx y que basa su doctrina en el voluntarismo y el subjetivismo, enfrentando, de tal modo, el "determinismo político" y el "determinismo económico" de Marx, y entendiendo este mendaz "determinismo político" como la teoría de los golpes de Estado, de la "exportación de revoluciones", de la toma del poder político por una "minoría selecta", por una "camarilla", etcétera.

Silencian el hecho de que Lenin, inspirado en las leyes objetivas de la evolución histórica, descubiertas por Marx, concibió y creó una teoría científica íntegra de la revolución socialista haciendo hincapié en la necesidad de tener en cuenta cuidadosamente y ante todo las condiciones objetivas, que constituyen el núcleo de una situación revolucionaria. Basándose en la síntesis de los últimos datos de la ciencia y de la práctica social, Lenin reveló las nuevas leyes del progreso científico y social en la época del imperialismo, y puso al descubierto las leyes objetivas del período de transición del capitalismo al socialismo, así como el camino para transformar la vida social y reestructurarla sobre un fundamento socialista.

Al igual que Marx, Lenin subrayó en infinidad de ocasiones que ninguna revolución social, y en particular la revolución socialista, se hace por encargo o por acuerdo, sino que todas ellas son resultado de las leyes internas objetivas del progreso social. Lenin criticó acremente a quienes atribuían al marxismo la absurda idea de que "la revolución puede gestarse en un país extraño por encargo o en virtud de una componenda. Esas gentes —escribió— son insensatas o provocadoras".[128]

Encubiertos bajo el disfraz de la lucha contra el "determinismo político", los filósofos burgueses de nuestros días se esfuerzan por "explicar" filosóficamente los actos agresivos del imperialismo contra el movimiento obrero revolucionario y contra el movimiento nacional de liberación, y pretenden justificar que se exporte la contrarrevolución.

Ante las circunstancias de hoy, cuando el socialismo se convierte en la

[128] V. I. Lenin, *La IV Conferencia de los sindicatos y de los comités de fábrica de Moscú*. En *Obras Completas*, 5ª ed. rusa, tomo 36, pág. 457.

fuerza decisiva del desarrollo social, los idéologos burgueses elaboran las más diversas doctrinas teóricas para hacer buena la absurda tesis de que la etapa contemporánea de la historia universal "rebate" la dialéctica materialista y que los éxitos del socialismo evidencian la "caducidad" de la doctrina de Marx.

Al argumentar así, los antimarxistas de nuestros días someten a infundados ataques la dialéctica materialista, tanto en el sentido gnoseológico como en el social. El jesuíta Wetter, criticando uno de los principios fundamentales de la dialéctica marxista —la tesis de la unidad de la dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento—, pretende probar que este principio fue tomado de las teorías de Hegel sin sentido crítico y transplantado a la filosofía del materialismo dialéctico.[129]

Wetter sabe que Marx y Engels sólo recogieron lo que Hegel tenía de racional, pero desecharon su idealismo y su misticismo; comprende que, a diferencia de la dialéctica hegeliana, la dialéctica materialista constituye un poderoso instrumento de reestructuración del mundo y que la filosofía marxista ha probado ser un factor eficaz del progreso social, dirigido contra todo lo reaccionario y caduco. El principio de la coincidencia de la dialéctica, la teoría del conocimiento y la lógica, tal como lo expuso Hegel, no podía ser utilizado como instrumento capaz de revolucionar la ciencia y el curso de la práctica social. Precisamente en la interpretación materialista, revolucionaria y transformadora de la dialéctica reside la diferencia radical entre el principio leninista de la unidad de la dialéctica, la teoría del conocimiento y la lógica y el principio hegeliano.

En su afán de desacreditar la revolución realizada en la filosofía por el marxismo, Wetter declara idénticas algunas tesis de Hegel y de Marx que, aunque similares por su forma, no lo son por su contenido. Esto no pasa de ser un ardid sofístico, que persigue propósitos de largo alcance: en primer lugar, el de declarar la dialéctica inaceptable para... el materialismo dialéctico, proclamando que éste es una ficción, una malograda imitación de la filosofía hegeliana; en segundo lugar, el de privar al marxismo de su médula (la dialéctica revolucionaria) separando el materialismo de la dialéctica y "destruyéndolos" por separado, y en tercero, vulgarizar la filosofía marxista-leninista, combatiendo la propia interpretación científica del principio de la unidad de la dialéctica, la teoría del conocimiento y la lógica. El reaccionarismo de los razonamientos de Wetter es tan evidente que sus esfuerzos resultan vanos.

Otro "crítico" de la dialéctica materialista, el jesuita antimarxista francés H. Chambre, declara que "las fuerzas motrices del desarrollo histórico van desapareciendo" y que "en el horizonte de la evolución histórica de la Unión Soviética se dibuja la muerte de la dialéctica".[130]

Al igual que otros ideólogos burgueses, Chambre intenta describir la dialéctica como un medio de destrucción y de violencia, como un instrumento de superación de los antagonismos sociales. Si reconocemos que en la Unión Soviética no hay ya contradicciones antagónicas ni obreros

[129] G. A. Wetter, *Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in del Sowjetunion*, Freiburg, 1960, pág. 595.

[130] H. Chambre, *Le marxisme en Union Soviétique*, París, 1955, págs. 444, 470.

explotados —razona Chambre—, es perfectamente lógico hablar del "fin" de la dialéctica.

Por supuesto, la dialéctica materialista actúa como la más poderosa y más eficaz arma de lucha contra todo lo reaccionario y caduco. Promover a primer plano los aspectos "negativos" de la dialéctica es obligatorio cuando así lo requieren las circunstancias concretas histórico-sociales en que se manifiestan sus leyes. Pero la dialéctica materialista no es tanto un medio de destrucción de lo viejo cuanto un medio de creación de una sociedad nueva, sin clases, sustentada sobre los principios del humanismo, del trabajo y de la paz entre los pueblos. Las leyes fundamentales de la dialéctica materialista actúan en todos los regímenes, incluso en el comunista. Pero, sin embargo, en las nuevas condiciones que se crean en una sociedad que no está dividida en clases antagónicas, la acción de dichas leyes se modifica y adquiere otras formas: se superan de otro modo las contradicciones, distintas también de las que existían en los regímenes antagónicos, y las categorías (y, por tanto, sus relaciones mutuas) asumen un sentido nuevo.

La vitalidad de la dialéctica marxista radica en su continuo desarrollo, de conformidad con los nuevos datos de la ciencia y de la práctica social. El auténtico marxismo ha sido siempre, y sigue siendo, el adversario más decidido del dominio mortífero del dogma, que es enemigo jurado de la ciencia.

La tergiversación del problema del hombre y de su libertad, de sus relaciones con la naturaleza y con la sociedad guarda estrecha relación con el de la negación de la tesis de que los procesos sociales están determinados por factores objetivamente materialistas, económicos en última instancia. Estos problemas son actualmente objetos "de moda" para ejercicios especulativos y demagógicos de los filósofos burgueses. Los ideólogos de la burguesía se afanan por demostrar que la propiedad privada de los medios de producción responde al interés del individuo libre, y, basándose en ello, llegan a la conclusión de que el capitalismo es la forma "natural" de la convivencia humana, mientras que la caída del capitalismo y la del individualismo burgués, engendrado por él, debe considerarse como un atentado a la libertad individual.

La atención que los ideólogos burgueses conceden al problema del individuo se explica, en buena parte, por la extraordinaria agudización de las contradicciones internas del sistema capitalista, contradicciones económico-sociales, políticas, ideológicas, morales, etc. La incapacidad del capitalismo contemporáneo para aprovechar en interés del pueblos las magnas conquistas de la ciencia y de la técnica, el desempleo crónico, el desmesurado nivel de explotación del trabajo y la falta de perspectivas objetivas históricas del capitalismo ahondan el abismo existente entre el individuo y la sociedad capitalista, convierten al hombre en un ser contrahecho, acentúan en su espíritu el desasosiego social y el egoísmo, el sentimiento de soledad y de abandono, y le inculcan la desconfianza en el porvenir.

El anticomunista alemán occidental Kneringen se ve obligado a reconocer que en la sociedad capitalista gravitan sobre el hombre las fuerzas ignotas de la anarquía social y de la arbitrariedad. "Pese a todo el progreso de nuestra civilización industrial —escribe— el principio del egoísmo

sigue siendo la fuerza motriz de nuestra producción social y de nuestro consumo. El hombre es juguete de unas fuerzas anónimas; nota que se están aprovechando de él, que lo compran y lo venden y que lo aprecian según su dinero." [131]

Para buscar salida a la crisis del hombre bajo el capitalismo, los filósofos burgueses han hecho del problema del individuo uno de los principales objetos de sus especulaciones teóricas.

Como ya no es posible silenciar los triunfos, notorios en el mundo entero, de los países socialistas, y en primer término de la Unión Soviética, en la esfera de la economía, de la técnica, de la ciencia y de la cultura, muchos ideólogos burgueses preconizan trasladar la lucha activa contra el marxismo y el comunismo al ámbito espiritual. "En la esfera de lo físico —escribía el filósofo personalista norteamericano R. T. Flewelling—, los Soviets pueden oponer la fuerza a la fuerza, y el resultado que obtendremos será la destrucción general. La competencia deberá decidirse en la esfera del espíritu..." [132]

Los filósofos burgueses repiten a coro que el marxismo nivela la personalidad humana. No reparan en medios para contraponer el marxismo al humanismo, y el comunismo a la libertad del hombre, para desacreditar ante los pueblos el materialismo dialéctico y envilecer el concepto del colectivismo.

Todas estas afirmaciones reaccionarias de los antimarxistas tienden, en resumidas cuentas, a salvar el capitalismo y su influencia ideológica, a restablecer su antiguo prestigio a los ojos de las masas trabajadoras.

Si procedemos a un análisis científico del problema de la libertad del hombre, llegaremos necesariamente a la conclusión de que la libertad genuina debe ser la del hombre social. La propiedad privada, base de la sociedad capitalista, que se manifiesta, ante todo, en la subordinación económica, determina esencialmente el carácter de la actividad humana, de la libertad humana y de la evolución humana, sometidas todas ellas a la propiedad privada. La necesidad social del régimen clasista se convierte en fuerza extraña que domina al hombre, que genera y reproduce en escala cada vez mayor las relaciones de subordinación y, por consiguiente, de creciente esclavización del individuo.

La filosofía marxista-leninista ofrece una verdadera solución al problema de la libertad del hombre. El camino de la auténtica libertad individual es el que conduce a la formación comunista del hombre íntegro, quien, en su diaria labor comunista, asimila el mundo material y se manifiesta como verdadero artífice de sí mismo y de su cultura. La filosofía marxista-leninista demuestra científicamente que la senda que conduce a dicho fin pasa por la reestructuración socialista de la sociedad, la cual garantiza las condiciones de una libertad real, de la libre creación y del desarrollo multilateral del individuo, cuya actividad está saturada de significado social. El comunismo demuestra en la práctica su enorme superioridad sobre el capitalismo.

Numerosas obras de marxistas soviéticos y de otros países ofrecen una

[131] *Die Neue Gesellschaft*, 1961, núm. 3, pág. 170.
[132] *The Personalist*, Winter 1956, págs. 11-12.

crítica explícita de las falsificaciones burguesas del problema del individuo. En el XIII Congreso Internacional de Filosofía [133] se dio una explicación fundamentada del punto de vista del marxismo sobre el problema del individuo y una crítica de las interpretaciones burguesas del mismo.

En los escritos de los filósofos y sociólogos burgueses contemporáneos se dedica particular atención a deformar el principio leninista de la coexistencia pacífica de países con regímenes políticos y sociales diversos como una necesidad objetiva de nuestro tiempo. Estas tergiversaciones siguen dos principales caminos que se entrelazan.

La primera variedad de la lucha ideológica de la filosofía y de la sociología burguesas contra el principio de la coexistencia pacífica se expresa en la negativa desembozada a reconocer el valor objetivo de la política de coexistencia pacífica, en la apología descarada de la agresión y de la guerra, en la justificación "teórica" de la decantada "estrategia de la invasión" y en los llamamientos belicistas a destruir el "totalitarismo rojo". K. Jaspers plantea tajantemente la alternativa de "lo uno o lo otro", oponiendo al "totalitarismo" de los países socialistas, la denominada "libertad" del mundo burgués y pretendiendo demostrar la imposibilidad de una coexistencia pacífica entre países con diversos sistemas políticos. "Por eso —concluye Jaspers—, en la situación actual no conviene renunciar a lo que va dirigido contra el estado de paz." [134]

Otras variedades de la ideología antipacifista son la apología más o menos abierta de la guerra, combinada con demagógicas declaraciones sobre la paz, y la hipócrita afirmación de que no es posible la coexistencia pacífica con los comunistas, pues el principio de la coexistencia pacífica de países con distintos regímenes sociales se contradice con la propia esencia de la filosofía marxista.

A los ideólogos de la burguesía que "critican" el marxismo les inquieta mucho que la política de coexistencia pacífica de los países socialistas y capitalistas no excluya una aguda lucha de clases, particularmente de tipo ideológico, en la palestra internacional y en el seno de los países capitalistas. Estos ideólogos denigran la política de la coexistencia pacífica porque descarta el procedimiento bélico de solución de las contradicciones, garantiza las premisas materiales y morales para resolver los problemas del desarme general y total, moviliza las masas trabajadoras para combatir a los enemigos de la paz, contribuye al desarrollo multilateral del movimiento obrero y del movimiento nacional de liberación y hace realmente posible evitar la exportación imperialista de la contrarrevolución.

Los filósofos y los sociólogos burgueses de nuestros días se empeñan en presentar el principio de la coexistencia pacífica entre los países socialistas y capitalistas como algo contrario a la teoría y a la estrategia del leninismo, como una maniobra táctica temporal dictada por consideraciones pasajeras.

Pero, en realidad, el leninismo, inspirado en la concepción dialéctico-materialista de los procesos sociales, demuestra de manera estrictamente

[133] Véase: *El hombre y la época*, Moscú, 1964, edición rusa.

[134] K. Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*. Münich, 1958, página 47.

científica la necesidad objetiva de la coexistencia pacífica de países pertenecientes a diversos sistemas sociales, y también la necesidad de la lucha ideológica.

V. I. Lenin puso de manifiesto científicamente la necesidad del desenvolvimiento pacífico de las relaciones internacionales "durante todo el período en que existan juntos los Estados socialistas y capitalistas".[135] El fundador del Estado soviético estimaba que la base objetiva de esta coexistencia pacífica radicaba en las relaciones económicas entre países con distintos regímenes económico-sociales, y especialmente en los vínculos comerciales, que no dependen tan sólo de la voluntad o de los deseos de determinados dirigentes de aquellos países. La doctrina de la posibilidad y de la inevitabilidad de la coexistencia pacífica de países con sistemas sociales diferentes, doctrina concebida y elaborada por Lenin, tiene como base el reconocimiento de las leyes internas específicas inherentes tanto al sistema capitalista como al socialista.

El análisis de las tendencias fundamentales que se observan en la "crítica" burguesa de la filosofía y de la sociología del marxismo-leninismo pone al desnudo la absoluta inconsistencia de los argumentos que aducen los "críticos" de la teoría marxista-leninista. Al mismo tiempo, dicho análisis demuestra hasta la evidencia la profundidad de la crisis por que atraviesa el pensamiento filosófico y sociológico de la burguesía contemporánea. El rasgo principal y determinante de la filosofía y de la sociología burguesas de nuestros días es el anticomunismo, la hostilidad a las fuerzas del socialismo, de la paz y del progreso. La crisis de la filosofía y la sociología burguesas se manifiesta en el hecho de que los ideólogos burgueses no puedan ya presentar una sola idea positiva ni un solo ideal social constructivo capaz de arrastrar las masas tras de sí. De ahí la dirección negativa de la actual ideología burguesa: el antimarxismo y la actitud nihilista hacia todo lo progresivo y avanzado. Los máximos esfuerzos de los antimarxistas de hoy tienden, ante todo, a denigrar y a calumniar la ideología y la política socialistas.

Huelga decir que en los países capitalistas hay muchos científicos honrados que se esfuerzan por interpretar desde el punto de vista democrático-burgués los procesos sociales que se verifican en el mundo.

Los más consecuentes sostenedores de las ideas del progreso y de la paz en los países capitalistas son los partidos comunistas, que, pertrechados con la filosofía del marxismo, mantienen una lucha heróica y abnegada contra la reacción y por el progreso social,

* * *

El examen de las corrientes y de las tendencias fundamentales de la sociología, de la estética y de la ética burguesas, de las concepciones burguesas sobre la filosofía de la historia y sobre la historia de la filosofía, así como el análisis de la "crítica" de la filosofía y de la sociología del marxismo hecha por los ideólogos anticomunistas, confirman la crisis y

[135] V. I. Lenin, *A los obreros americanos*. En *Obras Completas*, 5ª ed. rusa, tomo 39, pág. 197.

la degradación de la ideología burguesa contemporánea. La sociología, la ética, la estética y la filosofía de la burguesía imperialista de hoy están impregnadas de las ideas reaccionarias del anticomunismo y del antimarxismo. Su principal objetivo práctico en la lucha ideológica empeñada consiste en defender las ideas burguesas y en contrarrestar la creciente influencia del comunismo científico, del materialismo dialéctico e histórico.

La lucha ideológica entre el socialismo y el imperialismo alcanza su máximo vigor en las cuestiones concernientes a la apreciación del significado teórico y práctico del marxismo-leninismo, de su filosofía y de su sociología. En este caso, como en tantos otros, la práctica social es no sólo el punto de partida y la base real de las construcciones teóricas, sino también el criterio principal de la verdad. Las victorias de la filosofía marxista-leninista en su pugna contra la ideología burguesa hacen patente que el futuro pertenece a la concepción científica del mundo creada por Marx y Engels, elevada por Lenin a un grado superior y desarrollada por los discípulos de Lenin.

CAPITULO III

EL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y SOCIOLOGICO EN LOS MOVIMIENTOS DE LIBERACION NACIONAL. PARTICULARIDADES DE DESARROLLO

1. Orientaciones fundamentales de los movimientos de liberación nacional y de su ideología en la época actual.

La Gran Revolución Socialista de Octubre fue un punto crucial en la historia del movimiento de liberación de los pueblos de Asia, Africa y Latinoamérica. La revolución socialista, que abrió en Rusia la primera brecha dentro del sistema mundial de los países capitalistas, fundió en un todo la lucha de la clase obrera en los países capitalistas y la lucha de los pueblos oprimidos por su independencia nacional. Los éxitos de la construcción del socialismo en la U.R.S.S., el paso de una serie de pueblos antes atrasados, que habitaban en lo que había sido imperio zarista, a la vía del desarrollo socialista salvando la fase del capitalismo, y el auge del movimiento obrero internacional —alentado por el triunfo del proletariado ruso— contribuyeron a radicalizar los pueblos de las colonias y de los países dependientes.

El ascenso del movimiento de liberación nacional en las colonias y países dependientes venía condicionado por la mayor profundización de las contradicciones del imperialismo, por la acentuación de las contradicciones entre las potencias imperialistas y los pueblos por ellas oprimidos. En los países de Asia, de Latinoamérica y algunas regiones de Africa aparecían y se desarrollaban las relaciones capitalistas, se formaba y robustecía la burguesía nacional. Simultáneamente, crecía numéricamente el proletariado nacional, así como su actividad y su organización.

El nivel de desarrollo económico y político-social no era el mismo en cada una de las colonias y países dependientes. Mientras que algunos países latinoamericanos (México, Argentina, Brasil, Uruguay y otros) han alcanzado un nivel medio relativamente elevado de desarrollo del capitalismo y tienen una clase obrera con grandes tradiciones de lucha revolucionaria —aunque conservan restos importantes del sistema latifundista y se hallan bajo la dependencia del capital monopolista de los Estados Unidos—, en la mayoría de los países de Oriente (China, India, Indonesia, Turquía, Egipto, etc.) las relaciones capitalistas se desenvolvían aún con lentitud, y en algunos países asiáticos y norteafricanos (Vietnam, Birmania, Argelia, Túnez, Marruecos, etc.) apenas si se gestaban los elementos

del capitalismo. Los pueblos de casi todo el continente africano se encontraban en la fase precapitalista de desarrollo.

El proceso histórico natural de formación de las relaciones capitalistas se veía entorpecido por la dominación de los monopolios imperialistas y el mantenimiento de las relaciones feudales; en bastantes casos (por ejemplo, en la mayoría de las regiones del Africa tropical) se trataba de unas relaciones anteriores al feudalismo. A fin de mantener a los países de Asia, Africa y Latinoamérica en la situación de apéndices agrarios, de fuentes de materias primas y de esfera de inversión de capitales, las potencias imperialistas se esforzaban en perpetuar el atraso económico y cultural de los pueblos a ellas sometidos, de mantener en las colonias y países dependientes las caducas relaciones feudales y las relaciones gentilicias y tribales, tanto en el terreno económico como en la esfera de la vida espiritual. Esta política reaccionaria tenía el apoyo de los señores feudales y de los círculos filoimperialistas de la burguesía. Ello hizo que los movimientos de liberación nacional tuviesen en las colonias y semicolonias, simultáneamente, un carácter antiimperialista y antifeudal.

La dirección de la lucha de liberación nacional permanecía, y a menudo sigue, en manos de la burguesía nacional, en muchos países de Asia, Africa y Latinoamérica. La posición de esa burguesía en el movimiento de liberación ofrece un carácter doble: de una parte, trata de emanciparse de la arbitrariedad de los monopolios extranjeros y de reducir el volumen de las relaciones feudales; de otra, recelosa de la actividad revolucionaria de las masas, quiere limitar la amplitud de los movimientos populares y se opone a las transformaciones revolucionarias radicales. Indecisa y fluctuante, la alta burguesía nacional va a menudo al compromiso con el imperialismo y la reacción feudal, traicionando así los intereses de la liberación nacional.

A diferencia de la época histórica anterior, en que la lucha de los pueblos oprimidos y dependientes por la liberación nacional y la democracia se desarrollaba, principalmente, bajo la égida de la burguesía nacional, en la época nueva, a partir de Octubre, el proletariado de las colonias y de los países dependientes se revela como una fuerza política autónoma, que se ha manifestado como un luchador consecuente y avanzado en defensa de los intereses nacionales de los pueblos oprimidos.

Poco después de la Revolución de Octubre, a comienzos de los años veinte, se formaron partidos comunistas en muchos países latinoamericanos, en Indonesia, Irán, China, Turquía, Egipto, Líbano, Siria y la Unión Sudafricana; más tarde aparecieron en Indochina, islas Filipinas, la India, Irak, Túnez, Argelia y otras colonias y países dependientes.

Ahora bien, en virtud de las condiciones objetivas propias de las colonias y los países dependientes —con una industria poco desarrollada y una clase obrera relativamente poco numerosa—, el proletariado, en muchos lugares, no podía aún ejercer la dirección de la lucha de liberación nacional contra los colonizadores.

En la primera etapa de la crisis general del capitalismo, hasta el comienzo de la segunda guerra mundial, el movimiento de liberación nacional, que a menudo tomaba la forma de levantamientos armados y revoluciones, asestó golpes sensibles al sistema mundial del colonialismo.

La revolución de liberación nacional triunfó en Turquía. Afganistán logró la independencia. En Egipto e Irán, los imperialistas tuvieron que cambiar las formas de su dominación política. En el curso de las guerras civiles y de la lucha contra el imperialismo nipón, surgieron bases y zonas revolucionarias en China, país donde el Partido Comunista consiguió agrupar bajo sus banderas a las grandes masas de obreros y de campesinos. Gran significación histórica tuvo el triunfo de la revolución antiimperialista y antifeudal en Mongolia (1921), cuyo pueblo, bajo la dirección del Partido Popular Revolucionario y con la ayuda directa de la Unión Soviética, entró en la vía socialista de desarrollo, salvando la fase del capitalismo.

La derrota de los agresores alemanes, italianos y japoneses en la segunda guerra mundial creó condiciones favorables para el incremento de los movimientos de liberación nacional. El triunfo de las revoluciones socialistas en una serie de países de Europa y de las revoluciones populares en China, Corea del Norte y Vietnam del Norte, la formación del sistema socialista mundial y sus éxitos en la construcción del socialismo y del comunismo, significaron el comienzo de la segunda etapa de la crisis general del capitalismo, al mismo tiempo que iniciaban una fase nueva en la historia de la lucha de los pueblos oprimidos por su independencia. La liberación de una serie de países asiáticos y africanos del yugo colonial en esta etapa, era un espléndido jalón en todo el proceso revolucionario mundial. Las fuerzas del socialismo internacional, al convertirse en un factor de primera magnitud en la vida de la sociedad humana, significaron una ayuda decisiva a la lucha de los pueblos de las colonias y de los países dependientes por su liberación del yugo imperialista.

Hacia 1950, el movimiento de liberación nacional entró en su fase decisiva. El auge del poderío económico y político de la Unión Soviética —donde el socialismo había triunfado total y definitivamente—, el robustecimiento del sistema mundial del socialismo, la política de coexistencia pacífica mantenida por los Estados socialistas y los éxitos de la lucha revolucionaria del proletariado internacional, debilitaron considerablemente las posiciones del imperialismo, proporcionando a los pueblos de Asia, Africa y Latinoamérica posibilidades reales de conquistar la independencia no sólo a través de la lucha armada, sino, en determinadas condiciones, sin recurrir a las armas, sin derramamiento de sangre. La desintegración del sistema colonial redujo en mucho el número de países que se encontraban todavía bajo la dependencia colonial. Se vienen abajo los regímenes coloniales en Africa. La revolución popular antiimperialista de Cuba (1959) infundió un vigoroso impulso a la lucha de liberación nacional de Latinoamérica contra la dominación del imperialismo yanqui.

Por el carácter de la independencia alcanzada y por el contenido de las transformaciones económico-sociales y políticas llevadas a cabo, los países emancipados ofrecen una gran diversidad. En un grupo de esos países (Mongolia, China, Corea del Norte, Vietnam del Norte, Cuba) las revoluciones antiimperialistas y antifeudales condujeron al establecimiento del poder democrático-popular y dejaron franco el camino a la construcción del socialismo.

Otro grupo lo integraban los Estados jóvenes dirigidos por las fuerzas democrático-revolucionarias que una vez alcanzada la independencia iniciaron radicales transformaciones sociales. Rasgo específico de este grupo es que, en virtud de diversas condiciones históricas, en ellos se han conservado bastantes supervivencias de las relaciones precapitalistas, y hasta de las relaciones anteriores al feudalismo. La burguesía local se había desarrollado allí, de ordinario, lentamente, y no representaba una fuerza importante opuesta a la incipiente clase obrera, la cual era explotada, sobre todo, por el capital extranjero. La debilidad de la burguesía nacional en este grupo de países y la actividad de las fuerzas revolucionarias del pueblo, que asimilaba las tradiciones revolucionarias y democráticas de las antiguas metrópolis, han contribuido a incrementar el papel de la clase obrera, de los campesinos y de los trabajadores en general en el movimiento de liberación nacional, a la aplicación de transformaciones democráticas y, en una u otra medida, socialistas.

Un tercer grupo de países, en los que la dirección del movimiento de liberación esta en manos de la burguesía nacional, después de la conquista de la independencia política siguió, en lo fundamental, la vía de un desarrollo capitalista más o menos autónomo.

El cuarto grupo, en fin, lo constituyen los países que formalmente recibieron la independencia, aunque en el aspecto económico y político siguen subordinados a las potencias imperialistas.

Existen también países que ocupan posiciones intermedias entre los distintos grupos.

En la nueva etapa de la lucha de liberación crece la virulencia de los problemas, no sólo de los de carácter nacional, sino también de los de índole social. El desenvolvimiento de los países liberados se ve influido, cada vez más, por la lucha de las dos tendencias opuestas en plano mundial: la capitalista y la socialista. La burguesía nacional, que en diversos países liberados se ha convertido en la fuerza dominante, mantiene una política contradictoria por su contenido social. Las medidas progresistas, dirigidas a suprimir las supervivencias del feudalismo y contra los monopolios imperialistas y los grupos de la burguesía a ellos ligados, van acompañadas a menudo de la incapacidad, y a veces de la resistencia de la camarilla de explotadores, para resolver problemas tan perentorios como el de las transformaciones radicales agrarias, de la implantación de una legislación laboral y social progresista, de la democratización de la vida pública, etc. En algunos Estados jóvenes de Asia y Africa se agudizan las contradicciones de clase, que empujan a ciertos círculos de la burguesía nacional (comprendidos los círculos gobernantes) a las componendas con el imperialismo y con las fuerzas reaccionarias del interior.

Ahora bien, esto no significa, en modo alguno, que la burguesía nacional haya agotado en la nueva etapa del movimiento de liberación sus posibilidades progresistas. La política de defensa de la paz y de neutralidad que mantienen algunos países liberados, la lucha contra los complots de los imperialistas y los grupos reaccionarios del interior que les apoyan, debilitan las posiciones del imperialismo y son, a la postre, una ayuda a la lucha de las fuerzas del socialismo contra el capitalismo agonizante. Al

éxito de esta orientación de la lucha contra el imperialismo —central en nuestra época— contribuye también la política progresista de las capas patrióticas de la burguesía nacional, que se propone crear y ampliar el sector estatal en la economía de los países liberados. El robustecimiento de este sector en los jóvenes Estados en desarrollo, además de consolidar su independencia económica, puede ser un factor importante que propicie la estructuración de Estados independientes de democracia nacional y el paso de los mismos a la vía de las transformaciones socialistas.

La victoria definitiva de las revoluciones antiimperialistas y antifeudales, la realización de las aspiraciones de los pueblos, que quieren pasar a la vía no capitalista de desarrollo, depende del papel que en el movimiento de liberación nacional desempeñen el proletariado, como la clase más avanzada, y los campesinos, como la clase más numerosa en esos países.

Las ideas marxistas-leninistas, desarrolladas con un espíritu creador, al ser aplicadas a las condiciones político-sociales concretas, a medida que crece la influencia de los partidos comunistas y se incrementa el prestigio internacional del campo del socialismo, se adueñan de las mentes de los hombres avanzados en los países que luchan por su completa independencia política y económica.[1]

No obstante, en virtud de diversas condiciones específicas, en la mayoría de esos países la ideología marxista-leninista no es aún la predominante dentro de los movimientos de liberación nacional. El papel de líder espiritual de esos movimientos corría a cargo, y a menudo sigue corriendo, de la burguesía nacional, de los intelectuales democráticos y de representantes de otras capas patrióticas no proletarias de la sociedad (campesinos, pequeña burguesía urbana, etc.).

La lucha de liberación de los pueblos de Asia, Africa y América Latina, en la mayoría de los casos, ha transcurrido y transcurre bajo la bandera del nacionalismo, que adopta diversas formas ideológico-políticas dependientes de las condiciones históricas concretas y de la distribución de las fuerzas de clase en el movimiento de liberación nacional. La ideología del nacionalismo contiene muchos rasgos positivos en la medida en que va contra la opresión nacional y expresa los sentimientos legítimos de la dignidad nacional, de la conciencia y del orgullo de los pueblos que luchan por su independencia. El marxismo-leninismo establece una neta diferencia entre el nacionalismo reaccionario, el chovinismo que enfrenta unas naciones a otras, y el nacionalismo de los países jóvenes, que se han emancipado de la opresión. "En el nacionalismo de las naciones oprimidas —dice el *Programa del P.C.U.S.*— hay *un contenido democrático general* que va contra la opresión, y los comunistas lo apoyan, considerándolo históricamente justificado en una determinada etapa." [2] Los rasgos progresistas del nacionalismo de las naciones oprimidas y en trance de liberación son particularmente vigorosos en la ideología de los elementos

[1] Sobre el desarrollo creador de la teoría marxista, comprendida la doctrina de las relaciones nacionales y los movimientos de liberación nacional, por el movimiento comunista mundial, véase los capítulos IV y V del tomo VI de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, ed. Grijalbo, México, 1966.

[2] *Programa del Partido Comunista de la Unión Soviética*, ed. rusa. Politizdat, Moscú, 1964, pág. 47.

democrático-revolucionarios, que expresan el sentir de las masas trabajadoras no proletarias y experimentan la influencia del sistema mundial del socialismo y del movimiento revolucionario del proletariado.

Junto a la democracia revolucionaria existen otras formas ideológicas del nacionalismo.

El sunyatsenismo en China, el gandhismo en la India, el marhaenismo en Indonesia, el kemalismo en Turquía, diversas formas del nacionalismo árabe, el panafricanismo: tales son las corrientes ideológico-políticas nacionalistas estructuradas en el curso de la lucha de liberación nacional de la presente etapa histórica.

El *sunyatsenismo*, denominación a la que dio nombre el demócrata revolucionario Sun Yat-sen, nació en China a principios del siglo, y en un principio quedaba concretado por los tres principios populares enunciados por su fundador: el principio del nacionalismo, que llamaba a la lucha por el derrocamiento de la dominación manchú; el principio del poder del pueblo, que significaba la reivindicación de la república democrática, y el principio de la prosperidad popular, que proclamaba la igualdad de derechos a la tierra y al que Sun Yat-sen infundía un sentido socialista.[3] V. I. Lenin tenía en gran estima el programa del sunyatsenismo, su "espíritu democrático combativo y sincero",[4] y su espíritu revolucionario.

Bajo la influencia de la Revolución de Octubre, en la ideología sunyatsenista se acentuó considerablemente su contenido revolucionario y democrático. El principio de la nación —o del nacionalismo— tomó una orientación antiimperialista, a la vez que se reivindicaba la creación de una China fuerte e independiente; el principio del poder del pueblo, plasmado en la república democrática, se interpretó como concesión de amplios derechos democráticos, y de hecho significaba la reivindicación de la república democrático-popular; el principio de la prosperidad popular se transformó en consigna de lucha en pro del mejoramiento radical de la situación material del pueblo, y se combinaba con un amplio programa económico democrático-revolucionario. Además, la ideología del sunyatsenismo se enriqueció después de Octubre con otros principios políticos, formulados por Sun Yat-sen para el partido del Kuomintang, que él había creado anteriormente: alianza con la Unión Soviética, alianza con el Partido Comunista de China y apoyo a los obreros y campesinos.

El sunyatsenismo, pese a todo su espíritu democrático y revolucionario, por su esencia social era una teoría pequeñoburguesa, que no alcanzó en su desarrollo a reconocer el socialismo científico y un materialismo consecuente. El enfoque idealista en la interpretación de muchos procesos sociales, que Sun Yat-sen mantuvo en el último período de su actividad, reducía mucho el nivel científico de su teoría, a la que daba un carácter utópico. Esto se manifestaba, por ejemplo, en la negación de la lucha de clases en China y en los intentos de suplantar los intereses de clase por

[3] Sobre la concepción del mundo de Sun Yat-sen en el período anterior a Octubre, véase el tomo V de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, ed. esp. cit., páginas 676-685.

[4] V. I. Lenin, *Democracia y populismo en China*. En *Obras Completas*, 5ª ed. rusa, t. 21, pág. 401.

por los intereses "de todo el pueblo". Al mismo tiempo, no se consideraba adversario del marxismo y tenía en gran estima las ideas de Lenin. "Sus obras —escribió Sun Yat-sen en el telegrama al Gobierno soviético con motivo de la muerte de V. I. Lenin— permanecerán también vivas a lo largo de los siglos, pues descansan en unas concepciones sociales que, sin duda, imperarán sobre las ideas y las aspiraciones de la humanidad del futuro."[5]

Con la muerte de Sun Yat-sen (1925 y el paso de la dirección del Kuomintang a los representantes de la gran burguesía (Chang Kai-shek), la doctrina del fundador, particularmente de sus tres principios populares en la interpretación nueva, sufrió grandes deformaciones. El Kuomintang se negó a colaborar con los comunistas y volvió a la vieja interpretación de los principios del sunyatsenismo, a los que infundía un carácter reaccionario.[6]

En la India, la ideología burguesa del movimiento de liberación nacional va unida al nombre de Mohandas Karamchand Gandhi, razón por la cual se le conoce como *gandhismo*.

Una influencia ideológica muy considerable en la formación del gandhismo tuvieron las tradiciones religiosas del hinduísmo (particularmente el *Bhagavat Ghits)* y del jainismo, y también las concepciones éticas de pensadores occidentales como H. Thoreau, J. Ruskin, la doctrina de León Tolstoi, etc. El gandhismo condena el imperialismo, las guerras y la opresión nacional, considera la independencia nacional como un derecho inalienable de cada pueblo. Para él, el yugo imperialista es la causa principal de la pobreza y la humillación de los pueblos oprimidos. Exige derechos iguales para todas las naciones, grandes y pequeñas, y exhorta a los pueblos a la amistad y la colaboración. En el gandhismo encuentran expresión las aspiraciones democráticas y humanistas de las grandes masas de los campesinos, de la pequeña burguesía y de otras fuerzas antiimperialistas del país.

Gracias a su orientación antiimperialista y democrática, el gandhismo se hizo muy popular en la India y también en otros países de Asia y Africa. Con algunas modificaciones, al presente sigue siendo, de hecho, la ideología oficial del partido gobernante: el Congreso Nacional de la India.

El gandhismo es una corriente compleja y en muchos aspectos contradictoria. Su orientación progresista, antiimperialista, se contradice con algunos de sus principios y tesis, conservadores, de un ingenuo patriarcalismo y, a veces, hasta reaccionarios, condicionados por la naturaleza burguesa del gandhismo, por las influencias del medio campesino y pequeñoburgués, y por el carácter idealista y religioso de la concepción del mundo en que se asienta.

El gandhismo predica la posibilidad de resolver los más profundos problemas sociales —no sólo en la India, sino en el mundo entero— con ayuda de la concepción ético-religiosa, por el autoperfeccionamiento moral

[5] Sun Yat-sen, *Obras Escogidas*, t. II, Pekín, 1956, pág. 538 (en chino).

[6] Los actuales elementos del Kuomintang instalados en Taiwán (Formosa) continúan llamándose "herederos" de Sun Yat-sen. Falsifican desvergonzadamente la doctrina de éste, al que quieren convertir en bandera ideológica de la contrarrevolución china.

de los hombres. El amor universal, la no violencia en la consecución de sus fines, incluso en la lucha contra el imperialismo *(ahimsa)*, la pureza moral y la firmeza espiritual, la tenacidad en la defensa de las convicciones propias *(satjagraha)*, etc., son, según Gandhi, lo único que puede asegurar la igualdad de derechos de los pueblos, suprimir el yugo nacional y colonial, conjurar los conflictos y las guerras en la Tierra y contribuir al establecimiento de la paz de clase y de la armonía social dentro de cada país.

El gandhismo, que se manifiesta contra el yugo imperialista, admite, al propio tiempo, el mantenimiento de la desigualdad social, ve la garantía de la armonía social en la comunidad religiosa, y proclama la religión como la base de la vida espiritual y material de la sociedad. En el gandhismo se concentra todo el carácter contradictorio de las posiciones de la burguesía nacional en el movimiento de liberación nacional, la orientación progresiva de este movimiento y la limitación clasista de su ideología.

En Indonesia, la base ideológica del nacionalismo es el *marhaenismo*, la ideología oficial del Partido Nacional. Por primera vez, la teoría del marhaenismo fue enunciada por A. Sukarno en los años treinta. De conformidad con ella, a comienzos de siglo, como consecuencia de la dominación del imperialismo holandés, en Indonesia se habían arruinado la aristocracia local y la burguesía, con lo que la nación entera se había convertido en una clase única de campesinos pobres (marhaenos), había desaparecido el terreno para la lucha de clases y habían surgido condiciones para la colaboración de todas las capas de la sociedad en la lucha contra los colonizadores.

En el curso de la lucha del pueblo indonesio contra el imperialismo holandés, la teoría del marhaenismo fue complementada con una serie de elementos nuevos. Los más importantes son los principios del *pancha sila* y del *gotong-rayong*. El *pancha sila* comprende los cinco principios sobre los que se asienta el Estado indonesio: nacionalismo, que significa la unidad de los numerosos grupos étnicos y tribus que pueblan el país; humanismo, que subraya la necesidad de amistad y colaboración de los pueblos de todo el mundo; espíritu democrático; prosperidad social para las grandes masas del pueblo. El quinto principio —la fe en Dios— es al mismo tiempo una llamada a la tolerancia religiosa.

El principio del *gotong-rayong* —que toma como base la ayuda mutua que existe en la comunidad rural indonesia en la ejecución de trabajos públicos— presupone la colaboración de todas las capas de la sociedad en el robustecimiento del Estado y en la creación "de una sociedad justa y próspera". En este principio descansa la teoría marhaeniana del "socialismo indonesio". Si bien esta última, como todo el marhaenismo en su conjunto, es de un carácter populista y utópico, tiene un contenido democrático, antiimperialista y antifeudal, encierra las ideas de un frente único nacional antiimperialista, por lo que su papel es progresivo en las condiciones en que hoy día se desenvuelve Indonesia.

En el transcurso de la revolución de liberación nacional de Turquía (1919-1923) se pusieron de relieve también unos rasgos cualitativamente nuevos dentro del nacionalismo burgués turco. En él se incrementó el

contenido antiimperialista y patriótico, a la vez que se libraba en buena parte de la tradición musulmana conservadora y de los rasgos chovinistas panturcos. Esta corriente ideológica recibió el nombre de *kemalismo*, de Mustafá Kemal (Ataturk), que era el jefe del movimiento de liberación nacional. El kemalismo reflejaba las tendencias progresistas y revolucionarias de la burguesía nacional turca, gestadas por el poderoso auge del movimiento de liberación nacional, incrementado considerablemente por la influencia de la revolución socialista en Rusia, y abría ante el pueblo turco nuevas vías para el logro de la independencia nacional y del progreso social.

De otra parte, en la ideología de la burguesía nacional turca se conserva una segunda tendencia, reaccionaria, la cual, si bien expresaba asimismo la aspiración a conquistar la independencia nacional y a crear un Estado burgués, se caracterizaba por su limitación de clase, por la estrechez de sus intereses nacionalistas, por unos rasgos chovinistas, por una orientación general antidemocrática.

Según vinieron a demostrar los acontecimientos, al alcanzar el país la independencia nacional, en la ideología y la política de la burguesía turca adquirió preponderancia la segunda tendencia, que frenó el desarrollo de la revolución de liberación nacional por el cauce democrático burgués y llevó a los dirigentes del país a hacer serias concesiones al imperialismo y a los círculos feudales, a la pérdida de muchas conquistas revolucionarias y, finalmente, al bloque con el imperialismo.

Pero las ideas del kemalismo no han sido olvidadas en Turquía, guardan su contenido antiimperialista y democrático y son compartidas por las capas patrióticas de la burguesía nacional y de la pequeña burguesía, que se mantienen en unas posiciones de lucha por la verdadera independencia de Turquía.

El nacionalismo de los países árabes ofrece la peculiaridad de que la lucha contra la dominación colonial y feudal se entrelaza íntimamente en él con el movimiento por el restablecimiento de la unidad de los pueblos árabes, deshecha por los esclavizadores extranjeros y sus agentes feudales.

Por su naturaleza social el *nacionalismo árabe* no ofreció nunca una unidad completa. La polarización de su ideología se manifestó con particular precisión después de la segunda guerra mundial, cuando la inmensa mayoría de los países a los cuales afecta alcanzaron la independencia política. Mientras que unos países del Oriente árabe seguían la vía del desarrollo capitalista, en otros, como Argelia, la dirección del movimiento revolucionario-democrático elegía la ruta del socialismo y llevaba a cabo transformaciones por la vía no capitalista de desarrollo.

El movimiento de la unidad árabe corresponde objetivamente a los intereses de la lucha antiimperialista. Ahora bien, la lucha por la unidad de los pueblos árabes únicamente adquiere un contenido consecuentemente progresista cuando se apoya en la unificación de las fuerzas del pueblo trabajador lo mismo contra la reacción mundial que contra los regímenes reaccionarios de explotación en los propios países árabes, cuando se orienta a un verdadero progreso social.

Rasgos muy peculiares ofrece también el movimiento político-ideológico que se conoce como *panafricanismo*. El panafricanismo surgió prime-

ramente en América, a fines del siglo XIX, más bien como un movimiento de la población de color que aspiraba a unir a los negros de Africa y América en la lucha contra el racismo y el colonialismo. Los primeros congresos panafricanos, reunidos por iniciativa de William Du Bois, estaban constituidos, casi exclusivamente, por negros de origen africano. Pero a partir de 1945, fecha en que se celebró en Manchester el V Congreso Panafricano, el movimiento afectó directamente al continente negro y su principal consigna se convirtió en la liberación de Africa y su unificación ante la amenaza del neocolonialismo.

El panafricanismo, pese a su orientación general antiimperialista, no presenta unidad política e ideológica. En él se revela una fuerte tendencia pannegra, que descansa en la concepción de la "negritud" como conformación psíquica especial de la "personalidad africana", de donde a menudo se llega a la injusta conclusión de que el marxismo es inaplicable e inaceptable para los pueblos de Africa, de que es imposible la solidaridad del proletariado de Europa y América con los pueblos del continente africano.

Junto a esas tendencias, en el movimiento panafricano se robustecen las fuerzas progresistas, que mantienen una lucha activa contra el neocolonialismo, por la democratización auténtica del régimen social y por el desarrollo económico a través de vías no capitalistas.

Los movimientos de liberación nacional, desde el principio mismo, agruparon a los elementos patrióticos más heterogéneos. No obstante, a medida que crecían la conciencia de la clase obrera y la actividad revolucionaria de las masas populares, el doble carácter de la burguesía nacional —no tan evidente en las primeras etapas del movimiento de liberación— se fue haciendo más y más neto hasta llegar, en fin de cuentas, a cierta polarización en la ideología de estos movimientos.

Donde esta polarización se muestra con mayor precisión es en la lucha ideológica dentro de los países de América Latina. Mientras que los ideólogos de las capas reaccionarias de la gran burguesía ligada a los monopolios de los Estados Unidos mantienen las concepciones filoimperialistas del cosmopolitismo y del panamericanismo y apoyan la vía filoamericana de las reformas burguesas en el marco de la "Alianza para el Progreso", y la burguesía media fluctúa y se muestra inclinada a la conciliación, los elementos patrióticos y democráticos de la burguesía nacional, y particularmente las capas pequeñoburguesas, pasan a las posiciones de la lucha antiimperialista, que en esos países encuentra su fuerza principal en el proletariado. Bajo la influencia del triunfo de la revolución popular y de las transformaciones socialistas operadas en Cuba, en los países latinoamericanos se produce un incremento sensible de las fuerzas patrióticas y democráticas, se revela una fuerte tendencia a su unidad, a la creación de un frente único nacional democrático. Estas fuerzas patrióticas se manifiestan cada vez con más decisión contra los intentos de los círculos dirigentes a limitarse a reformas impuestas desde arriba con el sólo objeto de impedir el crecimiento de las explosiones revolucionarias; cada vez muestran mayor empeño en buscar salida en las transformaciones radicales del tradicional sistema social y político, en la revolución.

Las capas pequeñoburguesas de la ciudad y del campo, y también

aquella parte de la clase obrera que antes se encontraba bajo la influencia ideología de los partidos socialreformistas, se emancipa gradualmente de la presión de las concepciones conciliadoras, que tratan de justificar teóricamente la "colaboración armónica" de los países latinoamericanos con el imperialismo yanqui, que predican la supuesta "unidad" de los pueblos del Hemisferio Occidental y afirman que en América Latina no existe la cuestión nacional ni hay problema alguno de liberación nacional.

Una prueba de la radicalización de las grandes masas de América Latina es la escisión producida en la corriente nacionalista pequeñoburguesa, el *aprismo*,[7] que había adquirido importancia en el Perú y en algunos otros países latinoamericanos. Los líderes de derecha del aprismo han abandonado las consignas democráticas de antes y se han desplazado a posiciones abiertamente filoimperialistas y anticomunistas. El ideólogo peruano del aprismo, Haya de la Torre, predica las ideas del "indoamericanismo", enuncia concepciones nacionalistas sobre las leyes "específicas" de desarrollo de los países de América Latina, niega la necesidad de la revolución socialista, atribuye al imperialismo estadounidense el papel de portador de la industrialización y de la civilización a los países subdesarrollados y lanza calumnias contra la revolución cubana. El grupo de izquierda desgajado del aprismo —la APRA rebelde— se ha incorporado a la lucha activa antiimperialista y ha declarado su apoyo a la revolución de Cuba.

Algunos ideólogos de la burguesía nacional de los países de Asia, Africa y América Latina se limitan a defender reformas moderadas de carácter burgués y, en su miedo al incremento del espíritu revolucionario entre las masas, se muestran dispuestos hasta la componenda con el imperialismo y con la reacción interior. A su vez, muchos intelectuales progresistas y representantes de las capas pequeñoburguesas, semiproletarias y campesinas de la población, buscan y eligen vías nuevas de desarrollo social: las vías del socialismo y de la democracia, aunque esta parte, la izquierda de los ideólogos burgueses y pequeñoburgueses, no siempre consigue unir su suerte al destacamento de vanguardia del movimiento de liberación —el proletariado—, alejarse de las equivocaciones pequeñoburguesas y adoptar las posiciones de la concepción del mundo marxista-leninista.

En las condiciones presentes, los hombres de vanguardia y las organizaciones avanzadas del movimiento de liberación nacional —que expresan las aspiraciones de las grandes masas del pueblo a ir por la vía no capitalista de desarrollo hacia el socialismo— se guían a menudo por ideas democrático-revolucionarias.

En la ideología democrático-revolucionaria hallan expresión los intereses y aspiraciones de los campesinos, de la pequeña burguesía, de los intelectuales avanzados y demás capas democráticas de los países liberados o que luchan por su liberación del yugo colonial. Así, por ejemplo, el espíritu democrático revolucionario informa el Programa de Trípoli del Frente de Liberación Nacional de Argelia, programa de la "revolución

[7] El aprismo, como corriente política, surgió en 1927. Le dio nombre el partido peruano APRA (Alianza Popular Revolucionaria de América), constituido en 1931.

democrática popular" que tiene como meta final la construcción del socialismo.[8] La plataforma democrático-revolucionaria del Frente de Liberación Nacional ha contribuido a la unificación de las grandes masas populares en la lucha por la independencia nacional, elevándolas hasta el nivel de las transformaciones revolucionarias.

El espíritu democrático revolucionario inspira a un político africano tan notable como el doctor Kwame Nkrumah. En el programa del Partido popular de la Convención ghanesa, uno de cuyos líderes es Nkrumah, se dice que el socialismo es el fundamento ideológico de su actividad. Nkrumah se manifiesta en pro de la unificación del movimiento obrero y el movimiento nacional, ve la división de clase y las contradicciones de los intereses de clase en la sociedad africana, y señala el papel dirigente de los trabajadores en la lucha contra el imperialismo. El ala progresista del Partido Popular de la Convención, a la cabeza de la cual se halla Nkrumah, se manifiesta contra la idealización nacionalista de la "individualidad africana". Posiciones democrático-revolucionarias mantienen el líder del partido "Unión Sudanesa" Modibo Keita (Malí) y otras personalidades de los países liberados de Asia y Africa.

Los representantes más clarividentes de las fuerzas democrático-revolucionarias en los movimientos de liberación nacional comprenden que el factor determinante en la marcha de los acontecimientos en el mundo es la lucha de las fuerzas del socialismo contra las fuerzas reaccionarias del capitalismo agonizante. En la confección de sus plataformas ideológicas, a menudo utilizan ideas marxistas-leninistas, las tradiciones de la democracia europea y americana de siglos pasados y la experiencia de los movimientos democrático-revolucionarios de las colonias y los países dependientes.

2. Tendencias fundamentales de desarrollo del pensamiento filosófico y sociológico en los movimientos de liberación nacional.

Las tendencias fundamentales de desarrollo del pensamiento filosófico y sociológico vinculado a la ideología de la democracia revolucionaria y del nacionalismo, vienen determinadas, en los países de Asia, Africa y América Latina, por las tareas que se marcan las distintas fuerzas participantes en los movimientos de liberación nacional de nuestra época, por su posición frente a las otras capas y clases de la sociedad y hacia la lucha internacional que mantienen las fuerzas de la democracia y el socialismo contra las fuerzas reaccionarias del imperialismo.

El pensamiento filosófico y sociológico que refleja la ideología de la burguesía nacional y de la pequeña burguesía, y particularmente la ideología de las fuerzas democrático-revolucionarias en los movimientos de liberación nacional, entra en contradicción, ante todo, con la ideología del feudalismo, del imperialismo y de la burguesía filoimperialista. Su desarrollo transcurre en lucha contra el imperialismo, el colonialismo y el neocolonialismo.

[8] *Alger républicain*, 1963, 17 Novembre-18 Décembre.

La ideología feudal, como de ordinario, se basaba en las doctrinas religiosas, que prestaban su apoyo a las instituciones y tradiciones del Medievo. Al mismo tiempo, los ideólogos del islamismo, el hinduísmo, el budismo, el confucianismo y el catolicismo trataban de acomodar los dogmas religiosos a las reivindicaciones político-sociales de la época. Al objeto de robustecer su base social, los ideólogos del feudalismo manejaban a veces hasta las consignas de la democracia y del socialismo, que ellos hacían derivar de una interpretación arbitraria de los dogmas religiosos.[9] De la misma manera, los defensores de la ideología feudal trataban de acomodar la concepción religiosa del mundo a los avances científicos de nuestros tiempos.

En el continente africano, en las numerosas zonas en las que todavía son fuertes las supervivencias de la organización clasista primitiva de la sociedad, la ideología feudal se entrelazaba con la ideología derivada de las creencias paganas y de los cultos gentilicios y tribales. La ideología de las capas superiores encontraba expresión en el "tribalismo", que descansa en las ideas del particularismo tribal, la deificación de los espíritus de los antepasados y el acatamiento a la autoridad de los jefes de las tribus.

En cuanto a la ideología de la burguesía filoimperialista, su rasgo más característico era el cosmopolitismo, el desprecio de las tradiciones culturales nacionales y su aspiración a desempeñar la función de intermediaria que incorporaba los pueblos "pequeños" y "atrasados" a la civilización capitalista de Europa occidental y de los Estados Unidos de América. Los ideólogos de la burguesía filoimperialista eran, de ordinario, celosos propagandistas de la civilización burguesa y de la democracia burguesa, marchando así del brazo con los apologistas del colonialismo en cuanto a la decantada teoría de la "misión civilizadora" de Europa y los Estados Unidos en los países de Asia, Africa y América Latina.

Las posiciones ideológicas de esta parte de la burguesía encontraron reflejo, por ejemplo, en los trabajos del filósofo pragmatista chino Hu Shi. En sus deseos de justificar la política de los colonizadores, éste afirmaba que la causa del atraso de su país residía en "la miseria, las enfermedades, la ignorancia, la avidez y el espíritu de revuelta", y en modo alguno en las supervivencias feudales y en la dominación de los colonizadores.[10] China, según Hu Shi, tenía un único procedimiento para acabar con el secular atraso: "incorporarse" al Occidente imperialista, y en particular al "modo de vida americano", el cual, a diferencia del modo de vida de los pueblos orientales, no dejaba que los hombres se conformasen con unas condiciones primitivas, vegetando en la ignorancia y sin mostrar interés en la busca de la verdad y de los progresos técnico-científicos.[11] Los filósofos burgueses, que llamaban a "salvar" los países asiáticos mediante su incor-

[9] Tales son, por ejemplo, las consignas del "socialismo islámico", enunciadas en Pakistán por A. Maududi, ideólogo de los grupos feudales, y en Indonesia por ash-Shiddiki y otros teóricos del partido reaccionario Mashumi.

[10] Hu Shi, *Recopilación de los últimos trabajos sobre cuestiones de la ciencia*, tomo I, pág. 442 (en chino).

[11] Hu Shi, *Nuestra posición hacia la actual civilización europea*. En *Obras*, tomo 3, I parte, pág. 20 (en chino).

poración al "modo occidental de vida", como es lógico, eran al mismo tiempo los más celosos propagandistas de las doctrinas filosóficas reaccionarias procedentes de Europa y de los Estados Unidos.

En el Cercano Oriente, las corrientes filoimperialistas encuentran su reflejo más adecuado en los artículos del profesor libanés Charles Malik. En uno de sus trabajos, en nombre de la burguesía filoimperialista, decía: "Nuestro credo consiste en la necesidad de incorporarnos al rico patrimonio intelectual positivo de Occidente. Sólo en ese patrimonio podemos descubrir la verdad completa; sólo desde sus alturas podemos determinar la parte de verdad conseguida por los representantes de otras regiones del mundo..." [12] Lo que el profesor libanés entendía por "patrimonio intelectual positivo de Occidente" lo pone en claro su posición frente a las dos líneas de desarrollo del pensamiento filosófico: "Las tradiciones que se remontan a Demócrito, Feuerbach y Marx palidecen ante las tradiciones positivas de Platón, Hegel y Witehead." [13] Pero la incorporación de los pueblos de Oriente al "patrimonio occidental", el establecimiento con él de relaciones "semejantes a las del servidor y el señor", no es, al decir de Ch. Malik más que el primer paso. Lo principal es que los pueblos de Oriente entren en "contacto directo" con los portadores de la "civilización occidental" y renuncien a los conceptos de "nosotros" y "ellos". El credo del filósofo libanés es la justificación ideológica de la complicidad con el neocolonialismo, la invitación a renunciar a la soberanía nacional, una política de traición nacional.[14]

La ideología de la burguesía filoimperialista no era obstáculo para que sus portavoces, en determinadas condiciones históricas, procurasen disimular la esencia antipatriótica y antipopular de sus teorías, pudiesen adaptar a ellas las tradiciones espirituales nacionales y las concepciones, por ellos mismos falsificadas, de los pensadores de orientación democrática. Lo uno y lo otro es propio, por ejemplo, de la ideología oficial de la reacción del Kuomintang, que ha adquirido expresión en la variante china de la "filosofía de la vida", los creadores de la cual (Lian Shu-min, Chen Li-fu, etc.) aspiraban a unir en un sistema las ideas de Bergson, de Schopenhauer y de los empiriocriticistas, los principios de la ética confucianista y del budismo y las concepciones, deformadas por ellos, de Sun Yat-sen.

En los países de América Latina, el papel conservador corresponde al catolicismo con su doctrina filosófica oficial del tomismo contemporáneo, que durante tres siglos ha servido para proporcionar argumentación teórica a la opresión colonial y que en la actualidad sigue defendiendo las tradiciones que se remontan a los viejos tiempos del sistema colonial. Las jerarquías de la Iglesia católica conservan una gran influencia

[12] Cita tomada de: George Hanna, *El desorden en filosofía*, Beirut, 1960, página 66 (en árabe).

[13] Ibídem, pág. 18.

[14] La plataforma ideológica de Ch. Malik se ve respaldada diáfanamente por su labor política y social: como ministro de Asuntos Exteriores del Líbano, se mostró muy activo en la obra de aplicar la política del imperialismo yanqui en el Cercano Oriente. Bajo la bandera de la lucha contra el "peligro comunista" contribuyó a que el Líbano fuese uno de los primeros países árabes que aceptase la doctrina Eisenhower.

sobre las masas. Sus representantes, en su defensa de la estructura social y política de la sociedad burguesa, predican el fatalismo y la mansedumbre, exaltan los "valores espirituales" del cristianismo, etc. Así, el tomista brasileño Leonel Franca presentaba la forma tradicional de la concepción religiosa del mundo como la más próxima a los pueblos latinoamericanos. Repudiaba la lucha por la independencia de los países de Latinoamérica y condenaba todo cambio, más o menos radical, de la vida político-social y espiritual.[15]

En el curso de desarrollo del movimiento de liberación nacional en los países de Asia, Africa y América Latina, la ideología de la reacción feudal y filoimperialista se pone en contradicción con los fines de este movimiento, deja al desnudo su esencia antinacional y antipopular y entra en quiebra.

La posición de los ideólogos de la burguesía nacional frente a las teorías predicadas por la reacción feudal y filoimperialista ofrecía un doble carácter. En la ideología (lo mismo que en la gentilicia y tribal), condenaba los aspectos que tendían a perpetuar las tradiciones reaccionarias medievales, que se oponían al progreso social. Al mismo tiempo, no podía prescindir por completo de dichas tradiciones, que en muchos sentidos respondían a los intereses de las clases pudientes de la sociedad contemporánea.

No menos contradictoria era la posición de la burguesía nacional frente a las invitaciones cosmopolitas de los ideólogos filoimperialistas a "buscar ayuda en los extranjeros". Aceptar mecánicamente las concepciones filosóficas y sociológicas de la burguesía imperialista de Europa y América habría significado para la burguesía nacional caer en la situación de "extranjeros en su patria". Además, no todo, ni mucho menos, era aceptable en la filosofía burguesa de Europa occidental y los Estados Unidos para los ideólogos de la burguesía en ascenso de Asia, Africa y América Latina.[16]

La aspiración a crear una "filosofía sintética" que representase, ya el renacimiento de las doctrinas nacionales acerca de la concepción del mundo sobre la base de su acercamiento a las ideas de la filosofía burguesa de la Edad Moderna, ya la asimilación de las concepciones filosóficas burguesas de Occidente mediante la adaptación de éstas a las tradiciones filosóficas y religiosas nacionales: tales han sido las tendencias características de desarrollo de una concepción que reflejaba los intereses de la burguesía nacional de los distintos países de Asia, Africa y América Latina en la presente época histórica.

La vuelta al legado espiritual de sus propios pueblos, al objeto de elaborarlo de conformidad con los intereses de la burguesía nacional y

[15] Véase: Leonel Franca, *Naçoês de História da Filosofía*, Río de Janciro, 1955, pág. 21.

[16] Las actuales doctrinas filosóficas y sociológicas burguesas de Europa occidental y los Estados Unidos (véanse los capítulos I y II del presente volumen) han adquirido bastante difusión en los países latinoamericanos. Esto se debe a que la burguesía de esos países ha recorrido un camino más largo de desarrollo y se ha visto sometida a una influencia espiritual e ideológica más profunda por parte de la burguesía de Europa occidental y Norteamérica, a la que le unía también la comunidad de tradiciones religiosas.

de la pequeña burguesía en las condiciones específicas del movimiento de liberación, ha sido uno de los dos aspectos principales del proceso relacionado con la creación de esa concepción "sintética" del mundo, del proceso de "verter vino nuevo en los odres viejos". Partiendo de concepciones racistas, los defensores ideológicos del colonialismo habían imbuido a muchas generaciones de pueblos asiáticos, africanos y latinoamericanos la idea de su supuesta limitación innata y del escaso valor de la cultura material y espiritual de sus antepasados. Todo el sistema de "preparación" de intelectuales indígenas para las antiguas colonias y semicolonias por los ideólogos del imperialismo tendía a educarlos de conformidad con los principios reaccionarios de la filosofía burguesa, a apartarlos del pueblo y de la cultura que el pueblo había creado a lo largo de los siglos.

El incremento de las aspiraciones de liberación entre la intelectualidad nacional de los pueblos de Asia, Africa y América Latina, con los deseos de sus capas avanzadas de renacer e impulsar las mejores tradiciones populares, venía a quebrantar las concepciones racistas y europeocentristas de los apologistas del colonialismo, despertaba en el pueblo el interés hacia su valioso patrimonio espiritual y contribuía, en última instancia, al desarrollo de su conciencia nacional.

Ahora bien, los ideólogos de la burguesía nacional, que en lo fundamental se atenían a la filosofía idealista, alzaban sobre el pavés, más que nada, aquellas tradiciones filosóficas nacionales que ostentaban un carácter idealista y religioso. En cambio, las doctrinas económicas que contenían elementos de materialismo y ateísmo no eran tratadas a menudo con la suficiente atención, disminuíase su valor o eran interpretadas con un criterio idealista.[17]

Del conjunto del patrimonio espiritual del pasado, la religión contribuyó en alto grado a formar las concepciones de la burguesía nacional y de la pequeña burguesía. El mantenimiento de la interpretación religiosa del mundo en calidad de parte integrante de la ideología de estas dos clases obedecía a varias causas: ante todo, atendido el atraso cultural general de los países que durante largos años habían permanecido bajo la dominación de los colonizadores y de los señores feudales, la religión era la concepción del mundo más popular y accesible. En segundo lugar, la conciencia de pertenecer a una misma comunidad religiosa era identificada a menudo con la conciencia de la comunidad nacional, por lo que la religión podía ser aprovechada como instrumento ideológico en la lucha contra los opresores que profesaban una fe distinta. En tercer lugar, la religión podía ayudar a la burguesía nacional, después de la conquista del poder político y en el período de agudización de las contradicciones internas de la nación, a presentar los estrechos intereses clasistas de aquélla como si fuesen los intereses de toda la comunidad religiosa, de la nación entera. En cuarto lugar, en fin, la apelación a los sentimientos religiosos del pueblo podía ayudar a la burguesía nacional

[17] Semejante interpretación del patrimonio filosófico de los pueblos de Asia es característica, por ejemplo, de muchos trabajos publicados en la revista de los comparativistas *Philosophy East and West*, Honolulu. Véase también: R. T. Raju, *Idealistic Thought of India*, London, 1953; del mismo autor, *Introduction to Comparative Philosophy*, University of Nebraska Press, 1962.

en su lucha contra la propagación de la ideología proletaria basada en los principios materialistas y científico-ateos del marxismo-leninismo.

Muchos ideólogos de los movimientos de liberación nacional presentaban la tendencia característica a invocar las corrientes reformadoras de la religión, las bases de las cuales habían sido colocadas ya por los primeros ilustradores burgueses. Algunos filósofos, que expresaban la ideología del nacionalismo, sometieron a crítica los aspectos más conservadores de la religión, que eran un obstáculo para el progreso social y técnico-científico al empujar a la contemplación pasiva de la realidad, pero, de ordinario, jamás pasaron en su crítica a las posiciones de un ateísmo consecuente y científico.

En los trabajos del conocido filósofo y político de la India, S. Radhakrishnan, por ejemplo, podemos encontrar apasionadas censuras de diversas religiones, cuyos jefes habían atizado las guerras a lo largo de los siglos, habían perseguido a los pensadores avanzados y fueron siempre apologistas de la explotación y de la violencia. "Hasta últimamente —decía, en particular—, han sido los ateos, y no los santos, quienes estuvieron a la cabeza de la causa de la instrucción y de la justicia." [18] Al mismo tiempo, este eminente filósofo hindú no se mostraba inclinado a atribuir dichos fenómenos a la oposición de principio de las concepciones religiosas al progreso social y científico; su crítica iba encaminada preferentemente, contra la parte exterior de la religión, contra las ceremonias del culto, que, según afirmaba, entran en contradicción con su espíritu verdadero y elevado.[19]

Frente a los ideólogos de la reacción feudal, que trataban en conjunto de conservar las doctrinas religiosas en su forma tradicional y dogmática, los ideólogos del movimiento nacional de liberación trataban de dejar campo suficiente al desarrollo de las ciencias "positivas", es decir, particulares. Al mismo tiempo, muchos ideólogos de la burguesía nacional se distinguían por sus intentos de interpretar los textos sagrados de conformidad con los avances técnico-científicos, tanto si se tratase de la teoría de la estructura celular del organismo, como de la teoría del origen de las especies o de la física nuclear.

Ese método de interpretación de los textos sagrados era utilizado también para probar que en ellos habían sido expuestas ya muchas verdades filosóficas descubiertas y formuladas por los hombres siglos más tarde. De manera análoga, los ideólogos del nacionalismo derivaban de los principios religiosos ideas de carácter político-social como los conceptos de socialismo, de democracia, etc.

Paralelamente al proceso de renacimiento de las tradiciones filosóficas y religiosas del pasado al objeto de acomodarlas a los intereses de la burguesía nacional, en los medios de los intelectuales burgueses se desenvolvía el proceso de asimilación de distintas doctrinas filosóficas de la filosofía burguesa de Europa y de los Estados Unidos. Muchos intelectuales de los países asiáticos, africanos y latinoamericanos llegaban a

[18] S. Radhakrishnan, *Fragments of Confession.* En *The Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan*, New York, 1952, pág. 67.

[19] Véase: S. Radhakrishnan, *The Spirit in Man.* En *Contemporary Indian Philosophy*, London, 1952.

conocer las tendencias fundamentales del pensamiento filosófico burgués de la época moderna y contemporánea. Estas ideas filosóficas, trasplantadas a las condiciones específicas de sus respectivos países, solían adquirir una significación peculiar, por cuanto, de ordinario, eran interpretadas de conformidad con las concepciones burguesas de los movimientos de liberación nacional.

Así, la aspiración de los teóricos burgueses a asimilar los avances científicos de su tiempo que no se oponían a las tradiciones nacionales y religiosas, provocaba a menudo su interés por el positivismo. De la afirmación positivista acerca de la imposibilidad de la "metafísica" como ciencia racional, se llegaba a la conclusión de la posibilidad de la fe en concordancia con los dogmas de la religión. El egipcio Zaki Nahib Mahmud, por ejemplo, partidario del positivismo lógico, considera como no sometidas a verificación todo género de manifestaciones acerca de la eternidad del mundo, de la esencia y los atributos de Dios, de la inmortalidad del alma, etc., al mismo tiempo que afirma que es posible creer en Dios, pero no con la mente, sino con el corazón.[20] Esta tendencia, característica en algunos filósofos de Asia y Africa, de aislar el "templo de la ciencia" de los santuarios religiosos habituales, venía acompañada, a su vez, de la utilización de las ideas del intuicionismo europeo (Bergson) para argumentar el "positivismo religioso". La atención preferente a la religión como tradición fundamental de la concepción del mundo que ellos podían aceptar, empujaba a los filósofos idealistas de Asia y Africa a buscar el apoyo de los filósofos europeos inspirados por el idealismo objetivo, principalmente en Hegel y los neohegelianos (Bradley, Mac-Taggart, etc.).[21]

Entre tanto, los intereses de la burguesía nacional exigían la creación de unos sistemas filosóficos que encerrasen las ideas de la evolución y del progreso, así como el humanismo burgués "abstracto". Al primero de estos requisitos respondían, a su entender, las ideas del darvinismo social, la doctrina de Spencer y la filosofía de la emergencia; al segundo, el existencialismo y el personalismo. El importante lugar, en fin, que en la ideología de la burguesía nacional ocupaban los problemas del perfeccionamiento moral como factor de reestructuración de la sociedad, venía condicionado por la atención que los filósofos burgueses prestaban a las doctrinas ético-religiosas de tales pensadores como León Tolstoi y J. Ruskin, y también a las concepciones político-sociales de los socialistas utópicos.[22]

En un ambiente en que el movimiento revolucionario y la lucha de liberación nacional van en aumento, también el catolicismo cambia su faz en los países latinoamericanos. Deseosos de conservar su influencia entre las masas, los círculos católicos, unidos a la burguesía nacional, abandonan una tras otra sus tradicionales posiciones oscurantistas y procuran acomodar sus teorías cristianas a las nuevas corrientes.

[20] *Cien años de pensamiento filosófico*, Beirut, 1962, págs. 427-428 (en árabe).

[21] Véase, por ejemplo: S. Radhakrishnan, *Eastern Religions and Western Thought*, London, 1939.

[22] Véase, por ejemplo: M. Gandhi, *Hacia el socialismo sin violencia*, Ahmedebad, 1955 (en lengua hindú); del mismo autor, *Sarwodaya*, Ahmedebab, 1954.

Los ideólogos del catolicismo se ven obligados en América Latina a enfrentarse con los problemas del desarrollo social y de la personalidad humana, del humanismo. Se necesita, afirma Mario Soniartu, profesor de la Universidad católica de Chile, "un nuevo tipo de santidad que nos ofrezca en calidad de cristiano ejemplar a quien pone todo su dinamismo al servicio del prójimo, consagrándose a las reformas revolucionarias".[23] La nueva orientación del catolicismo enuncia la doctrina del "cristianismo social", supuestamente capaz de conciliar todas las contradicciones del régimen burgués,[24] de asegurar la "revolución de la personalidad", y que se convierte, por tanto, en un movimiento de reformas sociales con un barniz teológico.

Estos ejemplos, sin embargo, no nos ofrecen más que un reflejo aproximado del complejo proceso de acomodación de las concepciones filosóficas de Europa occidental y los Estados Unidos a las ideologías de la burguesía nacional de las colonias y los países dependientes. Ciertos filósofos de esos países, que expresan los intereses de la burguesía nacional, rechazan en redondo toda la filosofía europea y norteamericana como algo que es ajeno a su propio espíritu. Otros, en cambio, se limitan a criticar determinadas corrientes filosóficas de Europa occidental y Norteamérica, justamente aquellas que gozan de cierto prestigio en los países de Asia y Africa.

El existencialismo, por ejemplo, es defendido en la República Arabe Unida por Abd-ar-Rahman Badavi en calidad de fundamento filosófico del "nuevo humanismo árabe", a la vez que es criticado por su "hostilidad" a la moral musulmana, como una doctrina "subversiva" digna de la prohibición oficial, y por su excesivo individualismo y egocentrismo, propios de la civilización de Europa occidental en proceso de putrefacción, como "hemorragia interna en el corazón de la sociedad de clases".[25]

Algo análogo ocurría en la India, en la actitud de los filósofos burgueses hacia el positivismo. Mientras que un partidario del positivismo lógico como K. Ch. Bhattacharja se valía de esta doctrina para demostrar que la materia fundamental de la filosofía se limitaba a las cuestiones de Dios, del alma y del libre albedrío, la mayoría de los filósofos burgueses indios emitieron juicios negativos sobre el positivismo. Le reprobaban, justamente, su hostilidad al carácter tradicionalmente religioso de la filosofía hindú, en la que los seguidores del positivismo "empezaban a cortar ramas en tiempos florecientes y fecundos",[26] y también que esta corriente filosófica, al igual que el pragmatismo, encarnaba de la manera más completa, según los críticos, la insania "materialista", el contenido antihumano de la actual "civilización industrial" de Europa y América.

Entre los ideólogos de la burguesía nacional, por último, había quienes

[23] *Mensaje*, 1963, octubre. Cita tomada de la revista *Problemas de la paz y del socialismo*, 1964, núm. 3, pág. 26.

[24] *América*, 1955, 30 de abril.

[25] Atif Ahmad, *L'individu et la société*. En *Orient*, Paris, 1961, núm. 17, página 145.

[26] A. Lakshmana Rao, *Critique of Psychological Positivisn*. En *Philosophical Quarterly*, vol. XXXII, núm. 4, Amalner, 1960, pág. 223.

se incorporaban a una de las escuelas europeas o americanas y sometían a crítica las restantes. Por ejemplo, el filósofo indio D. Krishna, en su obra *La naturaleza de la filosofía* [27] —escrita bajo la influencia de la escuela de Oxford— trata de dar su propia definición de lo que constituye la materia de la filosofía. El análisis crítico que para ello realiza de la mayoría de las escuelas tradicionales y modernas de la filosofía burguesa le lleva a la convicción de su inconsistencia completa, puesto que la filosofía queda reducida en dichos sistemas a una sola de las regiones concretas del saber. Así, Krishna critica la orientación analítica de Moore y Russell, que identifican la filosofía con el "análisis de los juicios", a consecuencia de lo cual se convierte en algo intermedio entre la lógica y la lingüística, una disciplina que trata de extraer la verdad de las mismas palabras y que confunde, por así decirlo, el dedo índice con el objeto indicado. El vicio de las escuelas fenomenológica y existencialista lo ve en que diluyen la filosofía en la psicología. El defecto de las doctrinas de Croce y Collingwood reside en que reducen la filosofía a la historia, etc.

Una crítica análoga de diversas corrientes de la filosofía burguesa, pero ya desde las posiciones del personalismo, encontramos en el filósofo marroquí M. A. Lahbabi. Paralelamente a la crítica de la inconsistencia teórica de las doctrinas de la burguesía occidental, trata de revelar su esencia social reaccionaria, que él ve en la justificación teórica de la civilización burguesa común a todo el género humano. "Al caer a la situación de cortesana de los actuales regímenes políticos —escribe acerca de la filosofía burguesa contemporánea— no actúa ya en el papel de juez y de testigo, no busca la conciliación y las reformas, no tiende a la meditación y al análisis que ilumina la situación real de las cosas, convirtiéndose a modo de una «disciplina» acomodaticia... De grado o a la fuerza, justifica la injusticia y la tiranía, al enunciar todo género de coartadas o al cerrar simplemente los ojos a los hechos." [28]

Anteriormente se hablaba de la influencia radicalizadora de la Gran Revolución de Octubre y de los éxitos de los países socialistas en la formación de la plataforma política y social del ala democrática del movimiento de liberación nacional. Esta influencia predeterminó lógicamente, en una serie de casos, el carácter de las posiciones filosóficas y sociológicas de los dirigentes avanzados y de las organizaciones de orientación democrático-revolucionaria, su inclinación hacia el marxismo.

En este sentido, es significativa la evolución experimentada por Salama Musa, sabio relevante y personalidad social de Egipto. Después de sufrir en etapas anteriores la influencia de Nietzsche, Darwin, B. Shaw y Gandhi, en el curso de la lucha antiimperialista y antifeudal, bajo la acción de los éxitos de la construcción del socialismo en la U.R.S.S., S. Musa llegó a reconocer la importancia primordial del marxismo como instrumento del conocimiento científico de la realidad. Refiriéndose al papel del marxismo en la formación de sus concepciones filosóficas y científicas, escribía: "El mérito de Marx no se reduce a que convirtió en ciencia la economía, pues de hecho convirtió en ciencia la ética, la

[27] D. Krishna, *The Nature of Philosophy*, Calcutta, 1955.
[28] M. A. Lahbabi, *Du clos a l'ouvert*, Casablanca, 1961, pág. 48.

sociología y la psicología, de tal modo que nadie podrá obtener una noción objetiva del contenido verdadero de estas tres ciencias si no es marxista." [29]

S. Musa definía sus concepciones filosóficas como una síntesis del marxismo y del evolucionismo de Darwin, completada con la percepción emocional del medio ambiente, por la conciencia de que los hombres y todos los demás seres vivos —comprendidas las plantas— constituyen una familia única. Sin embargo, no llegó a ser un materialista consecuente: admitía, e incluso consideraba necesaria, la combinación de la ciencia, de la filosofía, con algo semejante a una religión, que él identificaba con el amor a la naturaleza, a los animales, al hombre, a la vida y al ser en general.

Adversario decidido de toda explotación, S. Musa fue uno de los primeros propagandistas de las ideas del socialismo en el Oriente árabe. Pero es aquí, en su visión del socialismo, donde más se echa de ver la inconsecuencia de sus concepciones: se solidarizaba con el marxismo en la explicación de los fenómenos sociales, pero no llegó a asimilar lo fundamental de la doctrina marxista: su orientación revolucionaria. El pensador egipcio no pudo emanciparse hasta el fin de sus días de las ilusiones fabianas del "socialismo humanista", que él conoció en su juventud a través de los trabajos de Bernard Shaw. Al mismo tiempo, S. Musa seguía con entusiasmo los éxitos de los países socialistas, a los que él unía sus esperanzas en un futuro mejor de la humanidad. Poco antes de su muerte, escribía: "En nuestra época el poderío de la Unión Soviética es la única garantía de la paz en el mundo entero." [30]

También el filósofo argentino progresista José Ingenieros reconoció la gran significación histórica de la Revolución de Octubre y de la construcción del socialismo en la U.R.S.S. "Creer en la revolución rusa —escribía—, adherirse a ella, significa creer en el futuro, en la justicia y en el progreso moral de la humanidad... La revolución rusa es la primera fase de un proceso internacional necesario..., el primer paso de la revolución que ha empezado; no es posible circunscribirlo al marco de Rusia, no puede concebirse tampoco que se repita en todos los países con unos mismos rasgos." [31]

Es también muy significativo el camino recorrido por el filósofo argentino Carlos Astrada, quien ya a edad madura renunció a sus anteriores ideas existencialistas y evolucionó hacia el marxismo. *El mito del gaucho* (1948) y particularmente *El marxismo y las escatologías* (1957) son prueba de que Astrada había roto definitivamente con su pasado idealista. "El marxismo —escribe en *El marxismo y las escatologías*— revela de la manera más profunda y cierta los problemas radicales que las crisis económicas plantean a cualquier sociedad..." [32]

Cierta influencia de las ideas del marxismo, de la concepción científico-materialista del mundo, presenta el programa del partido "Vía birmana al

[29] S. Musa, *Formación de Saliama Musa*, El Cairo, 1958, pág. 102 (en árabe).
[30] Ibídem, pág. 265.
[31] José Ingenieros, *Los tiempos nuevos*, Buenos Aires, 1956, pág. 121.
[32] Carlos Astrada, *El marxismo y las escatologías*, Buenos Aires, 1957, pág. 9.

socialismo", que fue publicado en 1963 bajo el título de *El sistema de correlaciones del hombre y el medio que le rodea.*[33]

A diferencia de las concepciones filosóficas tradicionales de la burguesía tradicional, el programa de "Vía birmana al socialismo" niega el papel de la religión como base espiritual de la vida social e individual. "La filosofía de nuestro partido —se dice en dicho programa— es una doctrina puramente terrenal y humana. No es ni religiosa ni sobrenatural... Debe ser considerada y estudiada como un asunto exclusivamente mundano." En el apartado que trata de las cuestiones generales del ser, el programa reconoce la infinitud de la materia en el tiempo y el espacio, afirma la eternidad de su movimiento, que se realiza a saltos, en los que de un estado cuantitativo se pasa a nuevos estados cualitativos, y ve la fuente interna del movimiento en la interacción y la lucha de cualidades opuestas de la materia. La conciencia del hombre se diferencia cualitativamente de la materia, pero depende de ésta y, a su vez, ejerce sobre ella una acción inversa.

En el apartado del programa relativo a la sociología, se señala que la sociedad se encuentra en un proceso constante de cambio y desarrollo, cuya base es la interacción de factores materiales y espirituales, de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción. "La principal fuerza social de la humanidad en el transcurso de toda su historia son los trabajadores; por consiguiente, la historia no es una narración de la vida de los reyes, sino la historia de los trabajadores." En su desenvolvimiento, la humanidad ha pasado por las formaciones de la comunidad primitiva, esclavista, feudal y capitalista, caarcterizándose las tres últimas por ser sistemas de explotación y de lucha de clases. "La historia de la humanidad no es sólo la historia de Estados, naciones, guerras y personalidades, sino también la historia de la lucha de clases." Las relaciones de propiedad privada y de explotación han dado de sí todo cuanto podían y se han convertido en un freno del progreso social; el avance ulterior de la humanidad exige la implantación de las formas sociales de propiedad sobre los instrumentos y medios de producción y las transformaciones revolucionarias de la vida sobre principios socialistas.

El programa contiene, sin embargo, tesis que no se hallan a la altura de la ciencia de nuestros días. Así es, por ejemplo, el reconocimiento de la arcaica doctrina budista de los cuatro elementos (tierra, agua, aire y fuego); la utilización de la concepción budista, metafísica por su esencia, de "la rueda de los cambios que gira constantemente" para explicar las leyes de la dialéctica; el enfoque, en cierto modo dualista, de la interacción del factor material y el espiritual en la vida de la sociedad.

No obstante, a pesar de estas inconsecuencias, el programa del partido "Vía birmana al socialismo" es un ejemplo de cómo los representantes de la orientación democrático-revolucionaria en el movimiento de liberación nacional comprenden la necesidad histórica del avance de sus países por la vía no capitalista de desarrollo, y cómo al elaborar la plataforma ideológico-teórica se aproximan a la concepción científico-materialista del mundo.

[33] *The System of Correlation of Man and His Environment*, Rangoon, 1963.

La fuerza eficaz de las ideas del marxismo-leninismo y de los éxitos de la construcción del socialismo en la U.R.S.S. y en las democracias populares no se limitaba a la influencia sobre los representantes de la orientación democrático-revolucionaria. También se dejaba sentir, en grado diverso, en los distintos ideólogos del movimiento de liberación nacional, comprendidos los que mantenían posiciones moderadas en la solución de los problemas político-sociales y se hallaban lejos de las ideas materialistas, de la concepción comunista del mundo.

Los ideólogos del movimiento de liberación nacional se sentían atraídos por el marxismo-leninismo, ante todo, por ver en él la bandera de la Gran Revolución de Octubre, que además de emancipar a los pueblos de Rusia de la esclavitud colonial y feudal, se había levantado en defensa de todas las naciones oprimidas de Asia, Africa y América Latina en su lucha contra el imperialismo. "A pesar de que la obra de los sabios creó las ideas de la igualdad universal y de la coexistencia de los hombres —escribía el pensador ilustrado coreano Pak In Sik—, hasta ahora estas ideas no habían encontrado encarnación práctica... Y el Partido Comunista de Rusia, con la roja bandera en alto, derribó el absolutismo, trajo la libertad y la igualdad a los pueblos, proclamó la libertad y la autodeterminación de todas las naciones." [34]

Un sentimiento de sincera gratitud hacia la joven República Soviética emanaba de la carta que en diciembre de 1920 envió a V. I. Lenin el jefe de la revolución turca, Mustafá Kemal. "Firmemente convencido —escribía M. Kemal— de que sólo nuestra íntima colaboración nos conducirá a la meta deseada, saludo todo reforzamiento ulterior de los lazos de amistad que nos unen, y os expreso mi profunda gratitud por la política clarividente que por vuestra alta iniciativa mantiene la República Soviética lo mismo en Oriente que en el mundo entero." [35]

La doctrina marxista-leninista ayudó a algunos líderes del movimiento de liberación nacional, aun alejados del comunismo, a valorar la influencia de sus grandes ideas sobre los destinos de la humanidad. "El estudio de Max y Lenin —escribía J. Nehru— influyó enormemente en mi conciencia y me ayudó a ver bajo una luz nueva la historia y la vida de nuestros días. En la larga cadena de acontecimientos históricos y de la vida social descubrí un sentido, una continuidad, y el futuro no me pareció ya tan confuso." [36]

La propagación de las ideas del socialismo en los países de Asia, Africa y América Latina se debía, ante todo, al incremento de la lucha de clases y del movimiento obrero revolucionario y de liberación nacional. La primera oleada de propagación de las ideas socialistas se remonta a los años que siguieron a la Revolución de Octubre en Rusia, cuando incluso pensadores tan alejados del proletariado como el filósofo místico indio Aurobindo Ghosh quedaron admirados al ver que "una gran nación, que siempre había marchado en las primeras filas de la humanidad, ha dado un salto audaz a lo desconocido, ha dado vida al experimento radical del

[34] Cita tomada de: *Historia de la filosofía*, Phenian, 1960, pág. 508 (en coreano).

[35] *Kommunist*, 1957, núm. 15, pág. 14.

[36] J. Nehru, *Descubrimiento de la India*, Moscú, 1955, pág. 24 (en ruso).

comunismo, ha reemplazado el parlamentarismo de las clases medias por una nueva forma de organización estatal y ha dirigido toda la energía de la vida liberada a la creación de un régimen social completamente nuevo".[37]

El triunfo de la Unión Soviética en la Gran Guerra Patria, la formación y el desarrollo del sistema mundial del socialismo y la desintegración del sistema colonial del imperialismo bajo los golpes de las revoluciones de liberación nacional, han traído nuevos cambios cualitativos en el proceso de propagación de las ideas del socialismo en los continentes asiático, africano y latinoamericano.

Los círculos gobernantes de los jóvenes Estados soberanos han tenido que enfrentarse de lleno, por primera vez, con el establecimiento y la realización de programas de transformaciones sociales. Comprendiendo el formidable poder de atracción de las ideas del socialismo, viendo que el imperialismo y el colonialismo se habían desacreditado definitivamente a los ojos de los pueblos asiáticos, africanos y latinoamericanos, algunos ideólogos de la burguesía nacional y de la pequeña burguesía promovieron las consignas del socialismo como uno de los puntos centrales de sus programas políticos. En el plano teórico, la redacción de algunos de esos programas se vio acompañada a menudo de la "sintetización" de elementos de la concepción marxista del mundo y elementos nacionales, a veces tradiciones idealistas y religiosos, asignándose en ocasiones al marxismo un papel subordinado.

El carácter contradictorio de la ideología de la burguesía nacional en la época presente encuentra expresión, de otro lado, en el incremento de la lucha de sus elementos reaccionarios contra los principios revolucionarios de la filosofía marxista-leninista.

Ciertos teóricos de la burguesía nacional —fieles a la costumbre de dividir las concepciones del mundo según el principio nacional—, incluyen la filosofía marxista-leninista entre las escuelas ideológicas imbuidas de un espíritu puramente europeo, razón por la cual, afirman, no tiene aplicación a los países de Asia, Africa y América Latina. Según sostienen, la filosofía marxista-leninista se opone al espíritu nacional de esos pueblos. La ideología comunista es presentada a menudo como una doctrina cosmopolita y antipatriótica que obliga a los hombres a olvidar los intereses de su propia nación, del país que les vio nacer. Además, la filosofía marxista —basada en los principios del materialismo, lo mismo que algunas otras doctrinas filosóficas de Occidente— es considerada como una concepción del mundo que en virtud de su orientación atea, de la carencia en ella de elementos que "exaltan" en el hombre la fe en un Dios todopoderoso, es ajena a la mentalidad de los asiáticos, africanos y latinoamericanos.

Simultáneamente, algunos teóricos de la burguesía nacional recurren de buen grado a las afirmaciones de los ideólogos del anticomunismo en Europa y América, de que el marxismo es algo caduco, que sólo se refiere a la crítica de las relaciones capitalistas de la Europa decimonónica, etc. Hay también intentos de "refutar" la filosofía marxista con argumentos

[37] *Achua*, vol. II, núm. 1, Pondichery, August, 1920, pág. 34.

tomados de los avances modernos de las ciencias de la naturaleza, particularmente de la física, a los que se infunde un sentido idealista. Por último, dando un carácter absoluto a la índole específica de las relaciones sociales que se establecen en los países liberados del yugo colonial, en particular a la ausencia de un proletariado industrial numeroso, diversos ideólogos de la burguesía nacional niegan que el marxismo pueda ser aplicado a las condiciones propias de uno u otro pueblo asiático, africano o latinoamericano.

La lucha contra la ideología comunista es un reflejo de los elementos más reaccionarios en la ideología del nacionalismo burgués y significa una ayuda a los imperialistas en su política de escindir el frente del movimiento de liberación.

Sin embargo, las masas populares, en el curso de la lucha de liberación nacional llegan a la convicción, cada vez más fuerte, de que sólo la filosofía y la sociología del marxismo les señalan el camino certero para la liberación y el progreso social, de que los comunistas son los luchadores más consecuentes de la independencia nacional.

3. Los problemas de la filosofía en las doctrinas idealistas de los ideólogos del nacionalismo.

Los mismos factores que determinaban el carácter y las tendencias generales del desarrollo del pensamiento filosófico y sociológico —reflejo de la ideología de la burguesía nacional y de la pequeña burguesía de Asia, Africa y América Latina— condicionaban también los métodos específicos aplicados a la solución de los más importantes problemas filosóficos y sociológicos que centraban la atención de los ideólogos del movimiento de liberación nacional.

Esto se refería, ante todo, al problema filosófico fundamental: al de la relación entre el ser y la conciencia.

El rasgo distintivo de la ideología de la burguesía nacional y la pequeña burguesía —el deseo de apoyarse en las tradiciones religiosas y las correspondientes doctrinas filosóficas del pasado— condicionaba la tendencia, típica en los filósofos burgueses de Asia, Africa y América Latina, a la construcción de sistemas metafísicos de un idealismo objetivo. Esto no significa, empero, que dicho rasgo característico de la filosofía, expresión de la ideología de la burguesía nacional, excluyera en ella los elementos del subjetivismo. Todo lo contrario, las doctrinas creadas dentro de su marco abundaban en proposiciones del idealismo subjetivo. Esos elementos se desprendían, en unos casos, de la esencia misma de la concepción idealista y religiosa del mundo (propia particularmente de las teorías que descansaban en la filosofía budista); en otros, tenían su origen en unas u otras concepciones de la filosofía burguesa del Occidente europeo.

De otra parte, el deseo de conceder campo suficiente al desarrollo de la ciencia conservando la concepción religiosa del mundo era causa de otro rasgo característico de esta filosofía: la aspiración a delimitar las esferas de la ciencia y la religión, de la razón y la fe, del conocimiento racional y de la intuición.

En la China anterior a la revolución, la vuelta a las tradiciones religiosas nacionales (particularmente como reacción a las exhortaciones de los "occidentalistas" de "acudir a los extranjeros en busca de ayuda") era un fenómeno típico en muchos ideólogos de la burguesía nacional. Entre ellos figuraba, por ejemplo, Lian Shu-min, cuyas concepciones ontológicas y gnoseológicas combinaban elementos del budismo, del intuicionismo europeo y del confucianismo ortodoxo. El mundo, afirmaba, es la "gran vida" engendrada por una "gran fuerza potencial", el proceso de superación del "Yo pasado" por el "Yo presente", encarnado el primero en el medio material; un proceso de choque de la aspiración y el obstáculo, en el curso del cual la verdad es conocida. Esta verdad, sin embargo, es alcanzada sólo por la intuición del genio, mientras que la ciencia —según Lian Shu-min— es primitiva y su significación es exclusivamente práctica.

Conclusiones idealistas subjetivas partiendo de las tradiciones religiosas encontramos también en Fung Yu-lan, el fundador del *nuevo confucianismo* ("sin lisiue"), que es una síntesis de neoconfucianismo, pragmatismo y neorrealismo. En su sistema metafísico existen cuatro conceptos fundamentales: el *li*, el *tsi*, el *dao* y el *datsiuan*. El filósofo afirma que el concepto del *li*, en el nuevo neoconfucianismo puede ser equiparado al "ser" de la filosofía griega; el *tsi* al "no ser"; al *dao* al "proceso de formación", y el *datsiuan* al concepto de "absoluto" o de "lo absoluto". Todos ellos pertenecen a la categoría de los conceptos formales y sirven de base al mundo de las ideas, que carece de contenido real o positivo.

Fung Yu-lan estima que el hombre no está capacitado para conocer este mundo de las ideas, el "mundo verdadero", apartado del mundo real. Lo absoluto no es objeto del pensamiento, pues no puede ser expresado por medio de palabras, y "lo que no puede ser objeto del pensamiento y no puede ser expresado por medio de palabras es algo que no puede ser conocido".[38] El "mundo lógico" construido por Fung Yu-lan queda fuera del conocimiento humano; en cuanto al "mundo real", según él, la filosofía tampoco se halla en condiciones de dar a la humanidad conocimientos positivos acerca de él, ni se plantea siquiera semejante tarea, pues se halla enteramente apartada de la práctica.

El poder de la tradicional concepción idealista religiosa del mundo sobre las mentes de los ideólogos de orientación nacionalista se dejó sentir, en grado mayor todavía, en la India.

Bhagavan Das y Sarvepalli Radhakrishnan, destacados representantes de la filosofía académica india, toman como base de su sistema ontológico el monismo idealista del *vedanta*.

Apoyándose en la afirmación de la imposibilidad por principio para la razón humana de resolver problemas como el de la aparición de la cualidad superior a partir de la inferior, del origen de la vida, etc., Radhakrishnan expone, en particular, la prueba teleológica de la existencia de Dios. La existencia de Dios, dice, puede ser captada por el hombre únicamente a través de la intuición, que por sus posibilidades aventaja mucho al limitado pensamiento conceptual.[39]

[38] Fung Yu-lan, *The Spirit of Chinese Philosophy*, London, 1947, pág. 214.
[39] S. Radhakrishnan, *The Spirit in Man*. En *Contemporary Indian Philosophy*.

En las posiciones del idealismo objetivo se han mantenido otros muchos pensadores de la India, entre ellos personalidades e ideólogos tan eminentes del movimiento de liberación como Mohandas Karamchand Gandhi, Aurobindo Ghosh, Rabindranath Tagore, Jawaharlal Nehru, etc.

El papel que en China y la India cumplían las corrientes religioso-idealistas mencionadas, en Pakistán, Irán, Turquía y el Oriente árabe ha corrido a cargo del islamismo (y en algunos países, también del cristianismo).

Un eminente portavoz del movimiento reformista dentro del Islam fue el notable pensador y poeta indio Mohamed Iqbal (norte de la India, actualmente Pakistán). Sus concepciones se basaban en el islamismo ortodoxo (particularmente en la filosofía del *kalam)*, aunque presentaban también huellas de la influencia de Hegel, Kant y Nietzsche. Partiendo de la doctrina kantiana sostenía que la filosofía llega inevitablemente a la negación de la capacidad de la razón para alcanzar la verdad en última instancia, y que esta verdad es revelada únicamente en la religión.[40]

Dios es examinado por Iqbal como el "Yo supremo", como el creador eternamente vivo, principio de la renovación permanente del mundo, compuesto a su vez de diversos "egos" determinados por sí mismos, bajo los cuales entendía él las formas cualitativamente independientes del ser, desde las formas inferiores de la materia inorgánica hasta las formas superiores, de ellas derivadas, de la vida biológica y espiritual. El conocimiento humano lo reducía a tres fuentes: la experiencia interior, la historia y la naturaleza. El "Yo supremo" es conocido a través de la vivencia interna o intuición.[41]

Las ideas metafísicas y religioso-reformadoras de M. Iqbal ejercieron gran influencia sobre la evolución del pensamiento filosófico en los países islámicos, pero donde se dejaron sentir muy particularmente fue en el proceso de formación de las concepciones paquistanas acerca del mundo. Al examinar los problemas del ser, muchos filósofos paquistanos —M. Sharif, H. A. Hakim y otros— parten de la división pluralista de la naturaleza en distintas "esencias".

Así, según M. Sharif, el mundo real se compone de mónadas —esencias espirituales— y de fenómenos físicos de ellas derivados, que son caracterizadas como "complejos espacio-temporales de sensaciones, que surgen de la acción y la contraacción entre dos esencias monadológicas".[42] Una particularidad de las mónadas, según la teoría de M. Sharif, es que poseen "movimiento dialéctico", un proceso triádico infinito de perfeccionamiento. "En el hombre, este proceso dialéctico posee un claro carácter teleológico, por cuanto el fin es planteado y realizado conscientemente; en los animales es teleológico en forma latente, pues el fin se realiza conscientemente, pero no es propuesto." [43] Las mónadas no tienen todas el mismo valor: las mónadas inorgánicas son inferiores en relación con las orgánicas y las humanas, y éstas, a su vez, son inferiores en comparación

[40] M. Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam.*
[41] Ibídem.
[42] M. M. Sharif, *Dialectical Monadism.* En *Contemporary Indian Philosophy,* página 578.
[43] Ibídem, pág. 585.

con Dios. Dios —unidad primera, infinita y eterna de todos los valores— es la mónada de todas las mónadas. Al ser él mismo fuente de movimiento de las mónadas, carece de desarrollo dialéctico, pues en su perfección no aspira a ningún fin.

En la teoría del conocimiento, la mayoría de los filósofos paquistanos atribuye un papel especial a la intuición. En el proceso del conocimiento sensible, afirman, el mundo es aprehendido como un calidoscopio sin fin de fenómenos en mutación; de lo constante sólo la razón puede darnos nociones. Pero el conocimiento perfecto necesita de la síntesis de los sentidos y la razón, y esto únicamente puede ser logrado mediante la intuición superlógica.

Entre los filósofos árabes, quien más se destaca por su fidelidad a las tradiciones idealistas y religiosas del Cercano Oriente es Abbas Mahmud al-Akkad. Este filósofo egpcio dedica buena parte de sus reflexiones metafísicas a los problemas relacionados con el ser y con la esencia de Dios. Sin acceptar las pruebas cosmológicas, ontológica y teleológica de la existencia de Dios, recurre a un método semejante al que Descartes utilizó para demostrar el libre albedrío. Para él, Dios es la manifestación suprema de la individualidad, la cumbre de la escala del ser, por cuanto no existe nada que entre en un género que abarque también el concepto de Dios. Por cuanto este concepto no tiene ni género ni diferencia específica, es indefinible y queda fuera del alcance del conocimiento racional. Así, pues, sólo puede ser objeto de conocimiento intuitivo.

El filósofo libanés Kemal Yusul al-Hadj, en su deseo de eliminar la contradicción entre la religión y la ciencia, trata de demostrar que las dos tratan de la misma materia: la esencia de las cosas. En la esfera de la religión esta esencia se manifiesta como objeto de fe; en la esfera de la ciencia, como objeto de conocimiento racional.

El filósofo turco Salâhattin Batu es un partidario abierto del fideísmo, que combina con el subjetivismo. La materia es para él una "cualidad inteligible"; el mundo se convierte "en el mundo que nosotros conocemos únicamente al pasar por el pensamiento humano".[44] De la misma manera que Dios crea el orden, la ley, la armonía y la belleza partiendo del caos del "no ser" —afirma—, así el pensamiento humano lleva la armonía a las cosas y fenómenos que nos rodean: "La idea, creadora del ser, y el pensamiento en el cerebro del hombre son idénticos."[45] El conocimiento de esta identidad, opina el filósofo turco, coincide con el conocimiento por el hombre de su propia esencia.

Las concepciones filosóficas de los ideólogos de la burguesía nacional latinoamericana —formadas ya a fines del siglo XIX y comienzos del XX bajo la acusada influencia de la filosofía burguesa europea y norteamericana— en nuestra época se distinguen por una marcada inclinación al intuicionismo y al existencialismo. El intuicionista mexicano Antonio Caso, por ejemplo, afirma que el hombre conoce los vínculos necesarios del mundo real no con ayuda de la razón, sino sólo gracias a la intuición;

[44] Salahattin Batu, *Insanligimiz*. En *Varlik*, núm. 522, Ankara, vol. 3.
[45] Ibídem.

que la ciencia y la religión no se contradicen, lo único que ocurre es que investigan aspectos distintos de la realidad.[46]

Otro partidario del intuicionismo es el mexicano José Vasconcelos, irracionalista y místico. Vasconcelos entendía el mundo como obra de Dios, quien creó la energía primigenia que luego se desarrolló desde el átomo hasta la conciencia del hombre. En América Latina se han extendido ampliamente diversas escuelas del existencialismo, al que los filósofos se sentían atraídos, principalmente, por los problemas de la existencia humana individual, aunque les asustaban el pesimismo y el nihilismo.[47]

No obstante, en los países latinoamericanos existe también una fuerte tradición avanzada y anticlerical, vinculada a los nombres de pensadores progresivos del movimiento de liberación nacional de otras épocas, como Sarmiento, Echeverría, Alberdi y Martí. Esta tradición es continuada en nuestros días por el filósofo argentino José Ingenieros, que ocupa posiciones materialistas científico-naturales y contempla el mundo que rodea al hombre como producto del desarrollo de un principio material único,[48] por el materialista brasileño Joao Cruz Costa, quien estima que las ideas "no son otra cosa que el reflejo de la realidad, el reflejo de la propia vida",[49] por el científico argentino Mario Bunge, que desde unas posiciones cercanas al materialismo dialéctico examina los problemas metodológicos de las ciencias naturales y de la lógica del conocimiento científico,[50] y otros pensadores progresistas de América Latina.

4. Las concepciones sociológicas en la ideología de los movimientos de liberación nacional.

La orientación idealista-religiosa de diversas corrientes del pensamiento filosófico en los países de Asia, Africa y América Latina no significa, sin embargo, que todos los ideólogos burgueses y pequeñoburgueses de estos países nieguen la capacidad del hombre para intervenir activamente en los procesos naturales y sociales. Muchos de ellos condenan las ideas del fatalismo y las doctrinas religiosas tradicionales, que mueven en el hombre a una actitud contemplativa de la realidad o que ven el sentido de la vida humana en la fusión mística con el ser supremo.

Algunos pensadores progresistas de Asia, Africa y América Latina, conscientes del enfrentamiento de las ideas del humanismo y los dogmas de las religiones tradicionales, renuncian a conciliarlos y acuden a unas u otras doctrinas de los filósofos y sociólogos de los países occidentales, en las que creen ver una exaltación de la personalidad humana, de su razón y de su libre albedrío. Es el camino que ha seguido, por ejemplo, el filósofo egipcio A. Badavi, a quien ya hemos hecho referencia; a

[46] A. Caso, *Pompa fúnebre*. En *Idealismo vs materialismo dialéctico*, México, 1963.

[47] José Romano Muñoz, *Hacia una filosofía existencial*, México, 1953.

[48] José Ingenieros, *Principios de psicología*, Buenos Aires, 1949.

[49] J. Cruz Costa, *O pensamento brasileiro*. En *Boletins da filosofia*, núm. 2, S. Paulo, 1946, pág. 29.

[50] Obras principales de Mario Bunge: *Causalidad* (trad. rusa de 1962), *¿Qué significa la ley científica?* (1958).

pesar de sus concepciones existencialistas, ha enunciado cinco principios del humanismo, que van dirigidos contra las ideas antihumanistas de toda religión. Para él, el hombre es el nivel de todos los valores, la "medida de todas las cosas"; proclama la razón apoyada en un sentimiento vivo y concreto como instrumento fundamental del conocimiento, exalta el culto optimista a la naturaleza, que excluye toda humillación ante las fuerzas sobrenaturales, y cree en el progreso universal y constante del género humano.[51]

Característico de muchos filósofos y sociólogos en los cuales se refleja la ideología de la burguesía nacional es el deseo de elevar la personalidad humana abstracta dentro del marco de la concepción religiosa del mundo, y hasta de presentar la religiosidad del individuo como la manifestación suprema de su esencia humana y de su libertad. Sin embargo, estas reflexiones de los adalides del humanismo abstracto burgués acerca de la libertad y la actividad del individuo resultan, al ser sometidas a prueba, lucubraciones sobre la libertad puramente espiritual y sobre la actividad puramente espiritual, ante todo sobre la actividad encaminada al perfeccionamiento moral. "El hombre —escribía el filósofo turco Hasán Alí Yücel— debe exaltar la libertad en su propia alma." [52]

La interpretación del papel del pueblo por los ideólogos de la burguesía nacional y de la pequeña burguesía adolece de inconsecuencia. La experiencia de la lucha contra el feudalismo y colonialismo les convence de que, de ordinario, el derrocamiento de los regímenes reaccionarios es imposible sin la participación de las grandes masas del pueblo trabajador. Al mismo tiempo, los intereses de clase de la burguesía nacional exigen que se ponga límites a la actividad revolucionaria del pueblo, encerrándola en un marco que la satisfaga como clase explotadora.

La aspiración de los ideólogos burgueses a recortar la actividad revolucionaria del pueblo encuentra, por ejemplo, encarnación en la doctrina gandhiana del *ahisma*, del amor y la no violencia como manifestación suprema de la divinidad en el hombre y el único medio de acercarle a Dios. La forma verdadera del *ahisma*, afirmaba Gandhi, se revela en el principio activo y dinámico que exige de los hombres la participación indispensable en la vida práctica diaria, el cumplimiento desinteresado de sus deberes sociales, audacia en la defensa de sus convicciones y disposición a todo género de sufrimientos, hasta llegar al sacrificio por ellas.

Estas virtudes morales, más exactamente, su aplicación al movimiento político, es lo que Gandhi denominaba *satyagraha* (literalmente, "tenacidad, firmeza en la verdad"), que sobreentendía muy diversos métodos de lucha, desde los ayunos de protesta hasta la resistencia pasiva y la desobediencia civil. "Mi credo acerca de la no violencia —decía— es una fuerza excepcionalmente activa. No tiene nada que ver con los pusilánimes y ni siquiera con los débiles." [53]

Al mismo tiempo, Gandhi no dejaba que esta actividad se manifestase,

[51] And-ar-Rahman Badavi, *Humanismo y existencialismo en el pensamiento árabe*, El Cairo, 1957 (en árabe).
[52] Hasan Alí Yücel, *Hürriyete dogru*, Istanbul, 1955, tomos 22-23.
[53] *Selections from Gandhi*, Ahmedebab, 1957, pág. 160.

de hecho, más que en el plano teórico, y se mostraba contrario a los métodos radicales, revolucionarios y violentos de lucha.

El temor y la desconfianza que cierta parte de la burguesía sentía ante las vigorosas acciones de las masas del pueblo, alzado a la lucha, mueven a algunos de sus ideólogos a la creación de teorías en las que frente al vulgo "inconsciente" se levanta la *élite* gobernante de "hombres cultos". "El problema principal de nuestra edad atómica —escribe, por ejemplo, el filósofo indonesio Alishahbana S. Takdir— es la búsqueda de vías para la selección del grupo de la *élite* gobernante, que comprenda plenamente el papel de las posibilidades y las leyes inorgánicas, vegetales y animales en la vida humana." [54] Ideas semejantes predica el filósofo libanés K. Y. al-Hadj, quien enfrenta "el jefe, héroe de la historia", que crea el fin del desarrollo de la civilización, a las "masas", las cuales se limitan a un sentimiento confuso de la necesidad de cambios y que incluso "más que la libertad lo que necesitan es someterse al jefe... El jefe es el que entre las distintas cantidades ve la armonía y la cualidad, es decir, lo que las convierte en energía encaminada a un fin único".[55] Por ello, afirma al-Hadj, son justamente los jefes, y no el pueblo, el manantial del desarrollo creador de la historia.

Paralelamente, muchos filósofos y sociólogos progresistas de Asia, Africa y América Latina subrayan el papel enorme y hasta determinante de las masas populares en la historia en la vida de la sociedad. "Las clases trabajadoras —escribía el filósofo argentino José Ingenieros— son la esperanza más firme del renacimiento moral de la humanidad, la cual se llevará a cabo de conformidad con ciertos principios que recibieron su primera confirmación experimental en la revolución rusa." [56]

Los ideólogos de la burguesía nacional y de la pequeña burguesía, que luchan por establecer un nuevo orden de cosas en el terreno económico y político-social, reconocen de ordinario las ideas del progreso de la sociedad.

Como portavoces de una clase que no se halla interesada en la "excesiva" radicalización de las masas, muchos teóricos burgueses se inclinan hacia la interpretación evolucionista del proceso del desarrollo social. Esto es particularmente característico de aquellos que se habían hecho ilusiones, pensando que los círculos feudales e imperialistas podían ceder de buen grado sus posiciones a la burguesía nacional, o que han llegado a entenderse con esos círculos.

Sin embargo, la lucha práctica antifeudal y antiimperialista demuestra a cada paso que estas tareas únicamente pueden ser cumplidas mediante decididas acciones revolucionarias. El mismo Gandhi, típico partidario de los métodos de no violencia, poco después de que la India alcanzase la independencia se vio obligado a reconocer que sus concepciones discrepaban de las necesidades del movimiento de liberación. Poco antes de su muerte escribía: "Lo reconozco sincera y totalmente: lo que nosotros

[54] *Indonesian abstracts*, vol. I, núm. 3, Djakarta, 1959, pág. 72.
[55] K. Y. a-Hadj, *Reflexiones filosóficas*, Beirut, 1958, pág. 208-210 (en árabe).
[56] José Ingenieros, *Los tiempos nuevos*, pág. 135.

realizamos en la práctica a lo largo de los últimos treinta años no era resistencia pasiva..." [57]

Por esta razón, en la ideología del nacionalismo, junto a la teoría del desarrollo evolutivo de la sociedad podemos encontrar concepciones que afirman la necesidad de la revolución nacional para suprimir el colonialismo. "La revolución —escribía A. Sukarno— es una «explosión» en la sociedad, pero esta explosión no es una mera fuerza que rechaza, que destruye y aniquila; es una fuerza que también crea, construye... Lo que no corresponde a las nuevas exigencias lo rechaza, lo destruye y aniquila; todo lo nuevo, lo que corresponde a las nuevas exigencias, lo desarrolla..." [58]

Rasgo específico en la concepción de los métodos revolucionarios de lucha por los ideólogos burgueses y pequeñoburgueses del movimiento de liberación nacional es que esos métodos, como fuerza real y material, sólo son reconocidos en la medida en que van dirigidos contra el colonialismo y sus agentes feudales. En cambio, cuando se trata de cambios sociales que se proponen la supresión del sistema de explotación entero, los términos de "revolución" y de "revolucionario" suelen adquirir un sentido ideal, figurando principalmente en las reflexiones relativas al crecimiento gradual de las nuevas relaciones dentro de las viejas en la vía del perfeccionamiento moral de los miembros de la sociedad. Tal confusión de los términos de "revolución" y de "perfeccionamiento moral" es, en unos casos, fruto de equivocaciones sinceras, como le ocurre a Mohamed Iqbal, mientras que en otros es un velo que encubre una política reformista, por ejemplo, la de los baasistas de derecha en Siria.[59]

La limitación de clase de la sociología que refleja las concepciones burguesas del movimiento de liberación nacional se manifiesta de la forma más clara al examinar el problema de los fundamentos y fuerzas motrices del desarrollo social. Los teóricos burgueses no se muestran inclinados a atribuir las causas de los procesos sociales a la voluntad exclusiva de un ser supremo, como hacían los ideólogos del feudalismo. Pero, en su mayoría, tampoco se han colocado en la plataforma de una sociología auténticamente científica, materialista: o bien quedan enredados en las equivocaciones idealistas, o bien, temerosos de las conclusiones que se desprenden lógicamente de la sociología materialista en cuanto a la significación de la lucha de clases y al triunfo inevitable de las revoluciones socialistas, adoptan unas soluciones de compromiso.

Los ideólogos burgueses rechazan la doctrina del papel determinante de la producción material en el desarrollo de la sociedad, con el pretexto falso de que no tiene presente los factores espirituales y de otro género en la vida de los hombres. En su lucha contra la concepción materialista de los fenómenos sociales, le oponen una concepción idealista, ya en forma abierta ("El principio activo de desarrollo de la sociedad es el pen-

[57] *Selections from Gandhi.* Ahora bien, Gandhi se mostraba inclinado a culpar de esta disparidad más bien a la práctica que a su doctrina. Después del párrafo citado, sigue: "Si nosotros supiéramos aplicar el principio de la resistencia pasiva... ofreceríamos al mundo un panorama completamente distinto de la China libre..."

[58] A. Sukarno, *Sarina*, Moscú, 1958, pág. 212 (trad. rusa).

[59] M. Afliak, *Por el renacimiento árabe*, Damasco, 1959, pág. 136 (en árabe).

samiento humano"),[60] ya en la forma más velada de la "teoría de los factores". De conformidad con esta última, por ejemplo, el conocido sociólogo turco N. S. Kösemihal afirma que "en la sociedad, tomada concretamente, los fenómenos de la geografía física..., la botánica, la zoología, la demografía, la antropología; de la conciencia individual, de la creación social (de valores) penetran uno en otro, constituyen un todo único", crean "un equilibrio móvil, dinámico, que surge de la interacción de todos estos fenómenos".[61]

En su negación, como hacen de ordinario, del papel determinante de la producción material, algunos ideólogos burgueses y pequeñoburgueses de los movimientos de liberación nacional construyen esquemas de estructura de la sociedad en los que desaparece la división de ésta en clases.

Así, L. Senghor, que niega la existencia de clases en la "sociedad africana", no reconoce en ella más que "grupos sociales que se disputan la influencia". Distingue tres grandes grupos: *1)* los que practican profesiones liberales (abogados, médicos, farmacéuticos, notarios, etc.) y los comerciantes; *2)* las personas que trabajan por contrata (funcionarios, empleados y obreros); *3)* campesinos, pastores, pescadores y artesanos. "Estos grupos —escribe L. Senghor— se hallan menos diferenciados que en la sociedad europea. Debido, ante todo, al atraso general que afecta también a nuestro sistema democrático de retribución, resulta fácil el paso de un grupo a otro."[62] En Africa, prosigue L. Senghor, "los funcionarios, los empleados y hasta los obreros son burguesía en comparación con los campesinos, los pastores y los artesanos".[63] Para él, el verdadero proletariado lo constituyen las masas campesinas.

La incomprensión del papel decisivo de las relaciones de producción en la historia de la sociedad y la eliminación del carácter clasista de su estructura son causa frecuente de que los ideólogos del nacionalismo no puedan esclarecer la esencia de clase de las contradicciones que desgarran la sociedad contemporánea. Y si reconocen las contradicciones, se limitan, principalmente, a la esfera de las relaciones morales. Así hace, por ejemplo, M. Hiabani, ideólogo de la burguesía nacional de Irán, quien trata de derivar del hombre el proceso de desarrollo social de la naturaleza psíquica, y explica la lucha social como un conjunto de colisiones entre los distintos "caracteres". En los contados casos en que los teóricos burgueses reconocen la existencia de conflictos de clase, estos últimos son enfocados como algo secundario con relación a los otros aspectos de la lucha social. "La lucha entre los grupos étnicos, nacionales y políticos... —escribe N. S. Kösemihal— es más importante que la lucha entre las clases."[64]

Los ideólogos de la burguesía nacional no se elevan hasta la concepción científica, materialista, de la cuestión nacional. Según afirman, la comunidad económica, en el mejor de los casos, no puede más que contribuir a la unificación y cohesión de las naciones, y de ningún modo pueden crearlas, por cuanto las naciones —argumentan— son muy anteriores a

[60] A. M. al-Akkad, *El opio del pueblo*, pág. 15 (en árabe).
[61] Nurettin Sazi Kösemihal, *Sosyoloji tarihi*, Istanbul, t. 13.
[62] L. Senghor, *Nation et voie Africaine du socialisme*, Paris, 1961, pág. 124.
[63] Ibídem, pág. 129.
[64] Nurettin Sazi Kösemihal, *Sosyoloji tarihi*, t. 235.

la aparición de mercados económicos únicos. La aparición de la comunidad en la vida económica, según ellos, es más bien consecuencia de la formación de las naciones que su causa.

Ciertos ideólogos del nacionalismo rechazan o disminuyen el papel de las condiciones materiales en la formación de las naciones, a la vez que exageran la significación de los factores espirituales, que a menudo convierten en el único signo de la nación. L. Senghor, por ejemplo, remitiéndose a Hegel, afirma que lo determinante en la formación de las naciones es, ante todo, el "espíritu nacional", y que su aparición es consecuencia "del deseo general de vivir en común".[65] El enfoque idealista del problema de los factores determinantes de la formación de la nación hace que se atribuya un papel muy exagerado a la religión en este proceso.

Al negar la significación decisiva de las relaciones de producción y de la lucha de clases en el desarrollo de la sociedad humana, los ideólogos de la burguesía nacional se cierran el camino para la explicación científica de la esencia del imperialismo y del colonialismo. El imperialismo, desde su punto de vista, no es la fase última del capitalismo en putrefacción, sino un viejo fenómeno social; el colonialismo es fruto "de la codicia, el afán de lucro y los errores de los políticos europeos", o expresión de las "relaciones entre la fuerza y la impotencia".

En la interpretación de la naturaleza de la civilización mundial, los ideólogos del nacionalismo en los países asiáticos, africanos y latinoamericanos se atienen a dos concepciones. Una de ellas afirma la unidad e integralidad de la civilización humana, y va dirigida contra la ideología racista del imperialismo, que no admite la aportación de los pueblos de Asia, Africa y América Latina al progreso de la cultura mundial, sostiene su inferioridad espiritual y quiere justificar el colonialismo "clásico" y actual con la teoría de la "misión civilizadora" de Europa y América.

Frente a las invenciones racistas de los ideólogos imperialistas, los filósofos y sociólogos más progresistas de Asia, Africa y América Latina defienden la tesis de que la civilización mundial es producto de los esfuerzos comunes de todos los pueblos del mundo, y en este sentido su naturaleza es única, sin que admita división según el principio nacional. "Las civilizaciones creadas en la India o China, Persia o Judea, Grecia o Roma —escribía R. Tagore— se asemejan a una cadena de cumbres de diferente altitud, temperatura, flora y fauna, y que, sin embargo, pertenecen a un mismo sistema montañoso. Entre ellas no hay barreras absolutas; tienen una base común y ejercen influencia sobre la meteorología común en toda la atmósfera." [66]

Los partidarios de la otra concepción, muy extendida sobre todo en los países de Asia y Africa (Lian Tsi-chao, Lian Shu-min, B. Das, Z. Gökalp, M. Bennabi, etc.), hablan del rompimiento producido entre la "civilización de Occidente" —que alcanzó un formidable progreso en la esfera industrial y técnico-científica, pero en detrimento del progreso moral— y la "civilización de Oriente", retrasada en el aspecto material,

[65] L. Senghor, *Nation et voie Africaine du socialisme*, pág. 113.
[66] R. Tagore, *The Religion of Man*, London, 1930, págs. 56-57.

pero que conserva en toda su pureza los tradicionales valores espirituales. El vicio básico de la "civilización industrial de Occidente" lo ven en su "materialismo" unilateral, en el utilitarismo, en la atención exclusiva hacia los valores materiales y el desprecio de los valores espirituales y éticos. Justamente a este carácter unilateral atribuyen muchos ideólogos asiáticos y africanos del nacionalismo la crisis de la "civilización contemporánea", la desocupación, la decadencia moral, la propagación de las aficiones industriales, etc. El poderío material de Occidente y su degradación espiritual, de un lado, y la debilidad económica de Oriente, sumido por completo en sus tradiciones espirituales, de otro, es lo que, según esos ideólogos, ha dividido el mundo en países "capaces de colonizar" y países "que se prestan a ser colonizados".

La aparición de teorías que enfrentan el Oriente como un "mundo moral", penetrado del espíritu del colectivismo, al Occidente, "inmoral e individualista", lo mismo que de las doctrinas relativas a la unidad de la civilización humana, es, en cierto modo, una reacción de los ideólogos burgueses y pequeñoburgueses de Oriente a la concepción neocolonialista, que humilla la dignidad de los pueblos oprimidos, de la superioridad cultural e intelectual de la raza blanca sobre la población de color de Africa y Asia.

La manifestación más extrema de las concepciones que enfrentan Oriente y Occidente es el "orientecentrismo", que sostiene la "especial" misión cultural y espiritual de los pueblos orientales en la historia de la humanidad, la "especial" comunidad histórica de destinos e intereses de todos los países de Asia y Africa, el enfrentamiento de las razas amarilla y negra a la raza blanca y otros puntos de vista reaccionarios.

Tendencias semejantes aparecen también en los trabajos de algunos sociólogos burgueses de América Latina. El filósofo mexicano José Vasconcelos, en su obra *La raza cósmica; misión de la raza iberoamericana* (1925), defendió la idea de que esta "raza" debe crear su cultura y su filosofía, basadas en las características psicológicas y espirituales de los latinoamericanos. Otro filósofo mexicano, Leopoldo Zea, seguidor de Ortega y Gasset y partidario del "historicismo" en su defensa de la existencia independiente de las culturas nacionales de los pueblos latinoamericanos, escribe que América debe "superar el servilismo ante la cultura europea...; América debe imitar a Europa sólo en una cosa: en su capacidad para enfrentarse con su propia realidad a fin de adquirir conciencia de sus propios problemas y de encontrarles la solución oportuna".[67]

Ahora bien, la experiencia histórica demuestra que semejantes teorías, basadas en la división de la humanidad por razones de raza o geográficas, cualesquiera que sean las aspiraciones subjetivas de los filósofos que las enuncian, objetivamente velan los antagonismos de clase en la sociedad, oscurecen la naturaleza capitalista de la explotación colonial y, en la práctica, pueden ponerse al servicio de objetivos diametralmente opuestos a los intereses del movimiento de liberación nacional.

Una valoración sensata de los acontecimientos internacionales en nuestros días orienta a los líderes progresistas del movimiento de liberación

[67] Leopoldo Zea, *América como conciencia*, México, 1953, pág. 191.

a la idea de que este movimiento necesita aliarse con la lucha democrática y antiimperialista que los pueblos mantienen a escala mundial. En nuestros días, los ideólogos progresistas de los movimientos de liberación nacional de Asia, Africa y América Latina llegan cada vez más a la idea de que la fuerza principal de esta lucha, aliado fiel de los movimientos de liberación nacional de los pueblos oprimidos, son el movimiento proletario internacional y el sistema mundial del socialismo.

Seku Ture, prestigioso líder del movimiento de liberación nacional de Guinea, escribe refiriéndose al papel de las fuerzas socialistas en la aceleración de la liberación de los pueblos africanos: "Este progreso es una aportación histórica al cambio de la correlación de fuerzas en favor de los pueblos oprimidos. Esta aportación es decisiva también en la balanza en la lucha del imperialismo y el socialismo. Es una aportación decisiva a la causa de la liberación de los pueblos de nuestro continente, a la causa del desarrollo económico, social y cultural de nuestros pueblos..." [68]

Muchos ideólogos del nacionalismo llegan a la conclusión de que los valores materiales, de por sí, no son un mal, y buscan salida al atraso económico en el "equilibrio" entre los aspectos espiritual y material de la vida.[69] El renacimiento y la consolidación de la independencia nacional es imposible si la industria, la técnica y la ciencia no se han desarrollado Así lo dicta la práctica misma del movimiento de liberación nacional Cerrar los ojos a la significación del desarrollo económico equivale a quedar prisionero de las relaciones feudales y a capitular ante el imperialismo.

Al tropezar con las tareas prácticas del joven Estado nacional turco después de la revolución kemalista, el sociólogo burgués Ziya Gökalp, que antes concebía la "síntesis" de la cultura espiritual nacional y de la civilización occidental como un acto puramente ideal, llegó a la conclusión de que era necesario aceptar la civilización "material" de Occidente. "Si no lo hacemos así —escribió—, seremos esclavizados por las fuerzas de Europa." [70] Z. Gökalp pedía un "milagro económico" que "siente los cimientos de la civilización en nuestra nación".[71]

Sin embargo, el reconocimiento de la necesidad del desarrollo material para alcanzar el renacimiento de la nación no significaba, ni mucho menos, que los teóricos burgueses se acercasen lo más mínimo a la concepción científica de las leyes generales que rigen los fenómenos sociales. El propio Z. Gökalp, por ejemplo, en uno de sus últimos trabajos *(El materialismo histórico y el idealismo sociológico)*, escribía: "La idea de la economía nacional fue engendrada por un idealismo absolutamente imparcial y empezó a ser aplicada, por un procedimiento exclusivamente teórico, a las condiciones económicas del país..." [72]

Los aspectos materiales de la vida han seguido ocupando, en las con-

[68] Seku Ture, *Guinea independiente*, Moscú, 1960, pág. 182 (trad. rusa).

[69] Tal es, por ejemplo, el punto de vista del filósofo marroquí M. Lahbabi (véase: *Du clos a l'ouvert*, pág. 45).

[70] Ziya Gökalp, *Turkish Nationalism and Western Civilization*, New York, 1959, página 266.

[71] Ziya Gökalp, *Hayati, sanati, eseri*, Istanbul, 1959, t. 70.

[72] Ziya Gökalp, *Türkçülügün esaslari*, Istanbul, 1952, t. 58.

cepciones sociológicas de los ideólogos de la burguesía nacional y de la pequeña burguesía, una situación subordinada respecto de la vida espiritual, y ante todo de sus elementos morales religiosos.

Los llamamientos de los ideólogos burgueses al equilibrio entre la vida espiritual y moral, de una parte, y la vida intelectual y material, de otra, no iban dirigidos sólo a los pueblos que luchan por su independencia. Estaban destinados a todos cuantos viven en la Tierra, a la humanidad en su conjunto. Esta última circunstancia revelaba otro rasgo notable de muchas doctrinas filosóficas que reflejaban las concepciones burguesas del movimiento de liberación nacional: la pretensión a ejercer el papel de preceptor del mundo moderno que salva a la humanidad incorporándola a las tradiciones ético-religiosas de "Oriente". Según muchos ideólogos del movimiento de liberación nacional —como Lian Shumin en China, Ziya Gökalp en Turquía, I. H. Qureshi en Pakistán—,[73] estas tradiciones, combinadas con "los elementos de la civilización dinámica de Occidente", deben asegurar la felicidad de las futuras generaciones.

Las ideas ético-religiosas han impregnado, así, diversas doctrinas filosóficas y sociológicas creadas por los ideólogos más influyentes del nacionalismo en los países asiáticos y africanos. A menudo, esas doctrinas han pasado a los programas concretos de reestructuración social que fueron redactados por dichos ideólogos en busca de las vías de desarrollo nacional y social.

El carácter de estas búsquedas depende de la fortaleza misma de la alianza de los pueblos que luchan por la independencia o que la han conseguido con los países del socialismo y el movimiento obrero internacional. Esta alianza asegura a los pueblos de los países liberados la más rápida superación de su atraso económico y cultural y una eficaz defensa de la independencia nacional en las vías del desarrollo económico. Sin embargo, los teóricos burgueses del movimiento de liberación nacional, en virtud de su limitación de clase o por la aspiración a subrayar su originalidad nacional, todavía tratan a menudo de rechazar la perspectiva de desenvolvimiento de sus países por el camino que marca el comunismo científico. Al mismo tiempo, renuncian al camino del capitalismo "occidental", que se ha desacreditado definitivamente ante los pueblos de todo el mundo, comprendidos los pueblos de las colonias y países dependientes.

A pesar de ello, no pueden por menos de tener presente la formidable influencia que sobre los pueblos de Asia, Africa y América Latina ha ejercido y ejerce el ejemplo de la construcción del socialismo en la Unión Soviética y los otros países socialistas.

Justamente esto es lo que explica los intentos de ciertos ideólogos burgueses del movimiento de liberación nacional cuando invitan a los pueblos de Asia, Africa y América Latina a seguir un "tercer camino" de desarrollo económico y social. Las teorías del "tercer camino", singularmente en los últimos decenios, adoptan cada vez más la forma del "socialismo nacional".

La mayoría de estas teorías presentan dos características: ampliación

[73] Véase: Ziya Gökalp, *Turkish Nationalism and Western Civilization;* I. H. Qureshi, *The Pakistani Way of Life,* London, 1959.

de la intervención del Estado, que es considerado erróneamente como un aparato situado "por encima de las clases", en la vida económica del país, sin supresión de la propiedad privada, y el perfeccionamiento moral de los hombres, el establecimiento de la paz entre el trabajo y el capital, manteniendo de hecho las diferencias entre las clases pudientes y no pudientes.

La experiencia de la historia demuestra que si la propiedad privada no es suprimida, la nacionalización de empresas y ramas de la industria únicamente puede ser una medida transitoria que contribuye a las ulteriores transformaciones socialistas, pero que, en determinadas condiciones, puede convertirse en instrumento que fortalece las posiciones de la burguesía.

El carácter anticientífico e irreal de estos principios del "socialismo nacional" se ve confirmado por la misma historia de los movimientos de liberación. Reivindicaciones semejantes fueron presentadas en tiempos por ideólogos de la burguesía nacional que, temerosos del crecimiento del espíritu revolucionario de las masas y de la propagación de las concepciones marxistas, rechazaban la idea del socialismo y defendían abiertamente el renacimiento de sus países sobre una base capitalista. En China, por ejemplo, en 1920 y 1921, durante la discusión relativa a las vías de desarrollo del país, los portavoces del "grupo de investigación" (Lian Tsi-chao y sus partidarios) sostenían que en el país no se daban las condiciones necesarias para la construcción de la sociedad socialista. A cambio de la idea del socialismo ofrecían la variante utópica del "capitalismo chino", en el que serían "suavizadas" las contradicciones entre el trabajo y el capital, y la producción sería retirada del "control exclusivo de los capitalistas". Aquello que, enemigos convencidos del socialismo consideraban en China en otros tiempos como enmiendas no sustanciales a la concepción del capitalismo, ahora constituye para ciertos teóricos burgueses la esencia misma del socialismo.

Todo esto, empero, no significa que la teoría del "tercer camino" de desarrollo de los países liberados del yugo colonial haya sido utilizada siempre y en todos los lugares para enmascarar las aspiraciones egoístas de la burguesía nacional. Los movimientos de liberación nacional, particularmente en los países subdesarrollados y de una burguesía débil, promueven también líderes que desean sinceramente asegurar el bienestar de todo el pueblo. En tales casos, la inmadurez de las teorías relativas a las perspectivas de desarrollo de uno u otro país es consecuencia del apartamiento en que estos líderes del movimiento de liberación se encuentran respecto de la lucha del proletariado mundial, a la vez que desean sinceramente llevar adelante sus ideales socialistas. Además, se da el hecho, perfectamente comprensible, de que la explicación teórica de los acontecimientos no siempre va a la par de la vertiginosa marcha de la sociedad.

Otra circunstancia de cierto peso en este sentido es que en las condiciones propias de la dominación del colonialismo, los informes referentes al verdadero contenido de la teoría marxista-leninista del socialismo científico y al auténtico sentido de las transformaciones socialistas en la U.R.S.S., y los demás países del socialismo, fueron celosamente ocultados a los pueblos de Asia, Africa y América Latina, o eran deformados y falsificados. A veces, en los países liberados surgen variantes del "socia-

lismo de tipo nacional" cuyos autores, aunque se manifiestan contra la propiedad privada y el sistema de explotación, parten de posiciones teóricas equivocadas.

Así, en algunos países de bajo nivel económico y de una débil diferenciación de clases, lo principal de semejantes teorías del "socialismo de tipo nacional" es el problema de la distribución del producto social. La concepción del "socialismo africano" de Julius Nyerere (Tanganika) afirma que "la diferencia fundamental entre las sociedades socialistas y capitalista reside no en el modo de producción de la riqueza, sino el modo como es distribuida". "El socialismo —escribe J. Nyerere— es sólo distribución. Las riquezas deben ser repartidas por igual, independientemente del tipo de trabajo y del grado de cualificación de los obreros. Si estos últimos exigen más, son capitalistas en potencia."[74] La vía para la construcción del "socialismo africano" la ve en el mantenimiento y desarrollo de la gran familia patriarcal, en la educación de los hombres de conformidad con los principios igualitarios de distribución característicos de la sociedad africana precisamente anterior al período o época del colonialismo.

La aspiración a transformar la vida social sobre principios no capitalistas queda plasmada en la política de los actuales dirigentes del Frente Nacional de Liberación de Argelia. De estos nobles deseos nos habla también el programa del partido "Via birmana del socialismo", a que antes hacíamos referencia. Sin hacer la menor concesión a la empresa privada, declara fimemente: "La explotación de las empresas públicas por propietarios privados es antinatural y únicamente puede conducir a antagonismos sociales." [75]

La lógica de la evolución social demuestra una y otra vez a los pueblos de los jóvenes Estados soberanos que los principios fundamentales del socialismo, comunes para todos los países, han sido elaborados por la teoría marxista del socialismo científico, que estos principios pueden ser aplicados teniendo presentes las peculiaridades concretas de cada país, que las teorías del "socialismo nacional" no pueden impedir el fortalecimiento del neocolonialismo y el desarrollo de los países liberados por la vía capitalista. De ahí que los líderes de algunos jóvenes Estados liberados y sus círculos democráticorrevolucionarios renuncien últimamente a las concepciones particularistas del "socialismo de tipo nacional" y revelen más y más inclinación hacia las ideas del marxismo, del socialismo científico.

La aplicación práctica de los principios del socialismo en los jóvenes Estados soberanos tiene una historia muy corta. El hecho de que sus líderes proclamen la construcción del socialismo como tarea central es prueba de que los pueblos de Asia, Africa y América Latina avanzan inevitablemente por la vía de desarrollo no capitalista.

* * *

[74] Julius Hyerere, *The Basic of African Socialism.* En *Dar-es-Salam,* April, 1962.
[75] *The System of Correlation of Man and His Environment.*

El pensamiento filosófico y sociológico de los países de Asia, Africa y América Latina en la época presente, la mismo que en las etapas anteriores de su historia, se ha desarrollado, preferentemente, por el cauce del movimiento de liberación nacional. Su carácter contradictorio y su inconsecuencia se deben a la doble situación que en la sociedad ocupan la burguesía nacional y la pequeña burguesía con relación a la lucha que las fuerzas de la paz, la democracia y el socialismo mantienen contra las fuerzas del imperialismo en escala internacional.

Al igual que en la época precedente, el pensamiento filosófico y sociológico de las capas avanzadas de la burguesía nacional y de la pequeña burguesía se desarrolla en lucha con la ideología reaccionaria, que se encuentra al servicio del feudalismo, el imperialismo y la burguesía filoimperialista. En sus corrientes avanzadas, la ideología del nacionalismo conserva muchos rasgos progresistas propios de las corrientes antifeudales del pensamiento social de las colonias y los países dependientes. En las corrientes avanzadas del pensamiento filosófico y sociológico de los países de Asia y Africa, a menudo se perciben matices de un pensamiento materialista espontáneo, ilustrado y ateo. Las tradiciones materialistas y ateas son fuertes en el pensamiento filosófico y sociológico de los países latinoamericanos.

Simultáneamente, las doctrinas filosóficas y sociológicas que son expresión de la ideología de la burguesía nacional y la pequeña burguesía, por lo común, no rebasan en su conjunto, tampoco en la época presente, el marco de la concepción idealista del mundo. Los creadores de esas doctrinas se apoyan, a menudo, en tradiciones de orientación místico-religiosa, que ellos aspiran a modernizar en consonancia con los últimos avances de la ciencia y con las necesidades del movimiento de liberación nacional. Diversos ideólogos de la burguesía nacional y la pequeña burguesía de las colonias y los países dependientes utilizan también las ideas de la filosofía de Europa y América, que quieren "sintetizar" con elementos idealistas del patrimonio espiritual de sus propios países.

La propagación cada vez más amplia de las ideas del marxismo-leninismo en los países de América Latina, Asia y Africa, consecuencia del incremento del movimiento revolucionario obrero, del movimiento campesino en pro de la reforma agraria y del movimiento de liberación nacional en dichos países, así como de los éxitos de la U.R.S.S. y demás países del socialismo, ha traído cambios radicales al desarrollo del pensamiento filosófico y de todo el pensamiento político-social de los pueblos de estos continentes.

La ampliación del movimiento obrero, la transformación del proletariado de los países antes atrasados en una fuerza política independiente y la lucha de los dos sistemas —el socialismo y el capitalismo— en la palestra mundial, han producido en la ideología del movimiento de liberación nacional una cierta polarización, que se agudiza en el proceso de la lucha por la independencia, y en particular cuando los países se ven libres del yugo colonial: el ala derecha, integrada por los líderes de las capas reaccionarias de la burguesía nacional, a quienes el miedo al auge del movimiento proletario empuja al camino del anticomunismo y de las componendas con el imperialismo, y el ala izquierda y progresista, que

expresa las aspiraciones de los líderes democráticorrevolucionarios, los ideólogos de los campesinos, de la pequeña burguesía, de las capas semiproletarias de la población y también los representantes de las capas avanzadas de la burguesía nacional.

En la concepción del mundo y en la actividad de los ideólogos democráticorrevolucionarios del movimiento de liberación nacional encuentran reflejo las aspiraciones de las grandes masas campesinas y otras capas no proletarias del pueblo trabajador, aliadas a la clase obrera, deseosas de alcanzar una organización social justa y democrática. Los jefes democráticorevolucionarios y los ideólogos del movimiento de liberación nacional, aunque a veces se equivocan en algunas cuestiones teóricas, en la práctica tratan de llevar a cabo dentro de sus países transformaciones socialistas. Cada vez se sienten más atraídos por las ideas del socialismo científico y, en bastantes casos, por la filosofía marxista-leninista.

Los partidos comunistas de los países de Asia, Africa y América Latina hacen ver a los trabajadores las perspectivas de la consecución y el robustecimiento de la independencia nacional, las perspectivas de transformaciones auténticamente progresivas, democráticas y socialistas. De manera consecuente, tratan de llevar hasta el fin la revolución antiimperialista y democrática y de proseguir el avance hacia el socialismo. Apoyándose en la filosofía marxista-leninista y en el análisis objetivo de la situación histórica concreta de sus respectivos países, pertrechados con la experiencia de desarrollo de los países socialistas, los comunistas luchan activamente por agrupar las masas en la vía del progreso social bajo la bandera del comunismo científico.

CAPITULO IV

PROBLEMAS FILOSOFICOS DE LAS CIENCIAS DE LA NATURALEZA EN LA EPOCA ACTUAL

El análisis marxista del desarrollo de las ciencias de la naturaleza en la época presente revela de manera más completa y profunda todavía la dialéctica del universo y prueba la amplia penetración en ellas del método dialéctico. Los últimos descubrimientos en esas ciencias, generalizados desde las posiciones del materialismo dialéctico, contribuyen a elaborar un cuadro científico único del mundo. Con virulencia creciente se desenvuelve la lucha de las dos tendencias filosóficas fundamentales en torno a los nuevos descubrimientos, teorías, conceptos e hipótesis.

Al mismo tiempo, se hace más y más evidente el fracaso de las concepciones idealistas y el triunfo del materialismo dialéctico, que proporciona una solución acertada a los problemas filosóficos de las actuales ciencias de la naturaleza.

La revolución en todos los campos de las ciencias naturales, que prosigue hasta el presente, plantea nuevos y nuevos problemas filosóficos, cuya solución exige el esfuerzo conjunto de filósofos y científicos. Estos problemas se relacionan con la elaboración de nuevos métodos de investigación, con el análisis de los conceptos y categorías fundamentales de las ciencias naturales de nuestros días. La incesante y radical quiebra de los conceptos científicos hace más patente a los investigadores la necesidad de interpretarlos como algo mutable y en desarrollo, y no como inmutables y fosilizados, es decir, de enfocarlos con un espíritu dialéctico, y no metafísico.

Los nuevos problemas ya maduros en las ciencias de la naturaleza van íntimamente unidos a las cuestiones radicales del materialismo dialéctico, de la teoría del conocimiento: se refieren a la correlación de sujeto y objeto, a la cognoscibilidad del mundo y de las leyes que lo rigen, al origen de las sensaciones, a la esencia y al papel de éstas en el proceso del conocimiento, etc. Todos estos problemas gnoseológicos son planteados ahora en las nuevas condiciones derivadas del vertiginoso progreso de la teoría científica y de las técnicas experimentales, cuando los sentidos del hombre y hasta su órgano de pensamiento —el cerebro— adquieren una "prolongación" jamás conocida hasta el presente gracias a la invención de dispositivos perfectísimos y de aparatos de una gran precisión, y cuando los procedimientos de que el hombre se vale para obrar sobre la naturaleza alcanzan inusitada potencia. Los filósofos no pueden eludir estos pro-

blemas, dejarlos sin respuesta. Una de las tareas más importantes de la actual filosofía consiste en darles solución a medida que van surgiendo en el transcurso de la presente revolución científica.

"En el siglo de vertiginoso desarrollo de la ciencia —se dice en el *Programa del P.C.U.S.*—, adquiere todavía mayor actualidad la elaboración de los problemas filosóficos de las actuales ciencias de la naturaleza sobre la base del materialismo dialéctico como único método científico de conocimiento." [1]

Las nuevas perspectivas de desarrollo de la ciencia vienen determinadas en el período presente, ante todo, por los avances de las ramas principales de las ciencias de la naturaleza: las matemáticas, la física, la química y la biología. Su elevado nivel de desarrollo es la condición necesaria para el progreso y eficacia de las ciencias técnicas, médicas, agrícolas, etcétera.

Lo mismo que a principios del siglo, cuando Lenin escribió *Materialismo y empiriocriticismo*, desde hace más de cuarenta años la física continúa figurando en el centro del desarrollo de las ciencias de la naturaleza. De ahí que los avances de la actual revolución científica se hallen vinculados, en primer término, a los éxitos de la física.

1. Nuevos avances de la actual revolución en las ciencias de la naturaleza.

Hacia 1920, las ciencias de la naturaleza se encontraban en vísperas de grandes descubrimientos. La guerra de 1914-1918 había trastocado las relaciones entre los investigadores, pero la labor científica no se había interrumpido, sobre todo en aquellas esferas cuyo desarrollo venía impuesto directamente por las necesidades de la técnica militar.

Al terminar la primera guerra mundial empezó un vertiginoso desarrollo en todas las esferas científicas, y esto trajo la agudización de la lucha del materialismo y el idealismo en torno a los nuevos descubrimientos. En la física, hasta 1930 aproximadamente imperó la doctrina de la estructura del átomo y de las capas atómicas. A partir de entonces pasa a primer plano la teoría de la estructura del núcleo atómico, y desde fines de los años 50 su lugar es ocupado por la teoría de las partículas elementales.

La ulterior penetración en los microprocesos ha sido el primer rasgo distintivo del desarrollo de las ciencias de la naturaleza en este período.

Otro de sus rasgos distintivos es el mayor entrecruzamiento y recíproca penetración de las ciencias de la naturaleza. Este proceso transcurre, en lo fundamental, por dos cauces: primero, son descubiertas nuevas y nuevas transiciones de las distintas formas de movimiento de la materia, con lo que surgen nuevas ciencias de "transición" (física, química, biogeoquímica, etc.); segundo, surgen nuevas ciencias intermedias, adyacentes o fronterizas, como resultado del descubrimiento de fenómenos de la naturaleza antes ignorados y de sus vínculos lógicos, que no pueden ser estudiados y conocidos con los métodos de las ciencias antes existentes. De-

[1] *Programa del Partido Comunista de la Unión Soviética*, Politizdat, ed. rusa, Moscú, 1964, pág. 127.

bido a ello, la investigación de tan complejos fenómenos exige la aplicación simultánea de dos o más ciencias distintas, en la confluencia de distintos sectores del saber, dando lugar en ocasiones a la aparición de ciencias nuevas. Por ejemplo, para el estudio de los procesos de la actividad vital en el cosmos —en el que penetró por primera vez un soviético— son creadas la biología cósmica y la medicina cósmica, que nacen en la confluencia de la astronomía, la biología y la medicina.

Surgen también ciencias como la cibernética, que estudia leyes y nexos nuevos de un carácter muy amplio. La cibernética, que abarca fenómenos cualitativamente distintos, que entran en los campos más diversos de la naturaleza y de la vida social, empieza ya a desempeñar un importante papel al establecer nexos entre distintas esferas del saber.

La interacción de las distintas ciencias hace proseguir, ahondar y ampliar la fecunda síntesis teórica que se inició a finales del siglo XIX y comienzos del XX. En lo que se refiere a la estructura de la materia, dicha síntesis se manifestó ya con particular vigor en vísperas de la primera guerra mundial, cuando todos los grandes descubrimientos de la física, que iniciaban la nueva revolución en las ciencias de la naturaleaz (rayos X, radiactividad y radio, electrones, cuantos) fueron puestos de acuerdo con la ley periódica de Mendeléiev. Esta labor extraordinariamente fecunda de síntesis en la física fue proseguida por Niels Bohr. En su memoria *Sobre los espectros seriales de los elementos* (1920) enunció un programa explicativo de las propiedades físicas y químicas de los elementos partiendo del modelo de átomo que descansaba en el número atómico (o, respectivamente, en la carga del núcleo).

En 1921, Bohr publicó *La estructura de los átomos en relación con las propiedades físicas y químicas de los elementos*. "En este problema —decía—, que nos interesa lógicamente, el hilo conductor ha sido la peculiar modificación de las propiedades de los elementos con número atómico que encuentra expresión en el denominado *sistema periódico*." [2]

Bohr utilizó ampliamente para la construcción del modelo de átomo la teoría de los cuantos, operando con los tres números cuánticos. Así consiguió elaborar un modelo bastante exacto de átomos de todos los elementos y dar una interpretación física al mismo sistema periódico. Apoyándose en ello, predijo la estructura, y por tanto las propiedades, de un elemento desconocido, el número 72, que hasta entonces se consideraba incluido entre las tierras raras, razón por la cual se le buscaba entre estas últimas. Bohr demostró que dicho elemento debía guardar analogías con el circonio. La predicción se vio brillantemente confirmada a principios de 1923, cuando el físico holandés Coster y el químico húngaro Hevesy descubrieron en el mineral de circonio noruego el elemento número 72, al que llamaron hafnio (nombre antiguo de Copenhague, ciudad en la que había sido anunciada su existencia y descubierto).

Parecía que estos brillantes éxitos de la teoría de la estructura del átomo eran una cofirmación más de la exactitud de la vía metodológica escogida, en la que el microcosmos era identificado con el macrocosmos: el

[2] N. Bohr, *Tres artículos sobre los espectros y estructuras de los átomos*, traducción rusa, Moscú-Petrogrado, 1923, pág. 84.

modelo del átomo, en miniatura, repite el modelo del sistema solar, los electrones se mueven según órbitas determinadas alrededor del núcleo atómico, de la misma manera a como los planetas lo hacen alrededor del Sol. Esta analogía alcanzó su expresión máxima en 1925, cuando los físicos Uhlenbeck y Goudsmit introdujeron la noción del electrón rotatorio: sabido es que los planetas, al describir la úrbita alrededor del Sol (rotación anual), giran alrededor de su propio eje (rotación diaria). Tal noción fue aplicada a las micropartículas, descubriéndose así una propiedad de estas últimas que se caracteriza por su movimiento "rotatorio" y el denominado espín (del latín *spin*, huso). El valor del espín intervino como cuarto (y último) número cuántico, que caracteriza las propiedades del átomo y de las partes estructurales que lo integran (núcleo y electrones).

Aquel mismo año de 1925, el físico suizo Pauli dedujo un principio (o ley física), según el cual cada electrón se caracteriza dentro del átomo por el acoplamiento de los distintos cuatro números cuánticos. De este modo, Pauli explicaba directamente la estabilidad y la estructura relativamente perfecta (acabada) de los átomos de los gases inertes, que integran el grupo cero en el sistema periódico. El principio de Pauli cumple una función excepcional en la teoría actual de la estructura de la materia y es una de las tesis esenciales de la teoría cuántica. Acerca de ello, S.I. Vavílov escribía con razón: "En la nueva teoría fsica la ley periódica ha sido, además de material de explicación, además de una de las muchas teorías que se desprenden de las tesis generales de la teoría de los cuantos, la fuente fundamental de un postulado de excepcional importancia, del denominado principio de Pauli, según el cual en el caso de muchos electrones en el átomo, cada estado admitido por la teoría sólo puede ser ocupado por un electrón." [3]

Desde los tiempos de Newton, el cuadro del microcosmos era concebido como sigue: el mundo está constituido por cuerpos discretos, entre los cuales actúan determinadas fuerzas que los unen. Esta idea fue tomada por la atomística, cuya base era la concepción unilateral de la discontinuidad. Parecía que después de que Planck creó la teoría de los cuantos y Einstein la doctrina de los fotones (partículas de luz), la idea del carácter discreto unilateral se había consolidado aún más en la física. En 1923, el físico norteamericano Compton hizo un descubrimiento que confirmaba aún más esta idea: cuando los rayos X se dispersan en electrones, los distintos fotones de esos rayos chocan con los electrones sueltos como pelotas elásticas, es decir, se comportan como formaciones perfectamente discretas. Pero justamente esta idea de la discreción unilateral fue la piedra de toque para el modelo de átomo. Daba la impresión de que la física había entrado en un callejón sin salida.

La dificultad aumentaba por el hecho de que en la teoría de la luz, desde hacía un cuarto de siglo, existía un profundo divorcio entre la región de los fenómenos ópticos que se refieren a la radiación y la absorción de la luz y la que se refiere a la propagación. En el primero de esos dos campos de la óptica imperaba la idea de la discreción, de la disconti-

[3] *Trabajos del Congreso en memoria de Mendeléiev*, t. II, Moscú-Leningrado, 1937, pág. 10.

nuidad de los procesos físicos (teoría corpuscular), y en el segundo la idea de la continuidad (teoría ondulatoria). Cada día era más evidente que las dificultades surgidas con respecto al modelo de átomo en cuanto a la estructura de la materia, guardaban cierta relación con las dificultades descubiertas en la óptica, que su origen metodológico era el mismo, y que, por ello, la superación de las mismas debía ser alcanzada con ayuda de una idea nueva. Tal idea revolucionaria fue el pensamiento dialéctico de la unidad de la discontinuidad y la continuidad, de la unidad de los corpúsculos y las ondas en su propagación a todo el campo de los microprocesos. Esto significaba que el mismo criterio de indivisibilidad de las partículas y las ondas debía ser aplicado a la luz (fotones) y a la sustancia corpórea (electrones y demás micropartículas).

Esta idea fue enunciada por primera vez por el físico francés Louis de Broglie, discípulo de P. Langevin, quien enunció la tesis de que en la esfera de los microfenómenos a cada onda siempre corresponde una partícula determinada, y a cada partícula una onda determinada. Así se empezó a colocar los cimientos de la mecánica cuántica, elaborados más tarde por los alemanes Schrödinger (1926) y Heisenberg (1927), por el inglés Dirac (1928) y otros.

A diferencia del viejo modelo de átomo de Bohr, estrictamente dinámico, las nociones de la mecánica cuántica ostentaban un carácter estadístico. Su aparición fue precedida por la elaboración de la estadística cuántica, labor que llevaron a cabo Einstein y el físico hindú Bose: hasta entonces, la denominada estadística clásica en física se asentaba en el principio de que las distintas micropartículas (por ejemplo, las moléculas y los átomos) pueden ser individualizadas, es decir, distintas entre sí. La nueva estadística cuántica, elaborada en los años 1924 y 1925, consideraba las micropartículas como inseparables, carentes por completo de individualidad. Con relación a ello se planteó de nuevo el problema de la correlación de casualidad y necesidad, pero ya en su aplicación a las nuevas direcciones de la estadística física. Más tarde, el principio de Pauli sirvió de base para que Dirac y el italiano Fermi elaborasen un género especial de estadística cuántica: en él se tomaba como premisa que en cada celda estadística ("fásica") no puede haber más de una partícula, por ejemplo, un electrón.

Todos estos descubrimientos contribuyeron a avanzar en el estudio de las tesis fundamentales del materialismo dialéctico y de su núcleo: la tesis de la unidad de contrarios (discontinuidad y continuidad, casualidad y necesidad, etc.).

El establecimiento de la unidad de la sustancia y la luz, como dos géneros físicos de materia, no se limitaba a revelar la comunidad de sus propiedades fundamentales (masas) y de su estructura (corpuscular-ondulatoria). Ya esta comunidad de sus propiedades y su estructura hizo pensar que ambos tipos de materia son capaces de convertirse uno en otro. Esto fue descubierto por vía experimental en 1933 por el sabio francés Frédéric Joliot-Curie, quien observó la fusión del electrón y el positrón y su transformación en radiación electromagnética (fotones). Este fenómeno demostraba la transformación de la sustancia en luz. Fue denominado "aniquilación" de los "pares" electrón-positrón. El proceso inverso

de aparición de las mismas partículas de sustancia —electrón y positrón— partiendo de los fotones fue denominado "nacimiento del par".

De este modo, se ha ido poniendo de relieve la concatenación dialéctica y la transformación recíproca de la sustancia y la luz; el rompimiento metafísico entre ellas fue salvado por completo. Esta dialéctica de desarrollo del conocimiento científico fue señalada en los trabajos de S.I. Vavílov y de otros investigadores. Estos descubrimientos y otros muchos que revelaban la dialéctica objetiva de la naturaleza, son la base de la síntesis constante y cada vez más amplia que tiene lugar en las ciencias naturales de nuestros días.

Ahora bien, dentro de las condiciones propias del capitalismo esta síntesis iba y va acompañada de un recrudecimiento de la filosofía idealista y reaccionaria, que trata de aprovechar para la lucha contra el materialismo no ya las dificultades, sino incluso los últimos éxitos científicos. Los intentos de utilizar los avances de la física para desplazar de las ciencias de la naturaleza el materialismo y reemplazarlo por el idealismo y el agnosticismo fueron calificados por Lenin de "crisis de la física contemporánea". Esto significa que, después de 1917, la crisis de los fundamentos metodológicos de las ciencias naturales en los países capitalistas, crisis entendida en el sentido filosófico antes señalado, lejos de desaparecer, es todavía más aguda. El recrudecimiento del idealismo en las ciencias de la naturaleza, desde comienzos de los años 20, se manifiesta en los intentos de dar una interpretación idealista a la teoría de la relatividad de Einstein.

Lenin indicaba que la inmensa mayoría de las corrientes filosóficas de moda, que representaban la concepción burguesa del mundo en todos los países, se habían aferrado a la teoría de Einstein, el cual, por su parte, no había dado paso alguno contra las bases del materialismo. Y esto, según señalaba Lenin, "no se refiere a Einstein únicamente, sino a un gran número, acaso a la mayoría de los grandes transformadores de los ciencias de la naturaleza a partir de fines del siglo XIX".[4]

De ahí la tarea que se plantea a los científicos: convertirse en partidarios conscientes del materialismo moderno, es decir, del materialismo dialéctico, y mantener una lucha activa y consecuente contra el idealismo filosófico y contra toda concesión que se le pudiera hacer. Lenin advertía que los científicos no podrían prescindir en ningún caso de las conclusiones filosóficas.

2. Problemas filosóficos de la física contemporánea.

Refutación del idealismo y el agnosticismo en relación con el perfeccionamiento de las técnicas experimentales.—La ingente revolución porque atraviesa la física de nuestros días va indisolublemente ligada al vertiginoso progreso de las técnicas experimentales de investigación. Los descubrimientos se suceden sin cesar, impulsando al pensamiento teórico de los físicos a nuevas y nuevas generalizaciones y descubriendo ante la técnica

[4] V. I. Lenin, *Sobre la significación del materialismo militante.* En *Obras completas*, 5ª ed. rusa, t. 45, pág. 29.

valiosas posibilidades. Justamente los hechos nuevos hacen inevitable la aparición de teorías que se contradicen resueltamente con las nociones y los conceptos habituales. Gracias a la creación de instrumentos y medios de investigación científica muy poderosos y de extraordinaria precisión, son descubiertos nuevos campos de fenómenos de la naturaleza, nuevos objetos materiales y sus nuevas interconexiones.

La ampliación de las posibilidades de los actuales medios de experimentación tiene extraordinaria importancia gnoseológica. Presenta argumentos convincentes contra el agnosticismo, contra toda suerte de *ignorabimus* ("nunca lo sabremos") de las distintas escuelas del idealismo. Refuta los intentos positivistas de abrir un abismo entre el fenómeno y la esencia, entre lo observado empíricamente en la presente etapa de desarrollo de la ciencia y lo que por vía de hipótesis es anticipado por el pensamiento teórico, que va más allá que los datos experimentales directos. Ya de por sí, el constante perfeccionamiento de la técnica experimental es una prueba irrefutable de las posibilidades ilimitadas de penetración por la razón humana en la entraña del mundo material.

En su estudio de la naturaleza, el físico mide, ante todo, los intervalos de tiempo en que se suceden los fenómenos que le interesan, la energía y la masa de los objetos materiales que participan en estos fenómenos, su extensión espacial. Veamos, pues, ¿qué ha conseguido la física moderna en la medición de dichos valores?

El conocimiento de las leyes de la desintegración radiactiva de los elementos químicos ha permitido determinar períodos de tiempo enormes que corresponden al tiempo de existencia de la propia Tierra; se calculan en miles de millones de años. Y simultáneamente, los físicos disponen hoy día de medios que les permiten medir con precisión tiempos que se reducen a fracciones de segundo tales que por su pequeñez escapan a toda imaginación. Con ayuda de transformadores óptico-electrónicos se miden fracciones de hasta una cien mil millonésima de segundo. En algunos campos de la física nuclear y de la física de las partículas "elementales" se hace necesario estimar tiempos mil y hasta decenas de miles de veces inferiores a esas pequeñísimas fracciones. Existen aparatos capaces de hacerlo, aparatos que permiten juzgar de tiempos de fracciones de segundo de 10^{-15} e incluso bastante menos.

El físico dispone de aparatos que le permiten medir energías con una precisión excepcional. La unidad de cantidades pequeñas de energía es el ergio, que equivale aproximadamente al trabajo invertido para levantar un cuerpo de 0,001 gramos a la altura de 1 centímetro. Es un valor muy pequeño. Pero en los problemas de la física atómica hay que tratar con energías muy inferiores al ergio, que son medidas sin gran esfuerzo. Así, por vía experimental se ha conseguido determinar que el electrón que se encuentra en la capa de un átomo de hidrógeno posee una energía que no pasa de 10^{-12} ergios. Las técnicas espectrocópicas permiten hoy día medir hasta millonésimas de unos valores tan reducidos, es decir, del orden 10^{-18} ergios.

Los laboratorios de física poseen aparatos que permiten medir con exactitud las masas del átomo y de las partes que lo integran. Estas masas son inconcebiblemente pequeñas (por ejemplo, la masa del electrón es

del orden de 10^{-23} gramos). Los proyectores electrónicos —un tipo especial de microscopios electrónicos que alcanzan hasta 2.000.000 de aumento— han permitido fotografiar moléculas aisladas, hasta las de tamaño muy reducido. Los recursos de que se dispone para la "disección" de las partículos de materia se han perfeccionado hasta tal punto que ahora se investiga por vía experimental la esctructura interna de los protones, neutrones y electrones. Incluso una partícula material tan inapreciable como es el neutrino —a la que no puede detener una capa de sustancia de cientos de miles de kilómetros, carente de carga eléctrica y cuya masa es casi igual a cero— ha podido ser analizada: los físicos han determinado la presencia en ella de dos partículas distintas: el neutrino y el antineutrino.

Estos últimos años los físicos han elaborado el método de determinación experimental del peso de las partículas de luz —los fotones—, sin más que elevarse a la altura de una casa de cinco o seis pisos sobre la superficie terrestre, mediante la medición de la fuerza de gravedad de la Tierra al separarse las partículas de ella. Sabemos que la frecuencia de la luz cambia algo si el foco que la emite se mueve en relación con el punto que la recibe (efecto Doppler). Este cambio es ya extraordinariamente reducido cuando el manantial de luz se mueve a velocidades del orden de varios kilómetros por segundo. Pero el físico de nuestro tiempo puede medir el cambio de frecuencia de la luz incluso cuando el punto que la emite se mueve más despacio que un caracol. Aunque el desplazamiento del foco luminoso sea de 1 milímetro por segundo, el físico puede comprobar cómo esto se refleja en la frecuencia de la radiación electromagnética que emite.

Pero el físico no tiene que ver sólo con lo que hay en la entraña del microcosmos. También avanza con paso seguro en el conocimiento del macrocosmos. Los radiotelescopios actuales han perfeccionado hasta tal punto el ojo humano, que ha sido posible captar radiaciones de cuerpos cósmicos cuya luz tarda en llegar hasta nosotros de 8 a 10 mil millones de años.

El mismo tipo del laboratorio de física ha cambiado por completo en relación con los que existían a fines del siglo XIX y comienzos del XX. Cuando una estación cósmica automática lanzada por voluntad del hombre más allá de la Luna fotografía la cara invisible de nuestro satélite y luego envía a la Tierra las fotografías obtenidas, el aparato con que el físico opera adquiere proporciones verdaderamente cósmicas, pues unas de sus partes se hallan en la Tierra y otras en las vecindades de la Luna. Algo análogo puede decirse de la radiolocalización de algunos planetas, como es la de Venus, que los científicos soviéticos consiguieron en la primavera de 1961. El objeto de investigación experimental se encontraba en este caso aún más lejos, a unos 40 millones de kilómetros de la Tierra. Los rayos del radar con ayuda de los cuales los científicos palparon casi literalmente la superficie de Venus recorrían una distancia de ¡80 millones de kilómetros!

El investigador es capaz de producir temperaturas de millones de grados y presiones enormes de cientos de miles de atmósferas.

Con las potentes máquinas que comunican a las micropartículas velocidades enormes, los físicos han conseguido tan gigantesca concentración de energía, que estas partículas se convierten en un escalpelo capaz de penetrarlo todo, de disecar no sólo los núcleos atómicos, sino también las partículas "elementales".

No es nada asombroso que, dotada de tan potentes y tan asombrosamente exactos instrumentos de investigación, la física haya podido descubrir muchos misterios de la naturaleza, muchos de sus fenómenos y leyes sustancialmente nuevos. Toda la marcha de la física actual demuestra que no hay "cosas en sí" incognoscibles en principio, que no hay fronteras más allá de las cuales no se pueda pasar tanto hacia los valores y magnitudes infinitamente pequeños como hacia el lado de los infinitamente grandes. Se trata de una importantísima conclusión gnoseológica que se desprende de los éxitos de la física experimental. La física contemporánea refuta todo escepticismo en cuanto a las posibilidades del conocimiento científico en general. Al mismo tiempo, echa por tierra los intentos de elevar a la categoría de lo absoluto el nivel alcanzado en la física, pues infunde la seguridad completa de una inevitable penetración todavía mayor en los misterios de la naturaleza.

El contenido principal de la física contemporánea ha tomado cuerpo en la teoría de la relatividad, en la mecánica cuántica, en la física nuclear y en la física de las partículas "elementales". Son a modo de hitos que jalonan las más importantes etapas de penetración del pensamiento científico en la esencia cada vez más profunda de la materia y de las formas de su existencia.

Pugna filosófica en torno a la teoría física del espacio, el tiempo y la gravitación. La teoría de la relatividad.—La teoría de la relatividad es la doctrina contemporánea del espacio y el tiempo, de las leyes de los movimientos de la materia y que se realizan a velocidades próximas a la velocidad de la luz, y también de la gravedad. Fue creada a principios de siglo. En el tomo V de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA se hablaba ya de su contenido y significación. Aquí nos limitaremos a examinar su desarrollo ulterior y la pugna de corrientes filosóficas desplegadas en torno a ella durante los cuatro últimos decenios.

Hemos de señalar, ante todo, que la base empírica de la teoría de la relatividad se ha ido ensanchando y robusteciendo a lo largo de este período. Los experimentos de Michelson y de Morley (Estados Unidos), que sirvieron de punto de partida para la creación de la teoría de la relatividad y fueron puestos en tela de juicio por sus adversarios, han sido repetidos numerosas veces y en diversas condiciones con mayor precisión aún. En todos los casos fue confirmado el inicial resultado negativo: el movimiento de la Tierra no confluye sobre la velocidad de la luz (no existe el "viento del éter").[5]

Con ello se confirmaba uno de los postulados fundamentales sobre que descansa la teoría de la relatividad: la velocidad de la luz es la misma en todos los sistemas inerciales de referencia(uno de los cuales, en determinadas condiciones, se puede considerar la Tierra). Este postulado provocaba el mayor número de reparos de quienes negaban la teoría de la relatividad.

La confirmación de esta última no se realiza sólo por la vía directamente empírica de comprobación de sus postulados fundamentales, sino tam-

[5] Sólo en un experimento de J. Mill se obtuvo cierto efecto positivo, pero queda sin explicar la causa: se cree que fue debido a un error experimental sistemático.

bién por la comprobación de diversas consecuencias que se desprenden de la teoría misma. Una de esas consecuencias, que en los últimos 20-25 años ha sido confirmada experimentalmente, es la tesis de que el efecto Doppler —según el cual la frecuencia de la onda luminosa cambia dependiendo de la velocidad del movimiento relativo del foco de luz y el objeto que la recibe— debe ser expresado en la teoría de la relatividad de manera distinta a como lo era en la teoría clásica y tendrá un valor algo distinto. Aunque en las condiciones ordinarias de movimiento del foco luminoso y el objeto que recibe la luz la diferencia es pequeña y se hace sensible únicamente a velocidades grandes, el hecho, no obstante, es de una enorme importancia de principio. Lo que distingue la fórmula clásica del efecto Doppler respecto de la relativista se denomina "efecto relativo Doppler" o "efecto Doppler de segundo orden", por cuanto depende del segundo grado de relación de la velocidad del foco luminoso y la velocidad de la nada luminosa.

La importancia del efecto relativo Doppler consiste en que en ella se expresa de manera directa el retardamiento del correr del tiempo en los sistemas materiales en movimiento, anunciado por la teoría de la relatividad.

En 1938, Yves investigó experimentalmente la modificación de la frecuencia de las líneas del espectro de átomos de hidrógeno que se mueven a gran velocidad (1,800 kms por segundo). Descubrió que esta modificación no transcurre según la fórmula clásica, sino según la fórmula relativa del efecto Doppler. Más tarde, en 1960, el efecto relativo Doppler fue sometido a un estudio mucho más exacto mediante la absorción de resonancia de los rayos gamma por los núcleos atómicos (efecto Meusbauer). Los resultados también se ajustaban a la fórmula dada por la teoría de la relatividad.

Una confirmación muy clara y convincente de la ley de la teoría de la relatividad sobre la "moderación del tiempo", la moderación del ritmo de los procesos dentro de los sistemas materiales en movimiento, fue obtenida en 1945-1947, al ser estudiado por diversos científicos la desintegración de los mesones *mi*. La vida de estos mesones es brevísima, del orden de 10^{-6} segundos, después de lo cual se desintegran y se convierten en otras partículas. Los experimentos demuestran que la vida de los mesones que se mueven rápidamente es decenas y hasta cientos de veces superior a la de los mesones que permanecen en reposo o se mueven lentamente. El cambio de la duración de su vida se halla relacionado con la velocidad a que se mueve, de conformidad con lo que la teoría de la relatividad indica.

La teoría de la relatividad lleva también a la conclusión de que el campo gravitatorio debe actuar sobre la dirección en que se propaga el rayo de luz y sobre la frecuencia de las oscilaciones de la luz. Esta conclusión, de sustancial importancia, ha sido también comprobada por vía experimental.

Para que el campo gravitatorio pueda modificar sensiblemente la dirección de un rayo luminoso debe poseer una tensión muy elevada. La posibilidad real de observar esa desviación del rayo de luz por el campo gravitatorio se presenta cuando el rayo emitido por una estrella pasa, en su camino hacia la Tierra, por las proximidades del Sol, que posee una

masa enorme y, por lo tanto, crea un fuerte campo de gravedad. Sin embargo, en las condiciones normales, la luz de la estrella, al ser desviada, se pierde en el brillo del Sol. La situación cambia durante los eclipses totales, cuando el disco de la Luna se interpone entre el Sol y la Tierra. Por esta causa, la desviación gravitatoria de los rayos luminosos sólo era observada durante los eclipses totales de Sol. Las primeras mediciones se efectuaron en 1919. Confirmaron la existencia de la desviación gravitatoria de los rayos luminosos y despertaron un enorme interés hacia la teoría de la relatividad en los círculos más amplios. Esta teoría se convirtió en materia de estudio de los filósofos. Nuevas mediciones, repetidas más tarde por diversos investigadores hasta los últimos años, dieron siempre resultados positivos, próximos a las predicciones teóricas.

Durante largo tiempo no fue posible descubrir y medir otro fenómeno anunciado por la teoría de la relatividad: la influencia del campo sobre la frecuencia de la luz. Hasta últimamente se pensaba que, a consecuencia de la pequeñez de su efecto, resultaba imposible observarlo en las condiciones propias de nuestro planeta. No obstante, el descubrimiento del efecto Meusbauer ha cambiado por completo la situación. Ha elevado en muchas veces la exactitud de las mediciones y ha permitido determinar con seguridad completa la magnitud de la influencia de la gravedad sobre la frecuencia de la luz dentro del laboratorio, proporcionando una nueva confirmación a la teoría de la relatividad.

Pero la teoría de la relatividad no se limitaba a aguardar pasivamente nuevas confirmaciones por vía experimental. Sus leyes han sido un instrumento eficaz para elaborar nuevos conceptos, físicos, han sido la base sobre la que se han construido nuevas teorías físicas. Así se ha demostrado el carácter fecundo de la propia teoría de la relatividad para el conocimiento de nuevos fenómenos de la naturaleza, su fuerza heurística.

Las ideas de la teoría de la relatividad contribuyeron sensiblemente a la aparición de la mecánica cuántica. Sus leyes sirvieron de base para construir la denominada teoría relativa del electrón de Dirac, que explica una serie de finos y sustanciales fenómenos cuánticos: la presencia del espín en el electrón, la fina estructura de las líneas espectrales, la posibilidad de que unas partículas se conviertan en otras. Las leyes de la teoría de la relatividad son el soporte de la actual electrodinámica cuántica y de toda la doctrina de los campos físicos en general. La construcción de cualquier teoría fsica de cierta amplitud es controlada por la correspondencia de sus ecuaciones fundamentales con el principio de la invariación respecto de las transformaciones de Lorentz, que expresan las más importantes tesis de la teoría de la relatividad.

La aplicación de la teoría general de la relatividad a los problemas de la cosmología ha dado origen a nuevas ideas científicas. Si bien aquí hay aún muchas cuestiones oscuras y no estudiadas, la principal, desde el punto de vista filosófico, es evidente: la teoría de la relatividad robustece y amplía la idea de que el universo en su conjunto no puede ser considerado como un sistema en equilibrio, como algo petrificado "igual a sí mismo". En verdad se trata de un universo muy "inquieto", interiormente contradictorio, en proceso de cambio, al que es propio un tipo específico de movimiento expresado en la métrica del espacio: el tiempo como un

todo. Gran valor en este sentido tienen los trabajos del matemático soviético A. A. Fridman.

El desarrollo de la teoría de la relatividad y su infuencia creciente sobre otros campos de la física le han ganado la atención de los filósofos. En torno a ella se ha desencadenado una compleja y reñida pugna de las distintas corrientes filosóficas.

En un principio, casi toda la filosofía idealista se ponía resueltamente frente a la teoría de la relatividad. El tono lo dio E. Mach al manifestar: la rechazo "con la misma decisión con que rechacé la creencia atomística. . .".[6]

Contra la teoría de la relatividad se mostraban los kantianos, los neorrealistas, los partidarios de Bergson, los convencionalistas, los ficcionalistas, los adeptos de Rehmke y hasta los vitalistas. Razón para la crítica idealista era que la teoría de la relatividad niega el "espacio absoluto" y el "tiempo absoluto" de la mecánica newtoniana, que los kantianos tenían como formas *a priori* y eternas de la conciencia. De este modo, la teoría de la relatividad asestaba un golpe a los fundamentos del apriorismo, y sus adeptos se veían obligados a defenderse desacreditándola. Conscientes de que era imposible conciliar la doctrina kantiana del espacio y el tiempo y la nueva teoría física, formulaban el dilema: "o Kant o Einstein", y trataban de demostrar que la ciencia debía optar por Kant y rechazar a Einstein.

Los bergsonianos, que veían la base de todo lo existente en una mística "duración" en sí misma, también se daban cuenta de la contradicción de sus puntos de vista con las ideas fundamentales de la teoría de la relatividad, por cuanto ésta señalaba la dependencia del tiempo respecto del movimiento material.

Todas las corrientes de la filosofía idealista se mostraban unánimes en oponerse a la teoría de la relatividad en cuanto refiere sus afirmaciones a un mundo real y vincula el espacio y el tiempo a procesos materiales.

La teoría de la relatividad sufría también los ataques de quienes se mantenían en la posición del materialismo mecanicista y vulgar. Todo el contenido de esta teoría proclamaba la inconsistencia de la concepción mecanicista del mundo, el núcleo de la cual en física era la noción del "éter universal" mecánico. El abandono de la concepción del "éter universal" —consecuencia inevitable de la teoría de la relatividad— irritaba particularmente a los mecanicistas, quienes en numerosos trabajos trataron de demostrar la inconsistencia de las nuevas representaciones sobre el espacio y el tiempo y argumentar la existencia del éter mecánico, del tiempo absoluto, del espacio absoluto y del movimiento absoluto. Tales intentos, a medida que la base experimental de la teoría de la relatividad se robustecía y su contenido objetivo era puesto de relieve, fueron disminuyendo, aunque han seguido hasta últimamente, tanto en la U.R.S.S., como en otros países. Sin embargo, hace ya tiempo que han dejado de notarse en la pugna ideológica general que se desarrolla en torno a la teoría de la relatividad. A primer plano ha pasado ahora la lucha contra el idealismo.

[6] Cita tomada de: F. von Krbek, *Grundzüge der Mechanik*, Leipzig, 1954, página 170.

La posición de los idealistas frente a la teoría de la relatividad ha ido cambiando paulatinamente. Viendo el papel creciente de esta teoría en la ciencia física, la ampliación y afianzamiento de su prestigio, los partidarios del idealismo empezaron a cambiar de actitud hacia ella. No sólo dejaron de oponerle las tesis fundamentales de la filosofía idealista, como algo incompatible con su modo de pensar y que ellos no podían admitir, sino que trataron incluso de demostrar su "completo acuerdo". A este efecto, las tesis de la filosofía idealista eran envueltas en un nuevo ropaje verbal, utilizando la terminología de la teoría de la relatividad. De otro lado, después de reconocer formalmente la teoría de la relatividad, los idealistas le daban una nueva interpretación ajena por completo al espíritu de la teoría misma, castrando su contenido objetivo. De ahí que la lucha del materialismo consecuente contra el idealismo implicase una defensa de la esencia de la teoría de la relatividad.

El único aliado de la teoría de la relatividad podría serlo el materialismo dialéctico, puesto que el materialismo metafísico, mecanicista, era ajeno a las nuevas ideas de la física. Como señalaba Max Planck, quien toma la concepción mecanicista del mundo como postulado del pensamiento físico, jamás aceptará el principio de la relatividad. Más aún, de hecho los materialistas mecanicistas y vulgares, al calificar la teoría de la relatividad de idealista fueron un obstáculo para la lucha contra el idealismo. Con ello —quisiéranlo o no— apoyaban directamente a los idealistas, dejando inerme al materialismo en el plano ideológico ante su enemigo idealista. Sin embargo, las proposiciones de la teoría de la relatividad concuerdan excelentemente con la esencia de las nociones generales que mucho antes habían sido desarrolladas en la doctrina del materialismo dialéctico sobre el espacio, el tiempo y el movimiento como formas de ser de la materia. No es casual, por ello, que las posiciones más vulgares y mecanicistas en la estimación de la teoría de la relatividad fueran criticadas, precisamente, por los físicos y filósofos fieles al materialismo dialéctico.[7]

Uno de los primeros intentos de los idealistas para utilizar la teoría de la relatividad contra el materialismo fue su negación del principio de la causalidad. Los idealistas "físicos" manifestaban que la teoría de la relatividad "había lanzado la causalidad por la borda". Se apoyaban en el hecho de que según la teoría de la relatividad, en los sistemas en movimiento se producen "reducciones lorentzianas" de las longitudes y cambios de los intervalos de tiempo. Estas reducciones, afirmaban, no tienen causa material. En el curso de la polémica que siguió a esto, los investigadores que de hecho se mantenían en posiciones materialistas demostraron el error de la tesis idealista de que la teoría de la relatividad "había lan-

[7] Los adversarios del materialismo dialéctico atribuyen vanamente a los filósofos soviéticos la negación en bloque de cuanto de positivo encierra la teoría de la relatividad, aferrándose a las manifestaciones erróneas de los muy contados adversarios que esta toría cuenta en la U.R.S.S. Así procedió uno de los representantes del neopositivismo —Philippe Franck— en la memoria presentada al XII Congreso Internacional de Filosofía (Venecia, 1958). Los hechos demuestran, sin embargo, que la negación de la teoría de la relatividad no tiene nada de común con la ciencia soviética.

zado la causalidad por la borda", señalando la causa real de dichos efectos. Reside en el movimiento material relativo.

Entre los sabios avanzados que dieron réplica a los indeterministas aferrados a la teoría de la relatividad, se encontraba W. Pauli, quien declaró: "Consideramos que desde el punto de vista gnoseológico resulta completamente satisfactorio considerar el movimiento relativo como causa de la reducción lorenziana..." [8] La victoria de las concepciones materialistas era tan evidente, que los indeterministas no reanudaron en el campo de la teoría de la esclavitud sus intentos, al menos en una forma abierta.

Para los ataques contra la concepción materialista del mundo los idealistas recurrieron también a la circunstancia de que en la teoría de la relatividad cumple un importante papel la noción del sistema de referencia con el que se relacionan diversos fenómenos físicos.

La teoría de la relatividad indica que los cuerpos físicos no pueden ser considerados como algo que existe "por sí mismo", sin relación con otros cuerpos, sin vínculos orgánicos con ellos, sin tener presente su movimiento en relación uno con otro. Sus propiedades —longitud, duración, masa, etc.— vienen determinadas en estas relaciones y vínculos. Por cuanto para el conocimiento de las propiedades de un cuerpo, determinadas en las relaciones respecto de cada sistema de referencia, es necesario un observador provisto de algunas unidades de longitud, de tiempo, de masa, etcétera, los físicos, al exponer la teoría de la relatividad, en aras a la brevedad, en vez de "sistema de referencia" emplean a menudo el término de "observador". Esto dio pie a los idealistas para afirmar que la existencia misma de todos los fenómenos de la naturaleza es debida a los nexos de estos fenómenos con el sujeto que conoce

A esto mismo conducía la incorrecta identificación del sistema de referencia con la red imaginaria y ficticia construida por el observador a su arbitrio e impuesta al mundo exterior por el sujeto que conoce. Tal idea sostenía, por ejemplo, el investigador inglés A.S. Eddington. Por cuanto la experiencia indicaba la dependencia de las características de los fenómenos respecto de las relaciones de éstos con los sistemas de referencia, los idealistas —apoyándose en tal identificación— presentaban esto como si las características físicas de los cuerpos dependiesen de la voluntad y la conciencia del observador, de los procesos pensantes de éste.

Al identificar los sistemas de cómputo, ya con el observador, ya con la red imaginaria y ficticia por él construida, los idealistas interpretaban la relatividad de las magnitudes físicas —longitudes, intervalos de tiempo, simultaneidades, masas, etc.— como si tuvieran un carácter subjetivo. En su estudio de la dependencia de las distintas características de los procesos físicos respecto del movimiento de los sistemas de referencia, el físico puede, según las circunstancias, elegir unos u otros sistemas de referencia, entre todos los posibles. Esto daba motivo a los idealistas para afirmar que las propias características físicas dependen del arbitrio del sujeto.

Uno de los logros más importantes de la teoría de la relatividad es el

[8] W. Pauli, *La teoría de la relatividad*, Moscú-Leningrado, 1947, pág. 30 (la primera edición de esta obra es de 1921).

profundo análisis del concepto de simultaneidad de los acontecimientos. Si esto se produce en puntos contiguos del espacio, su simultaneidad es un hecho comprobado por la simple observación empírica. No ocurre lo mismo cuando los acontecmientos se producen en puntos más o menos separados del espacio. Limitarse a la mera observación es imposible. Se exige una profunda elaboración teórica del método empleado para establecer la simultaneidad, teniendo presente que la velocidad a que se transmiten las interacciones materiales tiene como límite máximo una magnitud finita igual a la velocidad de la luz. La teoría de la relatividad ha proporcionado ese método para determinar la simultaneidad de acontecimientos distanciados en el espacio. Los físicos no podían llegar a él sobre la base de la comprobación directa del hecho. Lo consiguieron mediante consideraciones teóricas, cuya exactitud se confirma únicamente por la correspondencia con la experiencia de conclusiones lógicas más o menos separadas. Esto daba a los idealistas motivo para declarar que el concepto de simultaneidad no refleja lo que ocurre objetivamente en la naturaleza, sino que es un "acuerdo convencional", una definición construida al arbitrio del físico, creada enteramente por su deseo subjetivo.

En la medida en que el concepto de simultaneidad y, particularmente, de simultaneidad de acontecimientos especialmente separados, ocupaba un puesto central en la teoría de la relatividad, en esa misma medida la subjetivización de dicho concepto desposeía de significación objetiva a toda la teoría en su conjunto.

Así, pues, todas las versiones de la concepción idealista de la teoría de la relatividad, de un modo o de otro, conducían a lo mismo: sus leyes no eran presentadas como leyes objetivas, al margen de la voluntad del hombre, sino como reglas introducidas por acuerdo convencional a fin de ordenar las percepciones sensoriales —correspondientes a observadores distintos— de simultaneidad de los acontecimientos, de extensión espacial de los cuerpos, de ritmo de los procesos, etc. Al mismo tiempo, tal interpretación de la teoría de la relatividad, presentada como auténtica, era utilizada para confirmar la veracidad de las premisas del idealismo. En otras palabras, primeramente la física teórica era deformada en un sentido idealista, y luego esta deformación era presentada como un avance de la física que hablaba en pro del idealismo.

Los físicos materialistas salieron en defensa de la concepción acertada de la teoría de la relatividad, contra la reducción de ésta a un esquema lógico vacío y carente de contenido objetivo. En este sentido se destacaron extraordinariamente los trabajos de P. Langevin, quien sometió a crítica las concepciones idealistas del espacio y el tiempo, demostrando la objetividad de estas formas de existencias de la materia y revelando el carácter objetivo de las leyes de la relatividad. En respuesta a las manifestaciones de los idealistas, de que la teoría de la relatividad conducía a la negación de la objetividad del espacio y del tiempo, argumentó la concepción de que "el principio de la relatividad del espacio es la confirmación... de la existencia de la realidad exterior del espacio".[9] Rechazando los puntos de vista apriorísticos sobre el origen de los conceptos de espacio y tiempo,

[9] P. Langevin, *Obras Escogidas*, Moscú, 1949, pág. 133.

Langevin subrayaba que dichos conceptos debían desarrollarse inevitablemente hacia la profundización del conocimiento del mundo material. El hecho de la aparición de la teoría de la relatividad le sirvió para refutar la clasificación positivista de las ciencias, asestando así otro golpe al mecanicismo. "La teoría especial de la relatividad —escribía— ha trastocado la jerarquía de las ciencias de Augusto Comte. La mecánica ha dejado de ser el modelo conforme al cual debe ser construida la explicación física." [10]

No obstante, la lucha contra le idealismo se veía dificultada y complicada por la circunstancia de que el mismo autor de la teoría de la relatividad, A. Einstein, incurría en errores de carácter machista, abandonando a veces las posiciones del materialismo espontáneo, científico-natural, que ocupaba al resolver problemas concretos de la física. Así, al referirse a las tareas generales del conocimiento científico, manifestó: "El fin de cada ciencia, trátese de las ciencias de la naturaleza o de la psicología, es la conformidad entre nuestras sensaciones *(experiences)* y su reducción a un sistema lógico." También dijo: "Nuestros conceptos y sistemas de conceptos se ven justificados únicamente en la medida en que sirven para expresar los conjuntos de nuestras sensaciones; fuera de esto no son legítimos." [11]

Los adeptos del idealismo se aferraron a los errores filosóficos del eminente sabio, tratando de crear la impresión de que la teoría física creada por él, lejos de oponerse al idealismo, era expresión de las proposiciones de la filosofía idealista. A su vez, tanto los físicos como los filósofos que se mantenían en las posiciones del materialismo metafísico, mecanicista, desorbitaron el alcance de los errores de Einstein, se mostraban conformes con los idealistas y trataban de presentar la teoría einsteniana como totalmente idealista.

Es mérito de los científicos progresistas, y en particular de los filósofos y físicos que se mantenían en las posiciones del materialismo dialéctico, el haber demostrado la inconsistencia de semejantes intentos. Hicieron una crítica detallada de la interpretación subjetiva de la teoría de la relatividad y revelaron su contenido y su significación reales, objetivos.

El problema central en la lucha contra el idealismo y el mecanicismo fue el de la correlación de lo relativo y lo subjetivo. La interpretación idealista de la teoría de la relatividad, según se ha indicado, quedaba expresada en la suplantación de lo relativo por lo subjetivo. Al mismo tiempo que los idealistas "físicos" se apoyaban en estos errores y, reconociendo sobre el papel la teoría de la relatividad, rechazaban el materialismo, los mecanicistas, que declaraban su adhesión al materialismo, rechazaban la teoría de la relatividad.

En realidad, sin embargo, la identificación de lo relativo y de lo subjetivo es totalmente inadmisible. Ello se contradice con todo el espíritu y la esencia de la teoría de la relatividad. El sujeto que conoce, el "observador" —cuyo papel en la teoría de la relatividad hipertrofian los idealistas monstruosamente— no es en modo alguno idéntico al sistema de

[10] P. Langevin, *Obras Escogidas*, Moscú, 1949, pág. 328.
[11] A. Einstein, *Esencia de la teoría de la relatividad*, Moscú, 1955, pág. 8.

referencia. Este es un sistema, con existencia objetiva, de cuerpos y procesos materiales relacionados entre sí por un determinado tipo de coordinación espacial y temporal, condicionado, en última instancia, por interacciones materiales. Cuando uno u otro fenómeno es estudiado con arreglo a cierto sistema de referencia, eso significa que son tomadas en consideración relaciones existentes entre esos fenómenos y el sistema material de referencia. Estas relaciones son reales, objetivas.

Considerar las relaciones entre un cuerpo dado y el sistema de referencia elegido no significa poner el fenómeno bajo la dependencia del "punto de vista" del observador, de su voluntad y su conciencia. Significa, únicamente, que de todas las relaciones objetivamente existentes del fenómeno dado con otros, nuestra atención se detiene en una, y a través de ella son estudiadas las propiedades del fenómeno mismo, que tiene existencia objetiva.

El hecho de que el investigador puede elegir el sistema de referencia que estime conveniente no va unido en absoluto a la existencia o inexistencia del objeto que se estudia, a la presencia o a la modificación en él de unas u otras propiedades, etc. Esta elección determina únicamente el camino concreto por el que el físico conoce el objeto, existente fuera del sujeto e independientemente de él, pero que existe en conexión con un determinado sistema de relaciones materiales.

Nos valdremos de una analogía para explicarlo: supongamos que estudiamos la forma de un cuerpo examinando las sombras que proyecta sobre pantallas planas. Al dirigir sobre él un haz de luz desde un lado, en la pantalla vemos un círculo negro. Cambiamos la posición del cuerpo, lo iluminamos desde otro lado y en la pantalla vemos un triángulo negro. Así ocurrirá si el cuerpo tiene forma cónica y la primera vez fue iluminado por un haz de luz perpendicular a la base y la segunda vez lo fue por un rayo paralelo a la base. Está claro que el cuerpo existe con independencia del observador. Lo único que depende de éste es la elección de la perspectiva desde la que examinará el cuerpo. Pero ni la forma del cuerpo ni siquiera la forma de las proyecciones del cuerpo sobre la pantalla dependen de la voluntad y la conciencia del sujeto. Una y otra vienen determinadas enteramente por la naturaleza del cuerpo mismo y por el carácter de las relaciones espaciales que existen entre el cuerpo, los haces de luz y las pantallas.

Lo relativo es lo objetivo que existe en un sistema concreto de relaciones creado por este sistema. Lo que en la teoría de la relatividad es considerado como relativo, depende sólo de las condiciones materiales. Las longitudes de los cuerpos, su masa, el ritmo de los procesos, la coordinación de los acontecimientos en el tiempo, la magnitud de las tensiones de los campos eléctrico y magnético, etc., no dependen, en la teoría de la relatividad, del "punto de vista" del observador, ni de la voluntad y la conciencia o de la elección que él realiza, sino, exclusivamente, del movimiento material real, de las relaciones materiales reales. En ello consiste su relatividad física.

El descubrimiento de la relatividad objetiva fue una gran conquista de la ciencia, que asestaba un nuevo golpe sobre las concepciones idealistas. Al mismo tiempo, privaba de base de sustentación a los mecanicis-

tas, que negaban la relatividad objetiva de características físicas de los objetos en movimiento como la longitud, la magnitud del intervalo de tiempo, la simultaneidad o no simultaneidad de los acontecimientos, etcétera.

El análisis del concepto de simultaneidad de acontecimientos separados espacialmente, introducido por la teoría de la relatividad, señalaba que en ningún caso se trataba de un "acuerdo convencional" o de una "determinación convencional". No es decretado, no es impuesto a la naturaleza por el sujeto, sino que se construye de conformidad con las leyes de la naturaleza y constituye un reflejo de lo que es propio del mismo mundo material. La introdución de este concepto en la teoría física es un acto de conocimiento y no la adopción de un acuerdo convencional por los hombres puestos de conformidad al respecto.

La discusión en torno a los problemas de la teoría de la relatividad hizo patente que el concepto de simultaneidad —el análisis del cual pasaba a primer plano en las primeras exposiciones de esta teoría—, a pesar de su importancia, no era la premisa, sino una de sus consecuencias, condicionada por las leyes objetivas de la naturaleza.

Una lucha muy reñida se desenvolvió en torno a cómo se debían valorar los sistemas de Copérnico y Ptolomeo desde el punto de vista moderno. Exagerando desmesuradamente lo relativo en la teoría de la relatividad, ciertos científicos manifestaban: puesto que "todo es relativo", es indiferente considerar que la Tierra gira alrededor del Sol, como pensaba Copérnico, o que el Sol se mueve alrededor de la Tierra, como creía Ptolomeo. Esto, sostenían, no significa más que dos acuerdos convencionales en cuanto a los sistemas de cómputo, y la pugna entre las concepciones de Copérnico y Ptolomeo carece por completo de sentido.

Los físicos y filósofos que se mantenían en las posiciones del materialismo dialéctico sometieron al peso de sus argumentos este punto de vista del relativismo filosófico. Particular importancia en este sentido tuvieron los trabajos del soviético V. A. Fok, quien demostró que el movimiento acelerado es absoluto, y no relativo, no sólo en la mecánica clásica, sino también en la teoría de la relatividad, y que ésta no cambia la significación del sistema de Copérnico como uno de los más grandes triunfos de la ciencia.

En relación con la elaboración de la teoría general de la relatividad, que establecía un nexo entre las propiedades del espacio y el tiempo y la distribución de la materia, y entre las mediciones de la diversidad temporal-espacial y la gravitación, surgieron concepciones erróneas que identifican con la materia el continuo temporal-espacial. Se llegó a afirmar que la materia se "transforma" en espacio-tiempo y que el espacio-tiempo se transforma en materia. Aquí se incurriría en un divorcio entre las formas de existencia de la materia y la propia materia. Pero, como ya observó Lenin, "el tiempo fuera de las cosas temporales = Dios".[12] También estas concepciones fueron criticados en las publicaciones científicas marxistas.

12 V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, en *Obras Completas*, 5ª ed. rusa, t. 29. página 50.

Con su réplica a la interpretación idealista de la teoría de la relatividad, al liberar la concepción científica de algunos de sus conceptos básicos —el sistema de referencia, la relatividad física, el carácter absoluto, etc.— de las deformaciones subjetivistas, los científicos avanzados aportaron una valiosa contribución al ulterior desarrollo de esta teoría. Revelaron y subrayaron la significación de lo absoluto en ella, mostrando que a través de lo relativo se descubre el contenido absoluto en las leyes de la naturaleza, lo que permanece invariable en cualquier sistema de referencia. La revelación de estos elementos absolutos, invariables, representa, acaso, una tarea más importante que la explicación de las propiedades relativas de los fenómenos. En esencia, la teoría de la relatividad, de lo relativo, debería ser llamada, legítimamente, "teoría de lo absoluto".

Los científicos soviéticos enunciaron una nueva interpretación de la teoría general de la relatividad como teoría de la gravitación (V. A. Fok). Se intentó dar una nueva construcción lógica a esta teoría partiendo de la idea del vínculo irrompible de la estructura especio-tiempo y causa-efecto del mundo (A. D. Alexándrov). Este último consiguió la demostración matemática de la posibilidad de derivar las transformaciones de Lorentz de las más generales hipótesis acerca de la estructura de las relaciones de causa-efecto. Con tal enfoque se hace particularmente clara la esencia objetiva de la teoría de la relatividad, su carácter dialéctico. Consideraciones semejantes habían sido ya expuestas por el físico irlandés A. Robb, pero fueron de hecho olvidadas.

De este modo quedó demostrado que la teoría de la relatividad es la doctrina física del espacio y el tiempo, de las leyes del movimiento de los objetos materiales a velocidades próximas a la de la luz, la doctrina de la gravitación. Su rasgo principal es que revela un nexo antes desconocido del espacio y el tiempo, entre sí y con la materia en movimiento.

La teoría de la relatividad planteaba problemas filosóficos importantes de gran significación para el ulterior desarrollo del materialismo dialéctico, sus leyes y sus categorías. Uno de ellos es el del nexo interno de las formas de existencia de la materia, que halla expresión en la diversidad temporal-espacial. Algunos científicos interpretan este nexo como la unión o fusión del espacio y el tiempo en una forma única de existencia de la materia: el espacio-tiempo.

Otro problema es el relativo a la interrelación del espacio y el tiempo, de una parte, y los vínculos de causa-efecto, de otra. La teoría de la relatividad proporciona un valioso material para nuevas generalizaciones filosóficas que revelan con mayor detalle el panorama del proceso de generación del efecto por la causa, con lo que hace avanzar el estudio de la causalidad en general. Contiene datos para nuevas investigaciones de las propiedades de lo infinito, y en particular de la correlación de lo infinito y lo relativo. La exigencia de la teoría de la relatividad sobre la invariancia de las leyes de la naturaleza respecto de las transformaciones de Lorentz, fue un estímulo para el planteamiento del problema filosófico referente a la correlación de las invariantes físicas con lo absoluto y lo relativo en el sentido gnoseológico.

La teoría de la relatividad, que revelaba la dependencia de las características físicas de los cuerpos respecto de los sistemas de cómputo, llevó

a primer plano el problema de un estudio más profundo de la categoría dialéctico-materialista de relación y la intervinculación interna de las categorías de cosa-propiedad-relación. El estudio del modo de construcción de la teoría de la relatividad atrajo la atención hacia el análisis filosófico de la lógica interna de la construcción de la teoría física en general.

La teoría de la relatividad está lejos de adoptar una "forma perfecta". Prosiguen las búsquedas de una interpretación más profunda de su esencia, de sus leyes y sus consecuenucias; hay discusiones en torno a diversos problemas, como es, por ejemplo, el de la naturaleza de los efectos relativistas. Un intento de desarrollar una noción más detallada de la "mecánica" de estos efectos fue el del físico húngaro L. Janosi, cuyas consideraciones fueron recibidas, sin embargo, con reservas. Entre los científicos se discute a fondo sobre la valoración de la esencia y significación del principio general de la covariación de las leyes de la naturaleza, que cumplió un señalado papel en las investigaciones de A. Einstein (A. D. Alexándrov, M. F. Shirókov y otros).

Los avances de la física contemporánea, que han confirmado brillantemente la teoría de la relatividad, actualizan, sin embargo, la búsqueda de vías que rebasan los límites de la teoría misma. Esto se relaciona, en particular, con la conjetura de que es posible la existencia en los procesos nucleares de interacciones que se propagan a velocidades superiores a la de la luz (Blójintsev y otros).

Nuevos avances en la doctrina de la estructura de la materia. Problemas filosóficos de la teoría de los cuantos.— La teoría del átomo de N. Bohr empezó a revelar las leyes propias de los microprocesos, el rasgo principal de los cuales es la presencia del cuanto de acción, del momento discrecional en las características más importantes del movimiento material.

La naturaleza cuántica de los procesos intraatómicos quedó brillantemente confirmada por una serie de notables experimentos físicos realizados en los años 20, entre los que se encontraba el de los físicos alemanes O. Stern y W. Herlach. Este experimento, llevado a cabo en 1922, tenía por objeto determinar el momento magnético de los átomos de la plata (los átomos son a modo de imanes en miniatura). Un haz de átomos es sometido a la acción de un campo magnético heterogéneo, que los desvía un tanto de su dirección inicial. Según la teoría clásica, los momentos magnéticos de los átomos pueden ser orientados con relación a la dirección del campo magnético exterior de la manera más diversa, formando con ellos los ángulos más distintos. En estas condiciones. los átomos de la plata deben ser desviados por el campo magnético de tal manera que el haz se dilata gradualmente, formando como un abanico que se ensancha. Al tropezar con la pantalla, ese haz debe dar una franja ancha y uniforme.

Contrariamente a lo que la física clásica indicaba, el experimento demostró que el haz se divide en dos haces muy delimitados, que dan en la pantalla dos líneas aisladas una de otra. Esto significaba que los momentos magnéticos de los átomos eran orientados en el campo magnético no en todas las direciones posibles en general, sino solamente en dos, dependientes de que cayeran ya en un haz, ya en el otro. De este modo, el momento

magnético de los átomos puede ocupar en el campo magnético sólo ciertas posiciones discretas.

El fenómeno de la orientación discreta del momento magnético respecto del campo magnético recibió el nombre de "cuantización espacial. Las ideas cuánticas recibieron con él nuevas bases. Debemos señalar que la idea de este experimento, antes de que fuera llevado a la práctica, había sido enunciada por los científicos soviéticos P. L. Kapitza y N. N. Demiónov.

Los físicos alemanes J. Franck y H. Hertz realizaron toda una serie de experimentos que confirmaban con particular evidencia que la energía interna de los átomos y moléculas puede adoptar solamente valores (niveles) discretos, de conformidad con la teoría de los cuantos. Al hacer pasar a través de un gas un torrente de electrones acelerados por el campo magnético, descubrieron que esos electrones ceden energía a los átomos o a las moléculas sólo en porciones discretas. Si su energía es inferior a la porción, dependiente del tipo de átomo, no les ceden nada en absoluto. Y si la magnitud de su energía se hace igual a la porción, la entregan toda de una vez. Esto significa que la energía de los átomos y moléculas no experimenta un cambio ininterrumpido, sino discreto. Lo que en la teoría de Bohr se tomaba como una conjetura hipotética, se convertía en ley fundamentada por vía empírica.

Estos datos experimentales probaban sin duda el predominio en la estructura de los átomos de las leyes cuánticas que habían encontrado expresión en los postulados de la teoría de Bohr. Ahora bien, en 1923, esta teoría había agotado sus posibilidades. Se puso en claro que, aun prediciendo fielmente las frecuencias de las líneas espectrales, se mostraba impotente a la hora de determinar la intensidad y la polarización de estas líneas. De hecho, la esfera de su acción quedaba limitada a los átomos de hidrógeno: ya en el problema del átomo de helio —que sigue en complejidad al átomo del hidrógeno, con dos electrones que giran alrededor del núcleo— la teoría entraba en un callejón sin salida. El denominado enlace químico homeopolar, es decir, el enlace de átomos iguales, quedaba fuera de su alcance por completo.

Maduraba la necesidad de una teoría física nueva del átomo, más profunda. De ello hablaba también el descubrimiento de fenómenos importantes relacionados con la interacción de la luz y la sustancia, que revelaban netamente las propiedades corpusculares de la radiación electromagnética de onda corta, entre la que figuran los rayos X y los rayos gamma. Estos fenómenos descubrían más aún la limitación de las nociones clásicas anteriores.

La teoría clásica llevaba a la conclusión de que cuando la radiación es dispersada por los átomos, su frecuencia debe permanecer invariable. Entre tanto, los experimentos de A. Compton (Estados Unidos) en 1922-23 señalaban que al ser dispersados los rayos X, su frecuencia cambia de tal modo que la longitud de la radiación dispersada es mayor que en la radiación inicial. La longitud de la onda es tanto mayor cuanto mayor es el ángulo de dispersión; al aumentar este ángulo, crece la intensidad de la dispersión. Una particularidad esencial del fenómeno era que en cada acto de dispersión, inevitablemente, aparecía un electrón escapado del átomo.

Esta circunstancia decía que en los procesos en cuestión la teoría ondulatoria clásica era absolutamente inaplicable. El análisis del fenómeno señalaba que éste podía ser explicado sólo si se aceptaba la naturaleza corpuscular de la radiación, es decir, si ésta estaba integrada por un torrente de partículas (fotones) cada una de las cuales por separado entraba en interacción con el electrón disperso del átomo y lo sacaba de éste.

Ideas semejantes habían sido ya expuestas por Einstein como explicación del efecto fotoelectrico. Pero en el fenómeno que nos ocupa se imponían con mayor vigor aún. La energía del fotón es de $E = h\nu$, y su impulso (cantidad de movimiento) es $\frac{h\nu}{c}$. El acto elemental de dispersión de la radiación consiste en el choque de los fotones con el electrón y la transmisión a este último de cierta parte de su energía, en virtud de lo cual el electrón es desprendido de la capa atómica (el denominado electrón de rechazo). La naturaleza corpuscular de la radiación dura fue descubierta también en experimentos anteriores de los científicos soviéticos A. F. Ioffe y N. I. Dobronrávov, y luego del físico alemán W. Bothe.

Sin embargo, en sus intentos de evitar las ideas corpusculares y de conservar la concepción ondulatoria, Bohr, Kramers y Slater, en 1923, crearon una teoría en la que la radiación era presentada en forma de ondas que se dispersan constantemente, mientras que los electrones de rechazo aparecen sólo de tiempo en tiempo, de manera completamente casual. La dispersión de la radiación y la aparición de electrones de rechazo no se relacionaban entre sí en el tiempo y en el espacio. Bohr, Kramers y Slater estimaban que a cada acto microscópico individual no pueden ser aplicadas ni la ley de conservación de la energía ni la ley de conservación de la cantidad de movimiento. Según ellos, estas leyes pueden tener vigencia únicamente como media estadística en un intervalo de tiempo muy grande. Así, pues, la renuncia a las representaciones corpusculares en la teoría de la radiación se hacía al precio de negar unas leyes fundamentales de la naturaleza, sobre las cuales se asentaba toda la física.

Esta hipótesis no tardó en ser refutada por experimentos montados al efecto, en los que se investigaba la aplicabilidad en cada acto elemental de dispersión de las leyes de conservación de la energía y de conservación del movimiento. Dichos experimentos fueron realizados, en 1925, por Bothe y Heiger, y también por Compton y Simon. Sin dejar lugar a dudas, demostraron que la aparición del fotón disperso y del electrón de rechazo se produce siempre simultáneamente y que, además, los fotones dispersos y los correspondientes electrones de rechazo se expanden en el espacio en direcciones que forman entre sí ángulos que se ajustan estrictamente a las leyes de la conservación. Las leyes de la conservación quedaban en pie y la concepción idealista fue rechazada; sus mismos autores debieron abandonarla ante la presencia de hechos incotrovertibles. Por lo demás, en los años 1936-1937 hubo un intento de resurgir una teoría semejante con relación a otro fenómeno, pero también quedó desmentida por vía experimental.

Así, pues, se puso en claro que los físicos debían admitir como irrefutable el hecho fundamental de que la radiación posee, simultáneamente,

propiedades ondulatorias y corpusculares, y que la teoría física no puede por menos de tomar en consideración esta esencia interna contradictoria de la radiación. El establecimiento de este hecho fue de la mayor importancia para la creación de la nueva teoría del átomo, que venía a reemplazar la teoría cuántica inicial. El paso decisivo fue dado por Louis De Broglie, discípulo de P. Langevin. De Broglie hizo ver que entre la mecánica clásica y la óptica geométrica (radial) existe una profunda analogía, señalada ya mucho antes por el matemático inglés Hamilton: la propagación de los rayos de luz, por una parte, y el movimiento de un punto material en la mecánica de Newton, por otra, se subordinan, en esencia, a unas mismas leyes. Pero la luz posee propiedades no sólo radiales, sino también ondulatorias. A De Broglie se le ocurrió una idea magnífica: prolongar esta analogía óptico-mecánica y admitir en la sustancia propiedades que correspondan a las propiedades ondulatorias de la luz. "En la óptica —escribió— durante todo un siglo se ha despreciado demasiado el método corpuscular de examen, en favor del método ondulatorio, ¿No se ha incurrido en la teoría de la materia en el error contrario? ¿No hemos pensado demasiado en el cuadro de las «partículas», despreciando también demasiado el cuadro de las ondas?" [13]

Partiendo de ello, De Broglie enunció la hipótesis de que las propiedades corpusculares-ondulatorias, contradictorias, se hallan presentes no sólo en la luz, sino en la sustancia, en todos los tipos físicos de la materia. Dio como cierto que a cada partícula de sustancia corresponde un proceso ondulatorio ligado indisolublemente a ella. Apoyándose en consideraciones de la teoría de la relatividad, De Broglie dedujo la fórmula determinante de la longitud de la onda relacionada con la partícula de sustancia. Según ésta fórmula, la longitud de onda debe ser igual al cociente de la división del cuanto de acción por la cantidad de movimiento (impulso) de la partícula:

$$\lambda = \frac{h}{mv}.$$

De este modo, la teoría de la relatividad ayudó en alto grado a la aparición de nuevos puntos de vista sobre la naturaleza de la materia.

La hipótesis de De Broglie explicaba inmediatamente los misterios "postulados cuánticos" con ayuda de los cuales tenía lugar en la teoría de Bohr la selección de las órbitas de los electrones admitidas en el átomo. Las órbitas admitidas se distinguían por la circunstancia de que son un número entero de las longitudes de las ondas correspondientes a los electrones. Sólo bajo estas condiciones el movimiento del electrón podía ser estable. Esta conclusión, simple y lógica, daba gran fuerza a la hipótesis de De Broglie, que se ganó la atención de los físicos.

Se empezó a elaborar en detalle una nueva teoría del átomo, en la que se atribuían a las partículas materiales propiedades ondulatorias. Ello condujo a la creación de la mecánica ondulatoria, que fue expuesta, partiendo de las ideas de De Broglie, por el físico austriaco E. Schrödinger, quien

[13] Cita tomada de: E. B. Shpolski, *Física atómica*, t. 1, Moscú-Leningrado, 1951, pág. 401.

publicó sus trabajos en 1925-26. Schrödinger imaginaba el estado estable del átomo como oscilaciones propias de un campo oscilatorio especial, caracterizado por la denominada función ondulatoria psi (Ψ), y dio la ecuación que determina los cambios de esta función en el espacio y en el tiempo dentro de unas condiciones físicas concretas. De este modo se encontró la ley según la cual cambia el estado del microobjeto. La ecuación de Schrödinger cumple en la mecánica de las ondas el mismo papel de ley fundamental del movimiento que la ecuación de Newton en la mecánica clásica.

La aplicación de la mecánica de las ondas a los movimientos intraatómicos proporcionó inmediatamente brillantes resultados. Se obtuvieron valores discretos de la energía de los estados estables que correspondían plenamente a los datos experimentales, se explicó el momento cuántico de la cantidad de movimiento, se aclaró una serie de particularidades sustanciales de los espectros que antes no podían ser explicadas, etcétera.

La idea fundamental de De Broglie sobre la existencia de propiedades ondulatorias en la micropartículas —punto de partida para la creación de la mecánica ondulatoria— no tardó en verse brillantemente confirmada experimentalmente. Los primeros experimentos fueron realizados en 1927 por los físicos norteamericanos Davis y Germer, al estudiar el reflejo de los electrones por los cristales. Este reflejo presentaba el carácter de una difracción claramente manifestada de ondas cuya longitud venía determinada por la fórmula de De Broglie.

En los años posteriores, este fenómeno fue estudiado intensamente por muchos investigadores, en particular por G. P. Thomson (Inglaterra) y P. S. Tartakovski (U.R.S.S.). Cuando el experimento se realizaba en las mismas condiciones que la difracción de los rayos X, los cuadros de difracción electrónica y Roentgen eran absolutamente idénticos.

Mas tarde la difracción fue observada, además de en los electrones, en los protones, neutrones, átomos y moléculas. En todos los casos, la fórmula de De Broglie quedó brillantemente confirmada por el experimento. La existencia de propiedades ondulatorias en todas las partículas de sustancia se hizo un hecho irrebatible.

Pero como también había sido perfectamente demostrada la presencia de propiedades corpusculares en la radiación, de ello se desprendía una consecuencia de gran importancia de principio: la física había establecido que todos los microobjetos, en general, poseen una naturaleza interna contradictoria, corpúsculo-ondulatoria.

Casi al mismo tiempo que la mecánica ondulatoria de Schrödinger, apareció la denominada "mecánica de las matrices", del físico alemán W. Heisenberg, en la elaboración del aparato matemático de la cual tomaron parte M. Born y P. Jordan.

W. Heisenberg enfocó el problema desde un ángulo algo distinto que Schrödinger. En el vértice colocó la cuestión de la correspondencia entre el movimiento intraatómico de los electrones y el espectro de radiación que emiten durante ese movimiento. La física clásica enseñaba que en el espectro de la radiación deben manifestarse directamente las particularidades del movimiento de los electrones. Pero las características que la física clásica imponía al movimiento de los electrones no aparecían en modo alguno

en el espectro de la radiación, bien estudiado en el experimento. Era un espectro muy distinto a lo que anunciaba la teoría clásica. Se daba, pues, una divergencia completa entre lo anunciado por la teoría clásica y lo que el experimento permitía observar de hecho.

Para poner en concordancia la teoría y la práctica, W. Heisenberg prescindió de la noción relativa al movimiento del electrón en el átomo según las leyes clásicas. Tomó la idea de la física clásica, del vínculo directo del movimiento del objeto investigado con su espectro, e identificó las frecuencias de las líneas espectrales por él observadas en el experimento y sus intensidades con las características correspondientes del propio movimiento intraatómico de los electrones.

Partiendo de las frecuencias y las intensidades de las líneas espectrales, tomándolas como elementos parciales, Heisenberg construyó los valores que caracterizan el estado de movimiento intraatómico de los electrones y los determinados por analogía con los valores clásicos por las coordenadas y los impulsos. Estas coordenadas y estos impulsos dejaban de ser números simples. Se trataba de sistemas complejos de numerosos valores, en los que figuraban las intensidades y las frecuencias de las líneas del espectro dispuestas en forma de esquemas cuadráticos. Dichos esquemas o tablas llevan en matemáticas el nombre de matrices. En la física eran valores nuevos, con propiedades específicas. La más importante de ellas es que, en el caso general, el producto de dichos valores depende del orden en que se hallan colocados los factores, o sea, que $A \cdot B \neq B \cdot A$. Esta propiedad se conoce con el nombre de no conmutación. Las coordenadas cuánticas (q) y los impulsos (p) poseen precisamente las propiedades de la no conmutación. W. Heisenberg propuso que $pq - qp = \frac{h}{2\pi i}$. Con ello era introducido en la teoría un elemento de singular importancia: el cuanto de acción. Es él el que diferencia los valores cuánticos de los clásicos. Suponiendo $h = 0$, tenemos que $pq = qp$, y los impulsos se convierten en clásicos.

El movimiento, desde el punto de vista físico, consiste en el cambio de aquellos valores con ayuda de cuyas características es definido el estado del objeto. Por consiguiente, el movimiento intraatómico cuántico se compone de cambios de las coordenadas cuánticas y de los impulsos.

¿Cómo debe ser la ley del movimiento de los objetos cuánticos? W. Heisenberg admitía como tal la ley del movimiento de la mecánica clásica expresada en las denominadas ecuaciones canónicas, pero sustituyendo en ellas las coordenadas y los impulsos clásicos por cordenadas e impulsos cuánticos, es decir, por matrices.

Así surgieron dos versiones, al parecer completamente distintas, de la teoría atómica, cada una de las cuales alcanzó al momento sensibles resultados positivos. Sin embargo, esta diferencia se refería de hecho, a la forma, y no a la esencia. Schrödinger no tardó en demostrar su completa equivalencia matemática y física. En la teoría de Schrödinger, a las matrices de Heisenberg coresponden determinados operadores, que satisfacen además la correlación permutativa, lo mismo que en la teoría de Heisenberg. A partir de entonces, la actual teoría del átomo empezó a desarrollarse como mecánica cuántica única, y sus elementos fundamen-

tales pasaron a ser el concepto de función ondulatoria, la ecuación de Schrödinger y las representaciones operativas de los valores físicos.

No obstante, la ecuación de Schrödinger expresaba la ley del movimiento de los microobjetos únicamente en los casos en que su velocidad es pequeña en comparación con la velocidad de la luz. En 1928, el físico inglés P. Dirac aplicó la ecuación fundamental cuántica al caso de grandes velocidades, creando así la mecánica cuántica relativista. Esta generalización condujo a nuevos resultados de trascendental importancia. Se dio base teórica a la conclusión que admite en el electrón una propiedad nueva relacionada con el espín del momento magnético. Se consiguió, con gran exactitud, contar las líneas espectrales del átomo y de las moléculas. Partiendo de la mecánica cuántica relativista, Dirac anunció de hecho la existencia de una partícula hasta entonces desconocida —el positrón— y señaló, por primera vez, la posibilidad de la transformación recíproca de las distintas partículas.

Actualmente, la mecánica cuántica es una teoría única acerca del movimiento de los microobjetos: moléculas, átomos, núcleos, protones, neutrones, electrones, positrones, etc. Ha vencido todas las dificultades y contradicciones que se levantaban en la teoría cuántica inicial de Bohr y que ésta no pudo salvar.

La mecánica cuántica encuentra aplicación en un campo extraordinariamente amplio de fenómenos físicos y químicos referentes a la estructura de la capa de los átomos, a los niveles energéticos de los átomos, a los espectros atómicos, a la dispersión y absorción de la luz por los átomos, a la interacción recíproca de los átomos y a su combinación. La mecánica cuántica ha sido aplicada con éxito al núcleo atómico. Ha sido la base para la teoría de la desintegración radiactiva alfa, ha permitido establecer leyes generales para las probabilidades de las reacciones nucleares, etc.

La mecánica cuántica ha aportado resultados extraordinariamente valiosos en la solución del problema de la estructura de las moléculas. Ha explicado el enlace químico homeopolar, en virtud del cual átomos iguales se unen en moléculas; ha revelado el mecanismo interno del enlace químico y ha permitido calcular teóricamente muchos valores que caracterizan las propiedades de las moléculas (sus dimensiones, frecuencia de las oscilaciones moleculares, energía de disociación, etc.). La aplicación de la mecánica cuántica al estudio de la estructura molecular y de los procesos elementales en las reacciones químicas ha dado origen a una nueva rama de la ciencia físico-química: la química cuántica. También ha aportado ideas nuevas la aplicación de la mecánica cuántica a los problemas de la biología.

El descubrimiento de la naturaleza contradictoria corpusculo-ondulatoria de todos los microobjetos y la creación, sobre su base, de la mecánica cuántica ha sido uno de los logros más importantes de la física de nuestros días.

La aparición y desarrollo de la mecánica cuántica planteaba grandes problemas filosóficos, en torno a los cuales se desenvolvió la pugna del materialismo y el idealismo, de la dialéctica y la metafísica. Uno de esos problemas era el de la correlación de las propiedades corpusculares y ondulatorias de los microobjetos. Dichas propiedades son completamente opues-

tas, se niegan recíprocamente. Su presencia simultánea en un mismo objeto parecía algo inadmisible a muchos científicos. Hubo diversos intentos para eliminar ese carácter contradictorio en la naturaleza de los microobjetos suprimiendo uno de los lados de la contradicción.

Schrödinger quiso eliminar la noción de corpúsculo, reduciendo los microobjetos a un conjunto de ondas. Imaginábase el microobjeto como un "paquete de ondas", es decir, como un conjunto muy numeroso de ondas de frecuencias muy próximas que, al ser aplicadas unas sobre otras, se anulan recíprocamente en todo el espacio, a excepción de una zona muy reducida, en la cual se refuerzan unas a otras. Así, el punto correspondiente al máximo del paquete de ondas se desplaza en el espacio precisamente con la velocidad y por el camino por el que se movería, en estas condiciones, la partícula correspondiente. De este modo se producía la impresión de que los corpúsculos eran un concepto superfluo en la característica del microobjeto: este último se presentaba como una formación puramente ondulatoria.

Sin embargo, la hipótesis de Schrödinger se mantuvo en pie por muy poco tiempo. Los cálculos teóricos indicaban que los paquetes de ondas no eran estables: cambiaban de forma y de dimensiones y parecía como si se "difuminaran". La velocidad de difuminación dependía de la masa de las partículas: cuanto menor era esta masa, tanto menor era el tiempo para que las dimensiones del paquete aumentasen. Por ejemplo, el paquete correspondiente al electrón, de hecho debía extenderse momentáneamente, siendo así que, en la realidad, el electrón posee una estabilidad extraordinaria. De este modo, el intento de presentar los microobjetos como formaciones puramente ondulatorias se vino abajo.

Tampoco tuvieron éxito los intentos de interpretar la naturaleza de los microobjetos como algo puramente corpuscular, reduciendo las ondas a formaciones integradas por partículas. Todo esto era muestra de la incapacidad de enfocar acertadamente el estudio de la correlación de las propiedades ondulatorias y corpusculares de los microobjetos. Se llegó a una situación en la que los físicos, medio en broma medio en serio, decían que los microobjetos deben ser considerados, los lunes, miércoles y viernes como partículas, y los martes, jueves y sábados como ondas. Esta paradoja expresaba, de hecho, la renuncia a las aspiraciones equivocadas a excluir una o la otra parte de la contradicción inherente a la naturaleza del microobjeto, aunque fueran concebidas como aisladas y con existencia independiente.

N. Bohr reafirmó esta negativa al anunciar su "principio de complementariedad". Según dicho principio, la aplicación de conceptos que se excluyen recíprocamente para caracterizar los microobjetos es una necesidad insoslayable. Pero los conceptos que se excluyen recíprocamente, según Bohr, no pueden ser considerados como contradictorios, puesto que deben ser aplicados al microobjeto, que se encuentra en unas condiciones que son incompatibles entre sí. Bajo unas condiciones resulta aplicable uno de los conceptos que se excluyen recíprocamente; bajo otras condiciones, lo es el otro. De ahí que para conocer la naturaleza del microobjeto en todas las condiciones es necesario "complementar" una representación con la otra, que exteriormente coexiste con la primera.

Las propiedades "complementarias" con que deberá tratar el observador en un momento dado dependen, en opinión de Bohr, del tipo del aparato experimental empleado en el experimento. Todos los aparatos los dividió en dos tipos distintos: de coordinación y de impulso. Entre los primeros incluía aquellos que se emplean para determinar las características espacio-temporales; entre los segundos, los que se emplean para la medición de las características de impulso-energía. El empleo de instalaciones de un tipo excluye el empleo de instalaciones del otro tipo. De ahí que el microobjeto sea caracterizado ya por el concepto de ondas, ya por el de corpúsculos. La información que sobre el microobjeto proporcionan los experimentos de un tipo no puede ser unificada orgánicamente con la información objetiva de los experimentos del otro tipo. Deben complementarse simplemente como algo yuxtapuesto, que existe exteriormente.

Un elemento importante del principio de complementariedad es también la proposición de Bohr de que "por mucho que los fenómenos rebasen el marco de la interpretación física clásica, la descripción de todos los hechos debe ser expresada con ayuda de los conceptos clásicos".[14] En otras palabras, se afirma que el conocimiento de los microobjetos debe transcurrir siempre en el ámbito de conceptos no adecuados a ellos. Ampliando las ideas de Bohr, Heisenberg afirmó que "nuestro lenguaje es inapropiado para describir los procesos atómicos",[15] aunque, a pesar de ello, nos vemos obligados a emplearlo.

Así, pues, lo positivo del principio de complementariedad consistía en la afirmación de que es necesario el empleo de conceptos que se excluyen recíprocamente para caracterizar la naturaleza de los microobjetos y de su movimiento. Pero adolecía de un gravísimo defecto metodológico, al separar estos conceptos que se excluyen recíprocamente, aislando las propiedades contradictorias de los microobjetos y renunciando a su síntesis orgánica, a reconocer su unidad interna. En esencia, este principio era expresión de las aspiraciones a comprender la naturaleza internamente contradictoria, dialéctica, de los microobjetos desde un ángulo de mira unilateral y metafísico.

La limitación orgánica del principio de complementariedad se reveló también en la interpretación del carácter de los conceptos científicos utilizados en la investigación de los microobjetos. Este principio, en esencia, niega la necesidad del desarrollo de los conceptos científicos en la descripción de los hechos a medida que el conocimiento penetra en la entraña de la materia. Afirma la inevitable limitación de esa descripción utilizando unos mismos conceptos clásicos al margen de la profundidad alcanzada por la ciencia en la esencia de los fenómenos materiales y al margen de cuanto estos fenómenos puedan rebasar los límites de los conceptos no adecuados. Al proclamar la no adecuación de los conceptos físicos al mundo de los microprocesos como rasgo sustancial de la teoría física,

[14] N. Bohr, *Discusiones con Einstein sobre los problemas teórico-cognoscitivos en la física atómica.* En *Problemas filosóficos de la física contemporánea,* Moscú, 1959, pág. 187.

[15] W. Heisenberg, *Principios físicos de la teoría de los cuantos,* Leningrado-Moscú, 1932, pág. 14.

quedaba expedito el camino al agnoticismo, se contribuía a robustecer las posiciones de éste.

Con el tiempo, los idealistas "físicos" empezaron a dar al principio de complementariedad un carácter puramente positivista y a manejarlo en sus intentos de refutar la solución materialista dada al problema de la relación entre el sujeto y el objeto, de prescindir del principio de causalidad y de la objetividad de las formas del ser en el espacio y en el tiempo.

No obstante, la concepción de complementariedad, que en un comienzo había gozado de gran predicamento entre los físicos, empezó a tropezar con recelos y reparos cada vez mayores. La interpretación que el principio de complementariedad daba a la correlación de las propiedades contradictorias —corpusculares y ondulatorias— de los microobjetos dejaba de satisfacer a muchos científicos. Se llegaba a la convicción de que las propiedades contradictorias debían ser entendidas no como existentes exteriormente, como yuxtapuestas y separadas entre sí, sino en su unidad dialéctica, penetrando profundamente una en otra y relacionadas con nexos irrompibles. Este es el punto de vista que, apoyándose en las ideas del materialismo dialéctico, defienden muchos filósofos y físicos soviéticos.

El físico soviético S. I. Vavílov realizó en 1939 excelentes experimentos que demostraban la intervención orgánica, la fusión y unidad de las propiedades contradictorias —corpusculares y ondulatorias— de los microobjetos. Aunque se referían a un haz luminoso, sus resultados tienen significación general. Acudió a la interferencia —fenómeno típicamente ondulatorio—, en unas condiciones en las que, según la idea de complementariedad, debían manifestarse únicamente las propiedades ondulatorias de la luz. Disminuyendo la intensidad del haz luminoso hasta el mínimo, Vavílov observó el cuadro de difracción que entonces surgía: un conjunto de franjas claras y oscuras alternas. Este cuadro, con una pequeña intensidad de la luz, adquiría rasgos completamente nuevos: la intensidad de las franjas claras cambiaba sin cesar y desordenadamente (fluctuaba). Las fluctuaciones eran prueba indiscutible de la presencia en la luz de propiedades corpusculares cuánticas, mientras que la existencia misma de franjas claras y oscuras, observadas en el experimento, decía que la luz posee también, al mismo tiempo, propiedades ondulatorias. El criterio anterior de que en la difracción el físico tiene que ver únicamente con propiedades ondulatorias de la luz, se debía a que, en las condiciones ordinarias, las fluctuaciones de intensidad quedan disimuladas por la acción de una cantidad muy grande de fotones.

Resumiendo los datos de sus experimentos sobre la interferencia de haces luminosos de intensidad mínima, Vavílov indicó que en ellos se daba "un cuadro de unidad de contrarios, de ondas regulares y de corpúsculos desordenados, *en un acto único*",[16] que "la naturaleza despliega ante nuestra vista en el cuadro interferencial la lucha y síntesis dialécticas de sus partes contrarias...".[17] Y eso cuando la concepción de la complementariedad negaba esta unidad y esta síntesis.

Así, pues, la interpretación dialéctica de la intersección de las propie-

[16] S. I. Vavílov, *Obras*, t. III, Moscú, 1956, pág. 19 (el subrayado es nuestro, *Redacción.)*

[17] Ibídem, pág. 20.

dades contradictorias internas, presentes en los microobjetos, alcanzó una victoria completa. Quedaba demostrado que es imposible prescindir de ninguno de los aspectos opuestos del microobjeto o reducir uno de ellos al otro. Quedaba establecido que no podemos representarnos los lados opuestos como exteriormente coexistentes y capaces de ser separados el uno del otro. Quedaba científicamente demostrado que los lados contrarios de los microobjetos se presentaban en su unidad dialéctica.

También se sometió a crítica detallada la idea de que la mecánica cuántica se ve obligada a limitarse, en la investigación de los microprocesos, a conceptos clásicos no adecuados. Los estudios de diversos científicos, entre ellos soviéticos, demostraron que, en realidad, la mecánica cuántica rebasa con mucho en la característica de los microobjetos los límites conceptuales de la mecánica clásica. La mecánica cuántica introduce conceptos físicos cualitativamente peculiares que —si bien a menudo poseen las mismas denominaciones que los valores físicos de la mecánica clásica— se distinguen de ellos por su esencia. Por ejemplo, valores como los de coordenada e impulso, en la mecánica cuántica no se presentan en forma de números simples, sino de operadores. No poseen la propiedad conmutativa, como los valores análogos de la mecánica clásica. Entre ellos existen vínculos desconocidos para la mecánica clásica, expresados, por ejemplo, en la denominada relación de incertidumbre.

Todo ello es prueba de que la mecánica cuántica está muy lejos de recluirse en el marco de los conceptos clásicos, sino que forma otros nuevos, que son el reflejo adecuado de la esencia de los procesos de que la mecánica cuántica trata. Ha quedado, pues, destruida la noción apriorística y agnóstica en esencia de la supuesta falta de adecuación de los conceptos científicos y de los microobjetos.

Los intentos de utilizar la mecánica cuántica para argumentar la separación de los conceptos científicos de la realidad objetiva, para negar la teoría materialista del reflejo, son refutados por todo el contenido real de tal mecánica. Esta maneja no sólo conceptos que guardan analogía con los conceptos de la mecánica clásica —a la vez que se distinguen decididamente de ellos por su carácter—, sino que forma conceptos nuevos que no presentan analogía alguna con los clásicos. Entre ellos tenemos, en primer término, la función ondulatoria y el espín. En el nivel siguiente de conocimiento del micromundo —en la física actual de las partículas "elementales"— tales conceptos aumentan en número. Ello es una prueba de la capacidad sin límites del conocimiento científico para elaborar conceptos que son un reflejo adecuado de cualquier esencia de los fenómenos de la naturaleza, por muy profunda que sea.

Las tendencias agnósticas cobraron particular vigor cuando Heisenberg descubrió, en 1927, la denominada relación de incertidumbre. Según esta relación, el producto de la indeterminación de la coordenada Δq por la indeterminación del impulso Δp del microobjeto nunca puede ser menor que el cuanto de acción h, que tiene como valor final $\Delta q \cdot \Delta p \geqslant h$. De aquí se desprende, en particular, que si la indeterminación de la coordenada Δq es igual a cero, la indeterminación del impulso será igual a infinito, y viceversa.

La relación de incertidumbre tiene para los idealistas "físicos" el sen-

tido siguiente: las indeterminaciones que integran esta relación son imprecisiones de medición. Cuanto mayor es la exactitud con que conocemos un valor, menor será la exactitud con que conocemos el otro. Si la coordenada del microobjeto es conocida con precisión absoluta, su impulso será totalmente desconocido. Por consiguiente, la relación de incertidumbre establece los límites de precisión de las mediciones, los límites de exactitud del conocimiento, unos límites que resulta absolutamente imposible rebasar.

Los filósofos y físicos marxistas sometieron a profundo estudio el contenido de la relación de incertidumbre, haciendo ver la manera incorrecta como era interpretada por algunos investigadores y revelando su sentido real. La interpretación incorrecta de dicha relación como un límite del conocimiento descansa, de hecho, en la idea de que el microobjeto, en cada momento dado, tiene una coordenada y un impulso clásicos estrictamente determinados, y esta relación impone una prohibición insalvable a la posibilidad de su medición simultánea. En otras palabras, se acepta que el microobjeto posee ciertas propiedades —coordenada e impulso estrictamente determinados y simultáneos en el tiempo—, pero que no podemos conocerlas.

En realidad, el microobjeto no es el punto material de la mecánica clásica. Así lo demuestra la difracción de los microobjetos, la presencia en ellos de propiedades corpusculares y ondulatorias. El análisis de la unidad de estas propiedades nos dice que ningún objeto que las posea puede poseer, simultáneamente, coordenada e impulso determinados con perfecta exactitud.

Por consiguiente, no se trata en absoluto de que *nos es imposible* medir, conocer lo que en el microobjeto hay, sino de que el microobjeto, por su naturaleza misma, *carece* de coordenada e impulso determinados con exactitud total.

Así, pues, la relación de incertidumbre no es la frontera que pone límite al conocimiento, sino prueba y expresión de un conocimiento más profundo, que refleja nuevas propiedades del microobjeto. La relación de incertidumbre es una ley de la naturaleza que establece el vínculo objetivo de la coordenada y el impulso cuánticos inherentes a los microobjetos. El descubrimiento de esta ley es otro éxito brillante del conocimiento, que no conoce frontera alguna en su desarrollo. El hecho de que la aplicación de la relación de incertidumbre al estudio del núcleo atómico, por ejemplo, haya permitido revelar algunas propiedades muy importantes de éste, prueba de manera convincente que esta relación expresa propiedades objetivas de los microobjetos.

La interpretación incorrecta de la relación de incertidumbre como límite de exactitud en la medición simultánea de la coordenada y el impulso de los microobjetos dio pie para la crítica idealista del principio de causalidad, para proclamar el indeterminismo que existe supuestamente en los microprocesos.

En el mismo trabajo en que Heisenberg formulaba por primera vez la relación de incertidumbre, el autor llegaba a la conclusión de que "la mecánica cuántica ha establecido, positivamente, la inconsistencia de la ley

de la causalidad".[18] Esta afirmación fue recogida por los filósofos idealistas y por muchos físicos de distintos países, que la hicieron suya. La base en que se apoyaban para renunciar al principio de la causalidad era la siguiente. Se admitía que la causalidad rige allí donde nosotros, al conocer el estado inicial del sistema físico y las fuerzas que obran sobre él, podemos predecir con exactitud el estado de ese sistema en cualquier momento posterior. En la mecánica clásica, el estado de un punto material viene determinado por el conocimiento simultáneo de su coordenada y su impulso. Pero la relación de incertidumbre, como señalaba Heisenberg, nos hacía imposible conocer simultáneamente con exactitud el impulso y la coordenada del microobjeto. Por consiguiente, nos es imposible predecir exactamente su estado futuro. Quiere decirse que en la esfera de los microobjetos el principio de la causalidad no tiene vigencia.

Los idealistas "físicos" declararon que la conclusión del "fracaso" del principio de la causalidad había quedado demostrado por la mecánica cuántica, afirmando que esto era uno de los más importantes resultados a que había llegado la ciencia de nuestros días. No tardaron en aparecer las tesis abiertamente fideístas. Así, A. S. Eddington manifestó: "Acaso se pueda decir, a modo de conclusión de la ciencia moderna, que a partir de 1927 la religión se ha hecho aceptable para la sana mente científica",[19] refiriéndose al momento en que fue descubierta la relación de incertidumbre.

No obstante, los intentos de los indeterministas y fideístas de aferrarse a la relación de incertidumbre para justificar concepciones anticientíficas, resultaron desprovistos de toda consistencia. Contra ellos se alzaron físicos tan eminentes como P. Langevin, M. Planck, A. Einstein y M. von Laue. En esta lucha contra el idealismo y el fideísmo significaron una gran aportación los trabajos de S. I. Vavílov, D. I. Blójintsev, K. V. Nikolski, V. A. Fok, A. D. Alexándrov, M. E. Omeliánovski, S. G. Suvórov y otros investigadores soviéticos. A la crítica del indeterminismo se incorporaron decididamente Louis de Broglie y J. P. Vigier (Francia), John Bernal y Dana Böhm (Inglaterra), S. Sakata (Japón) y otros científicos progresistas.

En su intento de tomar la relación de incertidumbre como base para demostrar que la causalidad falla en la esfera de los microfenómenos, los idealistas "físicos" han incurrido en crasos errores.

En primer lugar, no hay razón alguna para confundir la posibilidad de predicción con el principio mismo de causalidad. Ciertamente, el conocimiento de los vínculos causales permite predecir la marcha de los fenómenos, pero la posibilidad de hacerlo no es causalidad. La causalidad es objetiva y actúa en la naturaleza con independencia completa de si podemos o no podemos predecir la marcha de los procesos. El hecho de que no nos hallemos en condiciones de hacerlo, no puede ser motivo para que renunciemos al principio de causalidad.

En segundo lugar, los razonamientos de los idealistas "físicos" se apoyan en la hipótesis errónea de que los microobjetos se caracterizan por

[18] Cita tomada de E. V. Shpolski, *Física atómica*, t. I, pág. 438.
[19] Cita tomada de P. Langevin, *Obras escogidas*, Moscú, 1949, pág. 359.

los mismos valores que los puntos materiales en la mecánica clásica, que poseen coordenada e impulso de valores simultáneos estrictamente determinados. En otras palabras, se supone que en la esfera de los fenómenos cuánticos la causalidad actúa en la misma forma que en la mecánica clásica. Entre tanto, esto se contradice con los hechos, puesto que el estado del microobjeto no viene determinado por el valor exacto simultáneo del impulso y la coordenada. Aquí, los físicos se encuentran con una forma nueva de nexos causales de los fenómenos de la naturaleza, y esta forma halla expresión en ecuaciones tales como la de Schödinger y la de Dirac.

En la mecánica cuántica el estado del microobjeto se caracteriza por la función ondulatoria, y el cambio de ésta encuentra su determinación equivalente en la ecuación de Schödinger. De este modo, también en la mecánica cuántica el estado del microobjeto es determinado de manera equivalente por el estado inicial y por la ley del movimiento, que tiene presente las condiciones externas en que transcurre el movimiento del microobjeto. No puede ni hablarse de la menor violación del principio de causalidad.

En su crítica de las concepciones indeterministas, Langevin indicaba: "Lo que en el momento presente se entiende por crisis del determinismo es, en realidad, la crisis del mecanicismo, que nosotros tratamos de adaptar para la comprensión de nuevos fenómenos. Nos convencemos de que las representaciones y los conceptos de que nos valemos en el mundo macroscópico —creados para este mundo y utilizados con éxito a lo largo de tantas generaciones—, al ser trasladados a la esfera de las magnitudes microscópicas resultan inaplicables."[20]

La conclusión de que el principio de causalidad pierde su vigencia en la mecánica de los cuantos se desprendía, primero, de la errónea premisa de que el microobjeto debe subordinarse a los vínculos causales con la misma exactitud con que se subordinan las partículas de la mecánica clásica; segundo, de una noción subjetivista, y por tanto equivocada, de la causalidad, que era identificada con la posibilidad de que el sujeto estuviese en condiciones de predecir el curso de los fenómenos. En otras palabras, el idealismo "físico" impone a la mecánica una interpretación no adecuada de la causalidad y luego hace como si esta interpretación fuera extraída de la mecánica cuántica. Sus propias convicciones las presenta como datos de la ciencia moderna. Así lo hacía ver Langevin: "Quienes tratan de presentar la evolución de nuestro conocimiento del determinismo como la bancarrota de la causalidad se remiten sin razón a los últimos avances de la ciencia contemporánea. Sus ideas están tomadas de un lugar que no viene a cuento en absoluto, proceden de la vieja filosofía, hostil al conocimiento científico, que ellos quieren introducir de nuevo en la ciencia. Y cuando uno u otro filósofo idealista se remite a un físico idealista, se limita a recuperar nociones que éste le había prestado en tiempos."[21]

Langevin calificó certeramente de "corrupción intelectual" los ataques contra el principio de causalidad, que socavan los cimientos de la ciencia.

Así, pues, el desarrollo de la mecánica cuántica reveló a los investiga-

[20] P. Langevin, *Obras escogidas*, pág. 361.
[21] Ibídem; pág. 398.

dores formas cualitativamente nuevas de vínculos causales en la naturaleza. Los científicos avanzados han demostrado el craso error en que se incurría al querer refutar el principio de causalidad, oponiéndole la relación de incertidumbre. Ha quedado establecido que esta relación, lejos de enfrentarse al principio de causalidad, sirve ella misma de base para la búsqueda de formas de la causalidad nuevas, más complejas y profundas.

Una serie de importantes cuestiones filosóficas se plantearon con respecto a la búsqueda de interpretación física de la función ondulatoria mediante la cual es determinado en la mecánica cuántica el estado del microobjeto. Después de diferentes intentos de establecer el sentido de la función ondulatoria fue aceptada su interpretación estadística, propuesta por el físico alemán Max Born. De conformidad con ella, el cuadrado de la función ondulatoria proporciona la densidad de probabilidades de que el microobjeto se encuentra, en un momento concreto, en una determinada región del espacio. Por consiguiente, la ecuación fundamental de la mecánica cuántica, que expresa la ley del movimiento de los microobjetos, determina de hecho el cambio de probabilidades de las apariciones del microobjeto en el espacio y en el tiempo. Gracias a ello, los procesos de la mecánica cuántica adquieren un carácter esencialmente estadístico. Ciertos físicos, que no habían comprendido la intervinculación dialéctica de azar y necesidad, tomaron el azar efectivo presente en la marcha de los microprocesos estudiados por la mecánica cuántica como una violación del principio de causalidad. Llegaron a proclamar, incluso, que los microobjetos "poseen libre albedrío".

La concepción incorrecta, subjetivista, de la probabilidad, muy extendida fuera de la U.R.S.S., como "medida de nuestra ignorancia" (o de nuestro conocimiento), trajo la aparición de la idea errónea de la función ondulatoria como "ondas de conocimiento", como "anotación de nuestros informes" relativos al estado del microobjeto.

Tomando así las cosas, los idealistas "físicos" afirmaban que la mecánica cuántica demostraba "la primacía del espíritu sobre la materia". El físico inglés Jeans, por ejemplo, razonaba así: el comportamiento del microobjeto es determinado por la función ondulatoria, y ésta es una "onda de conocimiento", o sea, una "formación espiritual"; por consiguiente, lo primario es el espíritu, y lo subordinado, lo secundario, es la materia.

Los físicos y filósofos materialistas rechazaron la concepción subjetivista de la función ondulatoria, argumentando su punto de vista, según el cual la probabilidad del fenómeno físico no es "medida de nuestra ignorancia" (o de nuestro saber), sino una característica objetiva cualitativamente peculiar que expresa la medida de las posibilidades potenciales de realización de ese fenómeno en las condiciones dadas. La probabilidad no es menos objetiva que las otras propiedades de los objetos materiales, y no tiene nada que ver en obsoluto con nuestro conocimiento o desconocimiento de ella. La probabilidad, por ejemplo, de que salga una cara u otra al lanzar una moneda al aire es de $\frac{1}{2}$; la probabilidad de que salga una de las caras de un cubo homogéneo es de $\frac{1}{6}$. Es evidente que carece de sentido decir que eso es debido a que nuestro "conocimiento" en el caso del cubo es tres veces menor que en el caso de la moneda. Nuestro

conocimiento de ambos cuerpos es exactamente el mismo, y no tiene nada que ver con la marcha del proceso.

Así, pues, el carácter estadístico, de probabilidad, de la función ondulatoria no puede ser base para la interpretación subjetivista de esta importantísima característica de la mecánica cuántica de los microobjetos.

En la función ondulatoria toma cuerpo la unidad dialéctica de la necesidad y del azar o casualidad como aspectos contrarios del movimiento de los microobjetos. La primera de ellas radica en el nexo equivalente de los valores de esta función con las condiciones exteriores en diferentes momentos; la segunda, en la presencia de un gran número de posibilidades para la manifestación de las propiedades de los microobjetos, posibilidades determinadas por los elementos correspondientes de esta función (por los miembros de su desintegración en la serie de Fourier). Las leyes de la mecánica cuántica son de carácter estadístico. Pero esto no se contradice en absoluto con el principio de causalidad; aquí, como en todos los casos, el azar es una forma de manifestación de la necesidad.

Algunos científicos, que consideraban las leyes estadísticas como "leyes de segunda", como "leyes no auténticas" de la naturaleza, querían ver en el carácter estadístico de la mecánica cuántica un defecto de principio, y trataban de eludir, de una manera o de otra, esta particularidad de la característica mecánico-cuántica de los microobjetos. No obstante, las numerosas controversias han demostrado que esto es imposible. El carácter probabilístico de la mecánica cuántica es un rasgo inalienable de ésta.

La mecánica cuántica, por su naturaleza, es estadística. Sin embargo, tanto desde el punto de vista físico como del filosófico carece de consistencia la aspiración de ciertos físicos a considerar la probabilidad como algo "absolutamente primario" que ni siquiera se presta al análisis, que no tiene base en ningún otro rasgo más profundo de la vida material, donde rigen leyes de carácter no estadístico. Esta conversión en absoluto del carácter estadístico de la mecánica cuántica y los intentos de diversos físicos de concebir el carácter probable de sus leyes como una negación del determinismo, provocaron la réplica decidida de Einstein y otros científicos. Ahora bien, en su defensa del principio de causalidad, al colocar las leyes dinámicas al mismo nivel que las estadísticas, Einstein ocupó una posición no del todo correcta, tratando de demostrar que la mecánica cuántica "es incompleta", es decir, que no describe algunos rasgos de la realidad objetiva que, de hecho, ella misma admite. En otras palabras, trataba de revelar la contradicción lógica de la mecánica cuántica. Bohr, que entró en controversia con Einstein, señaló que la mecánica cuántica no adolece de este defecto, que en la esfera de la realidad que estudia no hay elementos que no sean reflejados por ella, que, de este modo, no es lógicamente contradictoria. Esta discusión entre Einstein y Bohr, que se prolongó durante varios años, atrajo la atención hacia las bases de principio de la mecánica cuántica y contribuyó a esclarecer de manera más profunda sus conceptos cardinales.

La mecánica cuántica, que estudia un tipo cualitativamente peculiar de objetos materiales, analiza un género específico de su movimiento material. Este nuevo género de movimientos se caracteriza, en particular, por la ausencia de una trayectoria semejante a la trayectoria del punto mate-

rial. Las peculiaridades del movimiento mecánico-cuántico dieron pie a los idealistas "físicos" para manifestar que, por cuanto los microobjetos carecen de trayectoria mecánica, no existen en el espacio ni en el tiempo. Según ellos, los microobjetos parece como si "surgiesen" en los momentos en que son observados. Esto les llevaba a la conclusión de que el microobjeto no existe sin sujeto, de que es creado ("preparado") por el sujeto.

Los físicos y filósofos materialistas echaron por tierra estas falsas conclusiones que se extraían de la mecánica cuántica en favor de la solución idealista del problema fundamental de la filosofía. Hicieron ver que no toda forma del movimiento, ni mucho menos, se caracteriza por la presencia de la trayectoria. Por ejemplo, el concepto de trayectoria es imposible de todo punto aplicarlo a las formas más complejas del movimiento de la materia, sin que esta circunstancia pueda hacer dudar de la existencia del objeto material en el espacio y en el tiempo.

Una de las mejores conquistas de la mecánica cuántica fue que estableció un íntimo vínculo dialéctico entre las propiedades de los microobjetos y las condiciones que les rodean. Con especial claridad puso de relieve el carácter erróneo del enfoque abstracto en el estudio de los objetos materiales, que no tiene presente sus nexos con el medio ambiente y se empeña en tomarlos "en sí", como formaciones totalmente aisladas y que no dependen de nada. Los datos de la mecánica cuántica dicen que las propiedades del microobjeto vienen determinadas por los vínculos materiales de éste con otros objetos. En un sistema de nexos puede manifestar unas propiedades que no revelaría en condiciones distintas. En particular, los distintos tipos de aparatos físicos conducen a los microobjetos a estados completamente diferentes, por ejemplo, al denominado estado de coordenada (cuando el microobjeto posee una coordenada definida y carece de impluso definido) y al "estado de impulso" (cuando posee un impulso exactamente definido y carece de coordenada definida).

Cuando de lo que se trata es del estudio de los microobjetos, no es posible prescindir de sus nexos con los aparatos. Sin embargo, los positivistas deforman por completo la tesis de los vínculos de los microobjetos con las condiciones del medio, presentando en forma adulterada su relación con los apartos. La proposición de que ningún microobjeto puede ser tomado al margen de las condiciones exteriores, la convirtieron en esta afirmación: el microobjeto no existe en absoluto fuera del aparato. Así llegaban a un peculiar "idealismo de los aparatos", como una de las manifestaciones del idealismo "físico" de nuestros días. Entre tanto, los aparatos son necesarios únicamente para *conocer* los microobjetos, y la existencia de estos últimos no guarda, en principio, relación alguna con la presencia de aparatos.

De todo lo dicho se desprende que la mecánica cuántica proporciona un material muy valioso, que revela aspectos de la dialéctica de la naturaleza, Ha demostrado la contradicción objetiva interna de los microobjetos, la unidad de la discreción y la continuidad, el carácter corpuscular y ondulatorio de sus propiedades y movimientos, la peculiaridad cualitativa de las leyes de los microprocesos, en los que necesidad y azar se entrelazan orgánicamente. Ha descubierto formas nuevas y más profundas de relación de los objetos materiales con las condiciones en que éstos existen.

La investigación de estos nuevos rasgos de la dialéctica de la naturaleza ha transcurrido en una reñida pugna del materialismo y el idealismo. El resultado general ha sido la victoria del materialismo en todos los problemás radicales de la mecánica cuántica y el abandono del idealismo por físicos eminentes que antes ocupaban posiciones positivistas en esta esfera del saber. En el mundo científico produjo particular impresión el rompimiento definitivo con el positivismo, en 1935, del destacado físico francés Louis De Broglie, cuando éste hizo la crítica del indeterminismo en la mecánica cuántica. Al mismo tiempo, adoptaron la defensa activa de las posiciones materialistas en la teoría de los microprocesos otros investigadores más jóvenes, como eran David Böhm y Jean Vigier. El físico japonés S. Sakata publicó varios trabajos sobre problemas filosóficos de la teoría de los cuantos, escritos dentro de las posiciones del materialismo, en los que subraya el importante papel de las ideas del materialismo dialéctico para el desarrollo de la teoría física de nuestros días.

El notable físico alemán Max Born —a quien corresponde el mérito de haber elaborado la interpretación estadística de la función ondulatoria en la mecánica cuántica—, en estos últimos años ha insistido repetidamente en la crítica del positivismo. En sus trabajos defiende los principios fundamentales de la concepción materialista del mundo dentro de la física, insistiendo en el reconocimiento de la realidad objetiva de los microfenómenos. A pesar de algunas imprecisiones terminológicas, se manifiesta con toda claridad e insistencia contra la negación de la causalidad en la mecánica cuántica. La posibilidad misma de la existencia de la ciencia la relaciona al reconocimiento del nexo causal de los fenómenos: "A menudo se encuentra la afirmación de que la física moderna ha perdido la causalidad. Esto carece por completo de fundamento. Es cierto, sí, que la física moderna ha eliminado o modificado muchas ideas tradicionales, pero dejaría de ser ciencia si dejase de buscar las causas de los fenómenos." [22] Al debatir en la prensa, a la par con algunos científicos soviéticos, algunos problemas filosóficos de la física actual, Born mostró interés por el materialismo dialéctico y, en esencia, se mostró conforme con una serie de sus tesis más importantes. W. Heisenberg y otros físicos empezaron a separarse del positivismo.

Todo ello es prueba de los nuevos éxitos alcanzados por las concepciones materialistas en la mecánica cuántica y de la derrota del idealismo subjetivo en sus vanos intentos de dar una interpretación filosófica a las proposiciones fundamentales de esta teoría.

Problemas filosóficos de la física nuclear.—El núcleo atómico, una de las partes estructurales del átomo, constituye un objeto material dotado de particularidades cualitativas y de unas leyes internas propias y características de movimiento. El paso de la física del estudio de la cubierta electrónica del átomo al estudio del núcleo atómico representa una mayor penetración en el conocimiento de la estructura de la mayoría.

La investigación de la estructura del núcleo atómico condujo a resultados de capital importancia no sólo en el plano teórico, sino también

[22] M. Born, *Natural Philosophy of Cause and Chance*, Oxford, 1949, págs. 3-4.

desde el punto de vista práctico. Al mismo tiempo, planteaba una serie de trascendentales problemas filosóficos.

El comienzo del estudio del núcleo atómico se remonta al período en que por primera vez fue descubierto el fenómeno de la radiactividad, si bien es cierto que la noción de núcleo atómico no existía siquiera en aquel entonces. La física nuclear propiamente dicha nació cuando E. Rutherford descubrió el núcleo atómico (1911), y, particularmente, al ser conseguida por él la primera transformación artificial de los elementos (1919), convirtiendo los átomos de un elemento no radiactivo (nitrógeno), sometidos al bombardeo de partículas alfa, en átomos de otro elemento (oxígeno). En los procesos de la radiactividad natural, los físicos trataban con elementos radiactivos en los que el proceso de transformación en otros elementos se desenvolvía por sí mismo, sin hallarse sometido a la voluntad del investigador; ahora, en cambio, se revelaba que semejantes transformaciones podían tener lugar en el caso de elementos no radiactivos. Lo más importante era que la transformación de los elementos químicos empezaba a realizarse por voluntad del hombre.

Nuevas investigaciones condujeron al descubrimiento en 1932 por Chadwick, discípulo de Rutherford, de una nueva partícula de la materia, el neutrón, la posibilidad de cuya existencia había sido anunciada ya por este último en 1921. El descubrimiento del neutrón daba un nuevo planteamiento al problema de las unidades estructurales del núcleo. Ya del hecho de que el número de cargas elementales no coincide con el número de masa, es decir, con el peso atómico (redondeado hasta un número entero) se desprendía la conclusión de que el núcleo atómico no podía estar integrado por protones únicamente. En un principio se supuso que los núcleos contenían, además de los protones, electrones. Sin embargo, el análisis teórico acabó por demostrar que los electrones no podían formar parte del núcleo atómico. Entonces, el físico soviético D. D. Ivanenko enunció la hipótesis de que los núcleos atómicos de todos los elementos químicos se componen de protones y neutrones. Esta hipótesis no tardó en ser generalmente aceptada. La estructura protónico-neutrónica de los núcleos atómicos se convirtió en un hecho firmemente establecido.

De ahí a poco, en 1934, se hicieron otros dos importantes descubrimientos. Primero, el físico norteamericano C. Anderson descubrió el positrón, partícula de la materia semejante al electrón, pero dotado de carga positiva; segundo, los físicos franceses Irene y Frédéric Joliot-Curie descubrieron la radiactividad artificial. En sus experimentos, los átomos de aluminio, sometidos a la acción de rayos alfa, se convertían en átomos del isótopo radiactivo del fósforo, la desintegración de los cuales iba acompañada de la emisión de positrones y su transformación en un isótopo estable del silicio. Las investigaciones de los esposos Curie demostraron también que, bajo la acción de los rayos alfa, de los átomos de boro surgen átomos del isótopo radiactivo del nitrógeno, que emite positrones.

En los años siguientes, para la formación de isótopos radiactivos artificiales fueron empleadas otras partículas distintas, a las que en los aceleradores se infundían velocidades suficientemente grandes.

Actualmente es un hecho establecido que todos los elementos del

sistema periódico pueden ser transformados en isótopos radiactivos artificiales. Han sido descubiertos nuevos tipos de radiactividad. De este modo, el hombre puede, a su arbitrio, someter a transformación artificial todos los elementos del sistema de Mendeléiev, y crear átomos y tipos de transformación de los mismos como en las condiciones naturales no existen. Por vía artificial se ha conseguido la síntesis de una serie de elementos transuránicos, hasta el 104 inclusive.

Era una victoria enorme de la ciencia, que confirmaba brillantemente las posibilidades ilimitadas del conocimiento y de la transformación de la naturaleza.

El físico soviético I. V. Kurchátov, al investigar los cuerpos dotados de radiactividad artificial, descubrió un notable fenómeno: la denominada isomería de los núcleos atómicos de dichos cuerpos. La isomería de los núcleos atómicos consiste en la presencia de propiedades físicas diferentes en núcleos de igual carga y número másico, es decir, que constan de igual número de protones y de neutrones. Esto demuestra que los núcleos atómicos pueden diferenciarse sustancialmente por su estructura interna. El hecho de la diferencia de las propiedades físicas en núcleos de composición igual confirmaba la profunda idea dialéctica de los íntimos nexos existentes entre las propiedades de los objetos materiales y su estructura interna.

Gracias a la isomería nuclear, que iniciaba el estudio de la estructura interna de los núcleos atómicos, fueron descubiertos nuevos tipos de transformación recíproca de los núcleos. De este modo eran conocidas nuevas clases del movimiento material.

En 1939 se iniciaba una nueva etapa en la investigación de los procesos nucleares. Los físicos alemanes O. Hahn y F. Strasmann descubrían la fisión de los núcleos atómicos en dos fragmentos: el fenómeno era provocado por la acción de neutrones y se veía acompañado por la emisión de grandes cantidades de energía. Los físicos soviéticos G. N. Flérov y K. A. Petrzhak descubrieron la fisión espontánea de los núcleos de uranio, que tiene lugar en la propia naturaleza. En diversos trabajos indicaron que la fisión de dichos núcleos va acompañada de la aparición de una media de dos o tres neutrones, los cuales, a su vez, pueden provocar la fisión de otros núcleos, y así sucesivamente, de tal manera que la intensidad de la reacción empieza a crecer espontáneamente.

Los físicos soviéticos Y. B. Jaritón e Y. B. Zeldóvich, y también algunos científicos de otros países, establecieron las condiciones en que la reacción anterior se puede continuar en cadena, es decir, con un crecimiento vertiginoso, y conducir a la emisión de energía nuclear. Algún tiempo después fueron creados reactores atómicos experimentales (Joliot-Curie, E. Fermi) en los que quedaba demostrada la posibilidad práctica de provocar la reacción en cadena y de poner en libertad grandes cantidades de energía intraatómica.

El estudio de los procesos nucleares condujo a la importante conclusión de que, en determinadas condiciones, la energía atómica emitida puede servir no sólo para la fisión de los núcleos pesados, sino también para el proceso inverso: la síntesis de elementos pesados partiendo de otros más ligeros. La dificultad principal en la utilización con fines pací-

ficos de la reacción de síntesis de núcleos atómicos pesados partiendo de otros más ligeros —la denominada reacción termonuclear— reside en la imperfección de los métodos empleados para regularla. Sin embargo, los científicos soviéticos dieron un gran paso adelante en la solución de este problema. A ello contribuyeron de manera esencial los trabajos de I. B. Kurchátov y L. A. Artsimóvich.

La investigación de los procesos nucleares, y en particular de las reacciones termonucleares, tuvo gran importancia para la astronomía. Nos aportó la solución del problema relativo al manantial de la energía del Sol y las estrellas. La energía, que los astros emiten en cantidades enormes, procede justamente de reacciones termonucleares por las que los núcleos ligeros se juntan para formar otros más pesados. De este modo quedó tendido otro sólido puente entre la física y la astronomía.

La física nuclear reveló rasgos nuevos, antes desconocidos, de la dialéctica de la naturaleza.

Ahora bien, si en el núcleo atómico no hay más partículas que los protones y neutrones, ¿a qué obedece que en la desintegración radiactiva puedan aparecer, por ejemplo, electrones y positrones? La respuesta fue fruto de largas y difíciles búsquedas. Es la siguiente: estas partículas no existen en el núcleo atómico; aparecen, nacen en el momento de la reestructuración interna del núclea. Y esto tiene lugar de manera que se cumplen rígidamente las leyes de la conservación de la masa, la carga, la energía, los impulsos, el momento de la cantidad de energía y el espín.

Así, pues, las transformaciones radiactivas no son un simple desmembramiento del todo en partes que ya existían con anterioridad, sino una profunda transformación cualitativa, con el nacimiento de algo nuevo. Se trata de una nueva confirmación de que los microprocesos no pueden ser reducidos al movimiento mecánico, que son un tipo cualitativamente específico del movimiento de la materia, sujeto a sus propias leyes.

Un problema dificilísimo de la física atómica es el que se refiere al carácter de las fuerzas nucleares: ¿en virtud de qué los protones y neutrones se unen para formar núcleos, sistemas nucleares completos? Las investigaciones condujeron a resultados de honda significación filosófica. En el núcleo existen unas fuerzas específicas, que no son ni eléctricas, ni magnéticas ni gravitatorias. Estas fuerzas surgen en el núcleo en virtud de la constante transformación recíproca de los protones en neutrones y viceversa, fenómeno que se realiza mediante la emisión y absorción de unas partículas especiales, los mesones pi.

Los primeros pasos en la elaboración de la materia de las fuerzas nucleares fueron dados, en 1934, por los físicos soviéticos I. E. Tamm y D. D. Ivanenko, quienes atribuían la aparición de las interacciones nucleares a que los protones y los neutrones intercambian partículas materiales cuya masa de reposo no es igual a cero. Estas partículas las veían en los electrones. Sin embargo, con esta hipótesis las fuerzas nucleares resultaban demasiado pequeñas. En 1935, el físico japonés Yukawa, apoyándose en la idea de los científicos soviéticos imaginó que el transmisor de las fuerzas nucleares no eran los electrones, sino otras partículas entonces desconocidas —los mesones—, las cuales, por su magnitud ocuparían una posición

intermedia (meso, medio) entre la masa del electrón y la masa del protón. Los cálculos se vieron confirmados por los datos experimentales.

De esta manera se daba explicación teórica a la esencia de las fuerzas nucleares y, en líneas generales, se anunciaba la existencia de los mesones. Algún tiempo después, por vía experimental, quedaba establecido que existen mesones de varios tipos, con carga y sin carga, pesados y ligeros. No obstante, quedó admitido que el transmisor de las fuerzas nucleares es sólo el mesón pi, cuya masa es del orden de 270 masas electrónicas. Una valiosa contribución al estudio de la teoría de las fuerzas nucleares aportó W. Heisenberg.

Una de las características de las fuerzas nucleares es su pequeño radio de acción: su magnitud se reduce rápidamente con la distancia. Otra característica es su independencia de la carga eléctrica: las interacciones nucleares de protón con protón son las mismas que las de neutrón con neutrón y de neutrón con protón. Una tercera característica de las interacciones nucleares es su índole contradictoria interna claramente expresada: a distancias relativamente grandes se revelan como atracción, y a distancias pequeñas como repulsión.

El descubrimiento del mecanismo interno de las interacciones nucleares confirma brillantemente la tesis del materialismo dialéctico acerca de los nexos irrompibles de materia y movimiento. Un objeto material como es el núcleo atómico existe sólo gracias al inextinguible movimiento interno, que se expresa en la transformación recíproca de los elementos integrantes del núcleo, que son los protones y los neutrones. Si no existiera este movimiento interno, el núcleo sería imposible en absoluto. Este objeto cualitativamente peculiar existe porque posee un tipo especial de movimiento, y viceversa: este tipo específico de movimiento existe porque en la naturaleza se da un objeto material como el núcleo atómico.

Engels subrayó que la teoría verdadera, dialéctica, de la naturaleza debía atribuir a las fuerzas de la repulsión un papel tan grande como a las fuerzas de la atracción. Entonces, Engels se oponía al punto de vista unilateral de los investigadores que en todos los fenómenos se empeñaban en ver solamente el predominio de las fuerzas de la atracción. La física moderna prueba que la teoría de la estructura de la materia, en efecto, sólo puede descansar en la representación de la unidad dialéctica de atracción y repulsión. En las interacciones nucleares toma cuerpo esta unidad de atracción y repulsión, su penetración recíproca.

Cuando los protones y los neutrones, al unirse, forman el núcleo atómico, la masa de éste resulta algo menor que la suma de las masas de las partículas que entran en él. Se produce el denominado "defecto de masa". La magnitud de este defecto sirve de medida de la solidez, de la estabilidad del átomo formado: cuanto mayor es el defecto de masa, más sólido es el núcleo.

El defecto de masa nos dice que al formar el núcleo, los protones y neutrones no permanecen exactamente tal como eran cuando se hallaban fuera del núcleo. En ellos se produce cierta transformación. El todo no es igual a la suma "artitmética" de las partes que lo integran antes de incorporarse en ese todo. Vemos aquí de nuevo una manifestación del nexo orgánico de las propiedades de los objetos materiales y las condiciones

en que éstos existen; aquí tiene lugar una desviación esencial del principio de la adición, que se observa únicamente allí donde aparece una interrelación puramente mecánica de las partes.

La existencia del defecto de masa en los núcleos atómicos dio pie a nuevos intentos de resucitar la energética de Ostwald, basada en la idea de la existencia de movimiento (energía) sin materia.

¿Qué es de parte de la masa de las partículas que pasaron a integrar el núcleo atómico? La formación del núcleo a partir de protones y electrones va acompañada de emisión de energía. Los físicos inspirados por el positivismo declaraban que la masa se había transformado en energía y que esta energía subsistía sin portador material alguno. Los idealistas "físicos", que identificaban masa y materia, empezaron a afirmar que el defecto de masa significaba que "la materia se había transformado en energía". Se aseguró en diversas publicaciones que la energética de Ostwald había recibido, por fin, una base inconmovible. Ciertos autores trataron de poner esta tesis en "concordancia" con el materialismo dialéctico, sosteniendo que el concepto de energía era más amplio que el de materia y que las concepciones de Engels sobre la correlación de materia y energía habían envejecido y se exigía su revisión.

No obstante, los científicos que ocupaban posiciones materialistas, y en primer término los filósofos y físicos soviéticos, demostraron la inconsistencia de tales afirmaciones. Dejaron sentado que no se produce ninguna tranformación de la masa en energía, y tanto más de la materia de energía. Todo se reduce a que la formación de núcleos atómicos partiendo de protones y neutrones va acompañada de la emisión no de "energía pura", sino de una radiación electromagnética (campo), que es uno de los aspectos físicos de la materia. Esta radiación no sólo se lleva la energía desprendida en la formación del núcleo, sino que posee una masa exactamente igual al defecto de masa del núcleo. Por lo tanto, aquí tiene lugar la transformación de unos objetos materiales en otros con un cumplimiento estricto de las leyes de conservación de la energía y de la masa.

La noción de campo electromagnético como un tipo cualitativamente peculiar de la materia contribuyó altamente a encontrar solución correcta al problema del defecto de masa. Fue desarrollada por el físico soviético S. I. Vavílov y, más tarde, por otros científicos.

Las dificultades que aparecían en la investigación de los procesos de la desintegración radiactiva fueron aprovechadas por los idealistas "físicos" para la lucha contra el principio de la causalidad y para mnifestar su renuncia a la ley de la conservación de la energía, que es uno de los soportes básicos de todas las actuales ciencias de la naturaleza.

Motivo de esta lucha fue una particularidad de la llamada desintegración beta de los núcleos atómicos, durante la cual la transformación radiactiva se ve acompañada de la emisión de electrones (denominados a menudo partículas beta). En este proceso, los electrones arrastran las cantidades más diversas de energía, desde valores muy pequeños hasta otros de significación máxima. Y eso cuando el núcleo radiactivo que se desintegra siempre desprende una misma cantidad de energía, igual exactamente a la energía máxima que sólo en algunas ocasiones posee el electrón.

¿Qué es de la energía en los casos restantes, cuando la energía del electrón no alcanza el valor máximo?

Al no existir una respuesta clara y concreta, los físicos de orientación positivista podían manifestar que en este proceso no se cumplía la ley de la conservación de la energía: ésta desaparecía sin dejar rastro. Al mismo tiempo, decían, pierde vigor el principio de la causalidad, por cuanto no hay ninguna causa visible para que los electrones posean energías distintas, aunque las condiciones del proceso sean las mismas.

La solución materialista del problema fue dada por W. Pauli, quien en 1931 enunció la hipótesis de que en la desintegración beta además del electrón nace una nueva partícula de materia, a la que denominó neutrino. El neutrino, según lo concebía Pauli, carece de carga eléctrica y posee una masa reducidísima. La energía liberada por el núcleo se distribuye en los distintos casos de manera diferente entre el electrón y el neutrino, pero de tal modo que la energía total de uno y otro es igual exactamente a la energía desprendida del núcleo.

Durante bastante tiempo esta solución se mantuvo en el terreno de la hipótesis, ya que no era posible localizar por vía experimental el neutrino. Pero acabó por ser descubierto y la existencia del neutrino fue confirmada experimentalmente.

También este ejemplo nos muestra, por tanto, el papel reaccionario del idealismo. que se aprovecha de cualquier dificultad que surge en la solución de los complejos problemas de la ciencia para declarar caducos los principios fundamentales del conocimiento científico. Al mismo tiempo se pone brillantemente de relieve el papel creador de la concepción materialista del mundo, que ayuda a los investigadores a encontrar salida a las dificultades que se les presentan. En el caso presente, además de salvar la dificultad relacionada con la ley de la conservación de la energía, ayudó a comprender la esencia de la desintegración beta, y también a predecir la existencia de una nueva partícula material.

En su penetración de la capa electrónica del átomo al núcleo encerrado en ella, la física ha conseguido éxitos enormes. Este nuevo paso en la entraña de la materia ha enriquecido la física y la filosofía con el conocimiento de rasgos de la dialéctica de la naturaleza de los que antes no se tenía noticia.

Sin interrumpir el estudio del núcleo atómico, la física penetra más y más en los secretos del mundo material, y empieza a descubrir las propiedades y la estructura de las partículas elementales.

Problemas filosóficos de la física de las partículas elementales.—La física moderna entiende por partículas elementales aquellas que no constan de otros microobjetos actualmente conocidos. Son las más simples de todas las partículas materiales que al presente estudia, dedicándoles toda su atención, la física.

Las primeras partículas elementales de que los físicos tuvieron noticia son los electrones y los protones, elementos integrantes del más simple de los átomos, del átomo de hidrógeno. A continuación fueron descubiertos los positrones, los neutrones, el neutrino y los mesones de distintos tipos. Gradualmente aumentó el número de partículas elementales localizadas.

En la actualidad se conocen, incluyendo las antipartículas, más de 30.[23] Por el valor de su masa en reposo se dividen en cinco grupos: *1)* leptones (fotones, neutrino, electrones y positrones); *2)* mesones ligeros (mesones mu y mesones pi de varias clases); *3)* mesones K (varias clases); *4)* nucleones (protones y neutrones); *5)* hiperones (partículas lambda, partículas sigma y partículas X de varias clases).

Tres de estas partículas —los electrones, los protones y los neutrones— desempeñan un papel esencial en la estructura de los objetos sustanciales de la parte del universo que nos rodea: integran los átomos de todos los elementos químicos. Los protones y neutrones forman sus núcleos, y los electrones la capa atómica exterior. No obstante, también las otras partículas elementales son capaces de formar sistemas complejos o de entrar en tales sistemas como parte integrante de los mismos.

En 1951 fue descubierto por vía experimental un sistema atomoide compuesto de positrón y electrón que se mueven alrededor de un centro común de gravedad. Este sistema recibió el nombre de positronio. La teoría anuncia la posible existencia de "moléculas" integradas por dos "átomos" de positronio, y también de formaciones atomoides de mesones mu y mesones pi. Han sido descubiertos los llamados mesoátomos. El mesoátomo es un derivado del átomo, se compone de núcleo alrededor del cual gira no un electrón —como ocurre en el átomo ordinario de hidrógeno—, sino un mesón de carga negativa (mesón mu o mesón pi). En 1953 fueron descubiertos experimentalmente los hipernúcleos, núcleos atómicos en los que además de protones y neutrones hay una partícula lambda desprovista de carga.

Pero todos los sistemas de este género son muy inestables y poseen una vida muy corta. La vida de uno de los tipos del positronio, por ejemplo, es del orden de 10^{-6} segundos; la del mesoátomo mu es mucho menor todavía.

No obstante, por reducidas que sean las vidas del positronio, de los mesoátomos y de los hipernúcleos, cumplen su misión en los procesos de la naturaleza.

El descubrimiento de tales sistemas y de sus transformaciones ha ampliado sustancialmente la noción de los tipos de materia y de movimiento material.

Durante los últimos decenios, la física, paso a paso, ha descubierto las propiedades internas de las partículas elementales y su intervinculación. En este camino se han alcanzado resultados de significación inmensa para las ciencias de la naturaleza y para la filosofía.

Se ha puesto en claro que las partículas elementales no pueden ser consideradas como algo absolutamente simple en posesión de muy contadas propiedades "primitivas", que no puede ser descompuesto y que no exige explicación alguna. En las partículas elementales se ha encontrado una asombrosa diversidad de propiedades complejas, cada una de las cuales

[23] Ultimamente ha sido descubierto un nutrido grupo de microobjetos elementales de vida extraordinariamente breve, a los que se conoce con el nombre de resones. Surge en las etapas intermedias de los procesos de transformación recíproca de otras partículas elementales y desaparecen con gran rapidez. La naturaleza de los resones está aún por investigar casi por completo.

coloca a los físicos ante nuevos y difíciles problemas. Estas propiedades no se encuentran en los macroobjetos, y ni siquiera en microobjetos, como las moléculas y los átomos. Así, pues, en las partículas elementales ha sido descubierto un campo cualitativamente peculiar del mundo material en el que actúan leyes propias y específicas.

Cuando el electrón fue descubierto parecía que se trataba de un cuerpo material muy simple, que poseía únicamente extensión, masa y carga eléctrica. La teoría electrónica de H. A. Lorentz, partiendo de esas propiedades, explicaba muchos fenómenos físicos. Esto hizo pensar que el electrón había revelado por completo o casi por completo toda su naturaleza, todas sus propiedades. No obstante, el desarrollo ulterior de la física demostró el error de semejante criterio.

Ante todo, la masa del electrón perdió su supuesta sencillez. Dicha masa resultó de naturaleza compleja, como si estuviera compuesta por dos partes distintas: la parte condicionada por el campo electromagnético, relacionada con su carga, y la parte que debía su existencia a factores completamente distintos. Posteriormente se descubrió que el electrón posee un movimiento interno oculto, semejante a la rotación, aunque de un carácter especial, cuántico, a lo que se debe la existencia en él de espín. El electrón poseía también propiedades magnéticas (momento magnético).

De manera completamente inesperada fue descubierta una propiedad de los electrones en virtud de la cual nunca, en ningún sistema material completo, puede existir en el mismo estado más de un electrón. Los electrones parecen "evitarse" unos a otros. Pero esta "evitación" no tiene nada de común con la repulsión electrostática. Otra propiedad, que antes no había aparecido en ningún objeto material, era la "indiferenciación" de los electrones, que hace absolutamente imposible individualizarlos, distinguirlos unos de otros. La "evitación" y la "indiferenciación" conducen a otra propiedad nueva, que aparece en los grandes conjuntos de electrones de estadística cualitativamente peculiar : la estadística de Fermi-Dirac.

Al ser encontrados los electrones por primera vez, quedó establecido que eran corpúsculos. Pero a fines del primer cuarto de siglo, de pronto, se descubrió en ellos un rasgo nuevo: su naturaleza ondulatoria. Resultó que el electrón posee una unidad contradictoria interna de propiedades corpusculares y ondulatorias. Antes se consideraba que el movimiento del electrón, como el de todos los cuerpos de la naturaleza, hasta los gigantescos sistemas estelares, se subordinaba a las leyes de la mecánica de Newton. Ahora quedó establecido que su movimiento se realiza según leyes de un principio distinto, las leyes cuánticas, y que se diferencia radicalmente del movimiento por una trayectoria del punto material mecánico. Los valores que caracterizan el propio movimiento no eran los que correspondían a su coordenada e impulso clásicos.

Un "núcleo" tan primitivo de materia como en un principio parecía el electrón, fue despojándose paulatinamente de su aparente sencillez y reveló su complejidad extraordinaria. A cada paso de la ciencia esta complejidad se hacía mayor, y ahora no hay motivos para pensar que nos encontremos ante el límite que culmina este proceso del conocimiento.

Lo mismo se puede decir de las otras partículas elementales. Gradualmente, en el curso de las investigaciones físicas, cada vez más perfectas,

revelaron, una tras otra, nuevas y nuevas propiedades, nuevas relaciones de unas partículas con otras. Para expresar estas nuevas propiedades de las partículas elementales, los físicos se han visto obligados a introducir conceptos que no guardan analogía con las anteriores representaciones físicas. Tales son los conceptos de "espiralidad" de "paridad", de "extrañeza", de "espín isotópico", de "carga bariónica", de "carga leptónica", etc. La aparición de estos conceptos es prueba de que al ahondar en la materia, la riqueza de sus propiedades no sólo no se agota sino que, por el contrario, crece.

Una de las propiedades más importantes de las partículas elementales es la presencia entre ellas de "dobles", que han recibido el nombre de antipartículas. La antipartícula es idéntica en un todo a la partícula a excepción de que una (o dos) de sus propietades posee signo contrario. Esta propiedad puede ser la carga eléctrica, el campo magnético u otra. La primera partícula conocida en la física fue el positrón, que es un doble del electrón. Posee la misma masa, el mismo espín y momento magnético, el mismo valor numérico de carga eléctrica que el electrón, pero ésta no es de signo negativo, sino positivo. En 1955 fue descubierto el antiprotón (se diferencia del protón por el signo de la carga eléctrica y del momento magnético), y en 1956 el antineutrón (se diferencia del neutrón por el signo del momento magnético). Estos descubrimientos, de trascendental importancia, fueron hechos con ayuda de un contador cuyo funcionamiento se basa en el fenómeno descubierto por los físicos soviéticos S. I. Vavílov y P. A. Cherenkov que se conoce como "efecto de Vavílov-Cherenkov".

Poseen también "dobles" el neutrino, los mesones, las partículas lambda, etc.

La existencia de las antipartículas tiene una enorme importancia de principio. La interacción de partículas y antipartículas conduce a su desaparición, con el nacimiento simultáneo de otras partículas elementales.

A comienzos de los años 30 se descubrió que el electrón y el positrón se transforman en fotones provistos de gran energía. A este fenómeno se le dio el nombre de "aniquilación". Más tarde se encontró que el antiprotón y el protón se transforman en varios mesones pi; también pueden transformarse en dos cuantos gamma de gran energía. Posteriormente se puso en claro que la transformación recíproca de las partículas elementales no se limita a los casos de interacción de partículas y antipartículas. Los cuantos gamma, por ejemplo, al pasar cerca de los núcleos atómicos se transforman en un par de partículas: electrón y positrón. Este proceso, inverso a la aniquilación, fue denominado "nacimiento de pares".

La inmensa mayoría de las partículas elementales se desintegran espontáneamente en un tiempo muy reducido, dando origen a otras partículas elementales. Así, por ejemplo, el mesón pi de carga negativa, al desintegrarse se transforma en electrón, neutrino y antineutrino; el mesón pi de carga positiva lo hace en mesón pi positivo y neutrino, o en positrón y neutrino, etc. Debemos señalar, sin embargo, que esta desintegración no es en modo alguno la separación de partes ya existentes con anterioridad, sino que significa un acto de nacimiento de algo nuevo, una transformación cualitativa.

La cadena de transformaciones recíprocas abarca a más y más par-

tículas elementales, ligándolas íntimamente entre sí, de tal manera que en circunstancias oportunas, directamente o a través de etapas intermedias, cualquier partícula puede transformarse en cualquiera otra. La transformación recíproca de las partículas es una ley fundamental de la naturaleza.

Todas las transformaciones de partículas elementales se subordinan a determinadas leyes de la conservación. Parte de estas leyes no limita su acción al campo de las partículas elementales, sino que rige en todas las esferas de la naturaleza. Tales son las leyes de conservación de la masa, la carga, la energía, el impulso, el momento y la cantidad de movimiento. Al mismo tiempo, la física de las partículas elementales posee sus leyes específicas de conservación, con un campo de aplicación más reducido. Entre ellas figuran la ley de la conservación del espín, la ley de la conservación de la carga bariónica y la ley de la conservación del espín isotópico. Incluso esta última es valedera dentro de un marco aún más reducido: el de las interacciones fuertes, como es el caso, por ejemplo, de la interacción de los protones y los neutrones.

La presencia de leyes específicas de conservación es un argumento de peso en favor de que los procesos característicos de la física de las partículas elementales y que constituyen el objeto de su estudio, constituyen un tipo nuevo de movimiento material. El descubrimiento de éste es una importante conquista de la física contemporánea.

La existencia de las leyes de conservación se halla en íntima relación con el cumplimiento en los procesos físicos de los correspondientes tipos de simetría. Así, la ley de la conservación del momento de cantidad de movimiento va unida a la simetría respecto de todas las direcciones en el espacio; la ley de la conservación de la energía, a la simetría respecto del comienzo del cómputo del tiempo; la ley de conservación del impulso, a la simetría respecto del comienzo del cómputo de la distancia. Estas leyes son igualmente valederas en la física clásica y en la física de las partículas elementales.

Hasta hace poco se consideraba que en todos los fenómenos físicos se cumple el principio de la denominada simetría especular, cuya esencia puede ser expresada como sigue: las leyes de la naturaleza no cambian si todos los fenómenos son reemplazados por su reflejo en el espejo. Si en la naturaleza se da un fenómeno, también debe existir su reflejo en el espejo, que se subordinará a las mismas leyes. En otras palabras: la "derecha" y la "izquierda" tienen en la naturaleza el mismo valor exactamente. El principio de la simetría especular se consideraba universal. Sin embargo, a este tipo de simetría en la física clásica no correspondía ninguna ley de conservación, por cuanto las transformaciones de coordenadas que expresan la simetría especular no son ininterrumpidas, sino discretas. Las transformaciones que corresponden a la simetría especular no pueden ser infinitamente pequeñas. Otra cosa era en el campo de los microprocesos, rasgo característico de los cuales es la discreción de las acciones, la finitud del cuanto de acción y su indivisibilidad. La discreción de la transformación de la simetría especular se puso en concordancia con la discreción de la acción. En relación con ello, en la física de las partículas elementales apa-

reció una nueva ley de conservación, relacionada con la simetría especular. Se trata de la ley de conservación de la paridad.[24]

La ley de conservación de la paridad dice que la paridad de los sistemas y de las partículas por separado no cambia con el tiempo. La gran significación de esta ley estriba en que no admite los procesos físicos que se contradicen con ella. Así, pues, permite anticipar una serie de rasgos sustanciales de los fenómenos físicos.

Hasta no hace mucho se creía que la ley de conservación de la paridad —confirmada por gran número de datos experimentales relativos a los procesos nucleares y electromagnéticos— regía en todos los fenómenos estudiados por la microfísica de nuestros días. Pero el análisis de las particularidades de la desintegración de los mesones K llevó a los investigadores por primera vez a la idea de que esta ley no es universal y que no tiene vigencia en las "interacciones débiles".[25] Tal hipótesis fue enunciada en 1956 por los físicos Li y Yang, quienes señalaron a qué consecuencias físicas podía conducir el incumplimiento de esta ley, en particular a la distribución espacial de los electrones durante la desintegración beta. A principios de 1957, Wu confirmó por vía experimental la hipótesis de Li y Yang. Experimentos para la comprobación de esta hipótesis fueron realizados luego en otros países, y también en la U.R.S.S., por A. I. Alijánov y S. Y. Nikitin.

El descubrimiento del incumplimiento de la ley de conservación de la paridad (es decir, el descubrimiento de la asimetría derecha e izquierda) en las interacciones débiles ha sido uno de los más importantes llevados a cabo en la física de las partículas elementales durante los últimos años. Ha hecho luz sobre un nuevo aspecto del problema de la simetría en los microprocesos y sobre nuevas propiedades del espacio en el micromundo. El físico soviético L. D. Landau, y también Li y Yang, han enunciado la hipótesis de la existencia en la naturaleza de un nuevo tipo de simetría que parece como unir el reflejo especular y la transición de la partícula a la antipartícula. La nueva transformación simétrica ha recibido el nombre de "inversión combinada".

Hasta hace relativamente poco tiempo, entre los físicos imperaba la idea de que las partículas elementales eran puntos que carecían de estructura. Los datos experimentales y teóricos reunidos durante los últimos años han refutado esta concepción. La física actual ha dado un gran paso en el conocimiento de la estructura de las partículas elementales. Sus éxitos han sido particularmente sensbiles en el estudio de la estructura

[24] La paridad es una propiedad cuántica de los microobjetos que muestra el cambio de la función ondulatoria psi, la cual caracteriza su estado cuando se produce el reflejo especular de las coordenadas (es decir, reemplazando los valores de las coordenadas x, y, z por $-x$, $-y$, $-z$). Si en el reflejo especular la coordenada de la función ondulatoria no cambia de signo, la paridad es igual a $+1$, y la partícula se llama "par"; si el signo cambia, la paridad es igual a -1 y la partícula recibe el nombre de "impar". Existen reglas para determinar el valor de la paridad de los sistemas completos por el valor de la paridad de las partículas que integran el sistema.

[25] Son débiles las interacciones que conducen a la desintegración beta de los núcleos atómicos y de las partículas elementales, desintegración acompañada de la aparición de electrones y de positrones.

de los nucleones. El medio principal de que se valen para la penetración en la entraña de las partículas elementales son los procesos de sus choques recíprocos. En particular, al ser investigada la estructura de los protones, sobre estos últimos actúan haces de electrones que se mueven a gran velocidad. Sirven como de sondas con ayuda de las cuales se "palpa" la esfera interna de las partículas analizadas. Las particularidades de la dispersión de los electrones por los protones permiten juzgar acerca de la estructura de los protones mismos.

En el objeto material completo al que los físicos dan el nombre de partícula elemental, han sido descubiertas partes distintas y diferenciadas que poseen propiedades específicas y se hallan localizadas en diferentes sectores del volumen ocupado por toda la partícula en su conjunto.

Un resultado muy importante del estudio de la estructura de las partículas elementales ha sido el encontrar que si bien estas partículas no se componen unas de otras, sus propiedades dependen de manera decisiva de su existencia una junto a otra. Las partículas elementales no se hallan aisladas entre sí, sino que se condicionan recíprocamente. En las propiedades y la estructura de las partículas, cualquiera otra partícula tiene su "aportación", que entre los físicos se denomina "partícula virtual".

Vemos, por ejemplo, cómo es concebida actualmente la estructura del protón. Su pequeña parte central forma lo que se llama el protón "desnudo". Lo rodea una "nube" formada por mesones virtuales K e hiperones. Estos últimos, a su vez, se hallan rodeados de una "nube" de mesones virtuales pi; las dos nubes suelen ser llamadas "abrigo mesónico" del protón. Así, pues, en el protón se dibujan tres esferas cualitativamente distintas y se indica su distribución espacial.

De ese esquema de estructura del protón se deduce que éste, tal como lo concibe hoy día la física, no es algo "autónomo", sino que se halla en vinculación indestructible con otras partículas. Si no existieran, por ejemplo, los mesones pi y los hiperones, el protón sería algo completamente distinto; su "abrigo", es decir, su parte periférica, sería completamente diferente, como también serían completamente diferentes sus propiedades.

La diversidad de las partículas elementales unida a los íntimos nexos existentes entre unas y otras, su convertibilidad recíproca universal, exigen la elaboración de una teoría que abarque a todas ellas.

El primer paso en este sentido ha sido la creación del esquema semiempírico de clasificación de las partículas y de sus interacciones de Hell-Mann y Nisidjima. Pero la teoría de las partículas elementales debe proporcionar no sólo un resumen racional de los datos reunidos, sino también revelar la naturaleza interna de las mismas: debe encontrar la ley general a que todas ellas se subordinan, explicar por qué las partículas poseen tales propiedades (masas, espines, etc.), explicar qué partículas pueden existir además de las ya descubiertas, etc.

Intentos de crear una teoría única de las partículas elementales han sido emprendidos, de un lado, por Heisenberg y sus colaboradores, y, de otro, por un grupo de científicos al frente de los cuales se encontraban Louis De Broglie, Vigier y Böhm. Aunque entre uno y otro ensayo abundan las diferencias esenciales, también hay mucho de común. Ambos par-

ten de la premisa de la existencia de una sustancia material única, que da lugar a la formación de todas las partículas elementales. En la teoría de Heisenberg esta sustancia es el hipotético "campo espinar", cuyos distintos estados de excitación son las partículas; en la teoría de De Broglie y Vigier, es considerada como un "fluido protomaterial", cuyas "gotas" son las partículas elementales. En segundo lugar, las dos teorías parten del supuesto de que la ley fundamental del movimiento de esta sustancia no es lineal; se trata de un movimiento en el que el cambio de unos valores origina el cambio no proporcional de los otros valores relacionados con él. La formulación de esta ley y la solución de las ecuaciones que la expresan van acompañadas de enormes dificultades matemáticas. De ahí que hasta ahora no se hayan conseguido más que los primeros resultados previos. Así, teóricamente se obtiene un "espectro de masas" (es decir, los valores numéricos de las masas de las partículas elementales) próximo a lo que los experimentos nos dicen.

Para resolver problemas concretos en el campo de la física de las partículas elementales ha sido elaborada una serie de métodos, entre los que se encuentra el de las "correlaciones de dispersión", propuesto por el científico soviético N. N. Bogoliúbov y sus colaboradores.

La investigación de las partículas elementales se lleva a cabo en escala cada vez mayor. Para obtener partículas muy rápidas, el bombardeo de las cuales es el método fundamental que permite descubrir las propiedades internas de las partículas, en la U.R.S.S. y en los Estados Unidos se construyen aceleradores gigantescos. Estos permiten lograr resultados que, indudablemente, conducirán a nuevos y rápidos avances de la ciencia física.

En el curso del desarrollo de la física de las partículas elementales se han planteado y resuelto muchos problemas filosóficos que, en repetidas ocasiones, enfrentaron las concepciones del materialismo y el idealismo. La victoria siempre fue, en última instancia, de la filosofía materialista. Esta encontraba salida a las dificultades, ayudaba a los investigadores a alcanzar soluciones positivas en sus problemas.

Una cuestión importante, alrededor de la cual se desenvolvió una reñida controversia filosófica, fue la relativa a la aniquilación de los electrones y positrones y su transformación en fotones, que no son partículas de sustancia. En este proceso, pues, la sustancia no se conserva. Utilizando la identificación, muy extendida entre los científicos, de los conceptos de materia y sustancia, los idealistas "físicos" declararon que en este caso la materia "se aniquila" ("desaparece"). Los fotones eran tomados como "grumos" de energía y se anunciaba la transformación, conforme al espíritu del energetismo, de la materia en energía. Este "neoenergetismo" encontró muchos adeptos. Sin embargo, los científicos materialistas, y en primer término los filósofos y físicos soviéticos, dieron al fenómeno de la aniquilación una interpretación correcta, y el energetismo quedó refutado.

Un papel decisivo cumplió aquí el profundo análisis dialéctico-materialista del concepto de campo electromagnético realizado por S. I. Vavílov y otros investigadores. Quedó demostrado que el campo electromagnético no es "energía pura", sino un tipo físico de materia cualitativamente peculiar, cuyas partículas son los fotones. El fotón es un objeto material

que posee masa, impulso, momento interno de la cantidad de movimiento (espín) y energía. De ahí que la aniquilación de los electrones y los positrones no sea la transformación de la materia en nada o en energía, sino un proceso de transformación de un tipo físico de la materia (sustancia) en otro (fotones), sin que dejen de cumplirse de la manera más estricta todas las leyes de la conservación que presiden dicho proceso.

El enfoque filosófico creador de este problema ayudó a revelar el sentido verdadero de los procesos de transformación recíproca de los microobjetos.

En relación con el descubrimiento de las antipartículas surgieron hipótesis relativas a la posible existencia de "antisustancias" y "antimundos". Por antisustancias se entendía formaciones atomiformes y moleculiformes integradas exclusivamente de antipartículas. Un ejemplo era el "antihidrógeno", que podría estar compuesto no de protón y electrón —como ocurre en el átomo ordinario de hidrógeno—, sino de positrón y antiprotón. Con el término de "antimundo" se significa la parte hipotéticamente posible del universo infinito cuyos objetos estuviesen integrados por antisustancia.

En torno a estas hipótesis surgieron afirmaciones idealistas que sostenían la existencia de mundos no materiales. Se trataba de algo desprovisto de todo fundamento. Es de una evidencia absoluta que la "antisustancia" y los "antimundos", caso de que existan, pueden ser sólo formaciones materiales específicas —aunque se diferencien de la materia ordinaria y de los objetos cósmicos comunes— siempre sometidas a las leyes de la naturaleza, a las leyes generales de la dialéctica materialista. Su misma existencia sería una nueva manifestación de esta dialéctica.

La amplia aplicación en la física de las partículas elementales de la mecánica cuántica y la característica de los estados de aquéllas con ayuda de las funciones ondulatorias —que poseen un carácter estadístico—, condujo a ciertos físicos, lo mismo que en la teoría del átomo, a dar un valor absoluto a la casualidad. La exageración unilateral del papel de la casualidad y la incapacidad para ver la necesidad que se levanta tras ella, permitían a los idealistas llegar a la afirmación de que la física de las partículas elementales es indeterminista, renunciando a toda causalidad. Al mismo tiempo, también las leyes estadísticas eran interpretadas con un espíritu subjetivista.

También estas concepciones de los idealistas fueron derrotadas. Resultó muy importante el descubrimiento del nexo del tipo de estadística, es decir, del carácter de sus leyes fundamentales, con las propiedades físicas, reales y objetivas, de las partículas elementales. Resultó que el tipo de estadística a que se subordina una u otra partícula viene determinado por el espín de la partícula. Así, los electrones y los positrones se subordinan a la estadística de Fermi-Dirac, y los fotones a las estadísticas de Bose-Einstein. Ningún "observador" es capaz de echar por tierra este hecho, que debe ser aceptado por él como algo exteriormente impuesto. Las mismas particularidades de ambos tipos de estadística, que obedecen a principios diferentes, no se hallan subordinadas a la voluntad del observador. Todo esto demuestra que las leyes estadísticas no son subjetivas, sino objetivas.

Un papel trascendental en la física de las partículas elementales corresponde a las leyes de conservación de la energía, la masa, el impulso, el espín, etc., que no poseen carácter estadístico. Dichas leyes controlan el desarrollo de los microprocesos. De este modo, las leyes estadísticas se forman sobre la base de relaciones no estadísticas más profundas y de vínculos necesarios. La casualidad no excluye la necesidad. Existe como expresión de la necesidad. La imposibilidad de "expulsar" la causalidad de la física de las partículas elementales se revela muy claramente en la circunstancia de que los métodos realmente fecundos de solución de los problemas científicos son precisamente los que de manera consciente y diáfana se apoyan en el reconocimiento de la ley de la causalidad.

Justamente así es el método de las "correlaciones de dispersión" de N. N. Bogoliúbov, que parte del reconocimiento de dicha ley. El método de las correlaciones de dispersión adopta, en calidad de premisa muy importante, la denominada microcausalidad, que es expresión del vínculo temporal de causa y efecto. En todos los lugares donde la física de las partículas elementales alcanza frutos tangibles, utiliza las ideas de la ley de la causalidad, y en ningún lugar se enfrenta a ella. Así, pues, las manifestaciones de los idealistas dando como refutada la causalidad en la física de las partículas elementales, carecen de base científica.

Concepciones idealistas aparecieron también en relación con las dificultades que presentaba la solución del problema de la estructura de las partículas elementales. Ciertos físicos, por ejemplo, estimaban que el reconocimiento de la extensión espacial del electrón se oponía a su integridad y a su indivisibilidad, llegando de ahí a la conclusión categórica de que el electrón (como todas las demás partículas elementales) carece de estructura y es un punto geométrico desprovisto de extensión. Esto daba pie a los idealistas "físicos" para proclamar que las partículas elementales, en general, no existen en el espacio. Los científicos que se mantenían en las posiciones del materialismo dialéctico adujeron contra tal "conclusión" argumentos teóricos de peso, y el experimento acabó de desmentir esta falsa concepción, que impedía a la ciencia dar un nuevo paso en el interior de la materia. La física de nuestros días ha demostrado brillantemente la exactitud de la idea leninista relativa a la infinidad de la materia en profundidad, su carácter inagotable.

No obstante, las búsquedas emprendidas durante los últimos años de una teoría única de las partículas elementales han despertado ciertas ilusiones metafísicas. El campo espinal, que figura en la teoría de Heisenberg, fue interpretado como una "protomateria" absoluta, como una "esencia primaria", como una "sustancia simple hasta el máximo", en la que la ciencia ha encontrado la base primera de las cosas, final y que no puede ser desintegrada en absoluto. Esta ilusión se debe a que la teoría de las partículas elementales, en su aspiración a presentar toda la diversidad de las partículas como distintos estímulos del campo espinal, no puede dotar a este campo más que de un número muy escaso de propiedades, muy generales por añadidura. Partiendo de ellas, confía en obtener todo cuanto se sabe acerca de las partículas elementales.

Lenin demostró el error de las concepciones metafísicas en cuanto a la existencia de una sustancia "simple al máximo", final de todas las cosas,

a la "sustancia absoluta", etc. Sus argumentos siguen siendo irrebatibles. Toda la experiencia de desarrollo de la ciencia física demuestra la incorrección de esta noción metafísica; demuestra también que, inevitablemente, la física dará nuevos pasos y avanzará aún más en el conocimiento de esencias aún más profundas. El propio hecho de la introducción del concepto de campo espinal o de materia espinal nos habla de que la ciencia trata aquí de pasar a la esencia del orden siguiente, a una esencia más profunda que las mismas partículas elementales. Y en este camino, los investigadores encuentran propiedades nuevas, que antes eran desconocidas por completo. Ello es un testimonio directo en favor de la tesis leninista de que la materia es iagotable. De otra parte, cierto "empobrecimiento" de la cantidad de propiedades pertenecientes al nivel de esencia a que se refiere la materia espinal, en manera alguna significa que a este nivel la materia no posee una enorme riqueza de propiedades que hasta ahora desconocemos. Además, todo esto no elimina el cúmulo de propiedades de las partículas elementales antes descubiertas.

La experiencia reunida en la investigación de los electrones indica que también allí se empezó con el conocimiento de un reducido número de propiedades. Pero esto fue sólo en los primeros tiempos. En cuanto empezó a ensancharse el campo de las interacciones investigadas del electrón con otros objetos físicos, el número de las propiedades reveladas en él empezó a aumentar vertiginosamente. El electrón fue "simple" mientras intervenía en una esfera determinada, aunque amplia, de fenómenos, en relación con un determinado tipo de objetos materiales.

Se puede afirmar con todo fundamento que, de la misma manera, también la materia espinal es "simple" sólo en sus relaciones con un determinado círculo de fenómenos, o sea, con las partículas elementales ahora conocidas. Pero nos revelará inevitablemente más y más su complejidad cuando sean conocidos otros tipos de objetos y procesos materiales. También aquí pasará lo mismo que ocurrió en la investigación de las partículas elementales, incluido el electrón.

En el curso del desarrollo de la física de las partículas elementales se han derrumbado otras concepciones metafísicas e idealistas. Los positivistas por ejemplo, atribuían gran significación al "principio de la observación directa", según el cual las teorías físicas sólo pueden dar cabida a lo que es directamente observado. A primera vista, el investigador poco ducho en filosofía puede pensar que este "principio" es la exigencia, muy lógica, de no romper con los hechos reales, con los datos de la experiencia. Pero en realidad, lo que el citado "principio" expresa es el postulado positivista de limitar la ciencia a la sistematización de los datos sensoriales.

Uno de quienes más insistía en la necesidad de guiarse inflexiblemente por el "principio de la observación directa" fue Heisenberg. Sin embargo, se vio obligado a renunciar a él cuando, al final, se puso en claro que era un gran obstáculo en la empresa de crear la teoría de las partículas elementales. La necesidad de elaborar esta teoría empujó a Heisenberg a introducir en su teoría —a pesar de las exigencias del "principio" tales valores "no observados directamente" como la probabilidad relativa y cierta "longitud elemental mínima". Sólo al prescindir del "principio de la observación directa" pudo lograr avances sustanciales.

El caso de Heisenberg está muy lejos de ser único. Ya antes, al crear la teoría relativista del electrón, P. Dirac introdujo la noción de los niveles negativos de energía y de un "fondo no observado" de los electrones que se encuentran en estados de cargas negativas, nociones que no se han conservado plenamente en su sentido inicial en la física de nuestros días. Sin embargo, contenían un núcleo racional muy valioso, en particular la idea de la existencia, además de las partículas ordinarias, de las antipartículas, y la idea de la transformación de los pares de unas y otras en partículas de naturaleza distinta, por ejemplo, en fotones. Estas ideas se convirtieron en valiosísimo patrimonio de la ciencia física.

También aquí vemos que el investigador colocado ante la necesidad de crear una teoría nueva, cuando los datos empíricos de que dispone no son suficientes (la existencia de los positrones no era conocida, como tampoco la transformación de los pares electrón-positrón en fotones) rompe con las prescripciones del "principio de la observación directa" y orienta decididamente el pensamiento hacia la esfera prohibida de lo "no observado directamente".

Podríamos aducir otros ejemplos análogos. En particular, podemos remitirnos a la gran utilización en la física contemporánea del concepto de "partículas virtuales", que en realidad quedan también al margen del "principio de la observación directa".

En el curso del desarrollo de la física actual han sido derrotados los relativistas filosóficos en sus intentos de despojar a esta ciencia de su valor objetivo, de negarle el derecho a la verdad objetiva. En la constante sucesión de teorías físicas veían sólo una destrucción caótica, una prueba de que la ciencia no podría alcanzar nunca la verdad objetiva: las teorías cambian, eso quiere decir que en ellas no hay nada objetivo; son relativas, eso quiere decir que son subjetivas.

Pero la física actual señala que en la sucesión de teorías hay cierta lógica; ello significa la continuidad del saber. Todo lo valioso, lo que es confirmado por la experiencia, conserva su significación, aunque a medida que la ciencia avanza se reduce el campo de aplicación de las teorías anteriores. Entre las teorías viejas y las nuevas existe un vínculo legítimo, que se denomina principio de la correspondencia: las teorías nuevas no suplantan por completo a las viejas, aunque sí estrechan el campo al cual pueden ser aplicadas. Las teorías viejas son el caso límite de las nuevas, las cuales, en condiciones oportunas, se convierten asintóticamente en viejas.

Esta ley de desarrollo de las teorías físicas se ha visto confirmada en todas las esferas de esta ciencia. Nos indica que en las teorías físicas hay un contenido objetivo que no depende del hombre ni de la humanidad, que no se pierde nunca. Esto significa que, al correr el tiempo, el contenido objetivo crece en las teorías físicas incesantemente, se agregan a ellas, uno tras otro, elementos de la verdad absoluta, proporcionando un reflejo cada vez más amplio y fiel de la realidad objetiva.

Las leyes de desarrollo de las teorías físicas confirman la doctrina dialéctico-materialista acerca de la verdad objetiva, la relativa y la absoluta.

La física contemporánea, que no deja de aportar pruebas de la veracidad de la filosofía marxista-leninista, plantea al mismo tiempo ante ésta nuevos problemas y nuevas tareas. Con ello contribuye a perfeccionar toda-

vía más, a enriquecer y profundizar las tesis del materialismo dialéctico. Nuevos problemas surgen en el campo de la doctrina del espacio y el tiempo. Se exigen nuevos avances en la comprensión del nexo interno de espacio y tiempo, en cuanto a los momentos de discreción del espacio y el tiempo, utilizando los datos que proporcionan la teoría de la relatividad y la física de las partículas elementales.

Requieren una generalización filosófica los datos que acerca de la causalidad aportan la teoría de la relatividad, la mecánica cuántica y la física de las partículas elementales. Existen muchos elementos nuevos para elaborar el problema de la casualidad y la necesidad. La profunda elaboración de la función ondulatoria psi exige un ulterior desarrollo de las categorías de posibilidad y realidad. La penetración en la entraña de las partículas elementales convierte en una necesidad perentoria la elaboración ulterior de la tesis de Lenin relativa a la multiplicidad de grados de la esencia de la materia, sobre su carácter inagotable en profundidad. La intervinculación de las partículas elementales, en virtud de la cual las propiedades de cada partícula vienen condicionadas por la existencia de otras partículas, da un planteamiento nuevo al problema de la parte y del todo. Los grandiosos éxitos logrados en el estudio de la estructura de la materia, que revelan en el micromundo nuevos aspectos y correlaciones de la parte y el todo, hacen necesaria la amplia elaboración filosófica de la categoría de estructura en general y de otras categorías, entre las que se encuentra la de sistema.

El período que nos ocupa es un tiempo de rápido ensanchamiento y profundización de los conocimientos relativos a la estructura del universo y de los procesos que en él transcurren.

La física ha establecido íntimos vínculos con la astronomía, de la cua se ha convertido la astrofísica en una sección determinante.

Los grandes éxitos logrados por la astronomía y la física en los últimos años han permitido avances sustanciales en la solución de los problemas concernientes a la estructura del universo (cosmología) y al origen y desarrollo de los objetos cósmicos (cosmogonía). En este sentido, la acumulación de un gran número de observaciones, el descubrimiento de nuevos fenómenos y las dificultades de su interpretación han exigido la solución de problemas no sólo específicamente astrofísicos, sino también de carácter filosófico más amplio, acerca de la limitación o ilimitación, de la finitud o infinitud del universo, de su carácter homogéneo o heterogéneo, de la orientación del desarrollo y del ciclo rotatorio de los fenómenos.

Los estudios de V. A. Ambartsumián, V. G. Fesenkov y otros investigadores han afirmado sólidamente en nuestra concepción del universo la idea del desarrollo; últimamente se ha visto claro que este desarrollo es muy complejo, contradictorio, dialéctico. En los años 40, V. A. Ambartsumián demostró la existencia de grupos de estrellas, de asociaciones estelares en las que hay jóvenes gigantes en ignición y que son formaciones inestables, que se desintegran, por ejemplo, en varios millones de años, es decir, en un tiempo ínfimo en comparación con los plazos comunes de evolución de las estrellas y de las agrupaciones de estrellas. La existencia de semejantes asociaciones demuestra que también en otras galaxias se forman estrellas actualmente. Para la solución de los problemas de la evolución de las galaxias y de sus sistemas es de gran significación el aclarar

las formas concretas de la dialéctica del todo y las partes, de la estructura y los elementos.

3. Significación metodológica de los nuevos progresos de la biología y la química.

A los progresos de la biología va unida una nueva etapa en la revolución que se está produciendo en las ciencias de la naturaleza. Justamente la biología inaugura toda una serie de fenómenos totalmente nuevos, la reproducción técnica de los cuales contribuirá a transformar radicalmente muchas ramas de la producción. La incorporación activa y directa de los frutos del conocimiento de los fenómenos de la vida a la práctica, acelerará sustancialmente el proceso de conversión de la ciencia en una fuerza productiva directa.

Los científicos soviéticos cuentan en su haber con importantes logros en el desarrollo de la biología. Tienen gran significación los trabajos de I. V. Michurin, D. N. Priánishnikov, V. V. Dokucháev y N. I. Vavílov. No obstante, el nivel y el volumen de la labor en una serie de direcciones de la actual biología en la U.R.S.S., ante todo en cuanto se refiere a la biología molecular y a la genética, deja mucho que desear. El progreso de la biología en la U.R.S.S. se veía frenado por el monopolio ejercido por el grupo de investigadores encabezado por T. D. Lisenko, quien negaba alguna de las orientaciones más importante de la ciencia biológica e imponía su punto de vista, el cual, a menudo, no correspondía al nivel actual de la ciencia y a los datos experimentales. Esto se puso de relieve, particularmente, en la sesión de agosto de 1948 de la Academia Lenin de Ciencias Agrícolas de la U.R.S.S., donde fueron negados, por ejemplo, importantísimos logros de la genética y se trató de imponer una concepción carente de base sobre la especie y la formación de especies, así como otras tesis injustificadas.

En estos últimos años, la situación en la biología —como indicaba M. B. Keldysh en una sesión de la Academia de Ciencias de la U.R.S.S.— no ha cesado de mejorar. A ello han contribuido mucho los acuerdos y documentos del P.C.U.S., y en particular la resolución del Comité Central del Partido y el Consejo de Ministros *Sobre las medidas para el sucesivo desarrollo de la ciencia biológica y el robustecimiento de sus vínculos con la práctica.* En esta resolución se indicaba que para la teoría y la práctica adquieren significación creciente tales apartados de la ciencia como la bioquímica, la biofísica, la genética, la microbiología, la virusología y la inmunología, que estudian al detalle la estructura y las funciones de la materia viva en todos los niveles de su desarrollo. El Partido, que considera necesario el desarrollo más completo de todo el conjunto de las ciencias biológicas, estima que las principales tareas que tienen ante sí son las de revelar la esencia de los fenómenos de la vida, el descubrir las leyes biológicas de desarrollo del mundo orgánico, el estudiar la física y la química de la materia viva, el elaborar diversos métodos que permitan gobernar los procesos vitales y el infundir un nuevo impulso a la doctrina darvinista-michuriniana. Es de singular significación el robustecimiento de

la interacción de la biología con otras ciencias —la física, la química, las matemáticas— y una utilización más amplia de los logros de la técnica moderna para la obtención de sistemas vivos.

La biología, que en los últimos decenios se ha desarrollado vertiginosamente, se ha convertido en un campo de conocimiento científico de la naturaleza en el más alto grado completo y ramificado. En la confluencia de la biología y otras esferas del saber se han formado y progresan vertiginosamente nuevas disciplinas autónomas (la biofísica, la bioquímica, la radiobiología, la biología molecular, la biología cósmica, la virusología y la bionomía).

Otro rasgo muy esencial del progreso de la biología en los últimos decenios es el fortalecimiento cada vez mayor de su interacción con otras ciencias (la física, la química, las matemáticas) y su utilización, cada vez más amplia, para el estudio de los sistemas vivos, de las técnicas más modernas (microscopía electrónica, análisis estructural roentgenoscópico, centrifugación diferencial, indicadores isotópicas). La investigación biológica se hace así cada vez más profunda, exacta y compleja.

¿Qué consecuencias —en el plano metodológico— originan estos procesos?

Resumiendo, se puede decir que contribuyen a vencer la dispersión de las ciencias de la naturaleza y las distintas disciplinas especiales dentro de la biología, a borrar las fronteras rígidamente establecidas entre ellas y a la aparición de disciplinas nuevas en la confluencia de la biología y otras ciencias: la química, la física, las matemáticas, etc. A ello va unido el enriquecimiento del sistema de métodos de investigación biológica con nuevos enfoques y técnicas que penetran en ella (en primer término como fruto del perfeccionamiento y desarrollo del trabajo experimental) desde las ciencias vecinas, la ampliación inusitada de sus posibilidades cognoscitivas, límites de aplicación y exactitud de los resultados. Al penetrar en la biología, estos métodos no biológicos no se acomodan meramente a las condiciones y formas específicas de la investigación científica de los objetos vivos, sino que se convierten en parte orgánica del sistema íntegro de los métodos propios de la biología.

Para la comprensión correcta y la apreciación metodológica adecuada de estos procesos, lo más esencial es que en nuestro tiempo el conocimiento biológico (ante todo, sus tipos experimentales) ha sido sometido a una transformación revolucionaria análoga a la que la física experimentó a fines del siglo XIX y comienzos del XX. A semejanza de lo ocurrido en la física, donde junto al estudio de los cuerpos y procesos macroscópicos han empezado a ser sometidos a análisis científicos los fenómenos átomo-moleculares e intraatómicos, y, de este modo, en relación íntima con la física clásica (macrofísica) adquirió vertiginoso desarrollo la física nueva (microfísica), en la biología actual ha tenido lugar el paso a la investigación de los microprocesos de la vida, al examen de los sistemas y procesos biológicos al nivel de la célula. En la confluencia de la física molecular, la química orgánica y la biología ha surgido una nueva ciencia: la biología molecular.

La biología molecular refleja una tendencia muy importante del actual pensamiento científico, la de que los procesos de la naturaleza empiezan

a estudiarse en sus manifestaciones elementales y primarias. La realización de esta tendencia supone la agrupación en un complicado conjunto de métodos propios de las ciencias fronteras con la biología y de los métodos tradicionales en desarrollo (aplicados a un objeto nuevo y bajo la influencia de los enfoques y modos de conocimiento químicos, físicos, matemáticos, etc.) de la investigación biológica.Esto va acompañado no sólo de una mayor interacción de los distintos métodos de investigación científica dentro de todo el sistema que los agrupa, sino también de una ampliación inusitada del círculo de los elementos (de los distintos métodos) que interaccionan.

La biología molecular utiliza ampliamente las ideas y los métodos de la química orgánica que estudia la estructura y funciones de los albuminoides y de ácidos nucleicos, de la bioquímica, de la física molecular, de la química física de los polímeros, de la espectroscopia, del análisis estructural mediante rayos X, la cibernética, la citología, la genética, la microbiología y la virusología.

Una agrupación tan amplia, la concentración encaminada a un fin de muchas disciplinas científicas biológicas y no biológicas y de sus métodos en un sector del frente común del conocimiento biológico, se ha mostrado muy eficaz. En poco tiempo la biología molecular ha realizado descubrimientos de importancia, ante todo en el desarrolla de la estructura y las funciones de los albuminoides y de los ácidos nucleicos, del mecanismo de síntesis de la albúmina, etc. El conocimiento biológico ha hecho así avances considerables en la empresa de desentrañar la esencia de la vida.

Esto ha conducido a un rápido progreso en el conocimiento de los procesos elementales de la actividad vital, en la interpretación de las bases físico-químicas de la herencia, influyendo decisivamente, en particular, en el desarrollo de la genética.

Después de haber sido descubiertos los fenómenos demostrativos de que, junto a los albuminoides, en muchos procesos trascendentales de la actividad vital de las células y de los organismos completos desempeñan un papel determinado los ácidos nucleicos (ADN y ARN), sc empezó a buscar los mecanismos físico-químicos explicativos de la interacción del ADN, el ARN y los albuminoides. Se llegó a pensar que el ADN es justamente el portador del código de la información genética (hereditaria), de conformidad con el cual tiene lugar la síntesis molecular y, en última instancia, la autorreproducción de la célula y del sistema vivo en su conjunto.

Tal género de hipótesis se apoya en datos relativos a la estructura química de las moléculas grandes del ADN. Estas últimas, de conformidad con el modelo estructural propuesto por Watson, son cadenetas relativamente largas (hasta veinte mil eslabones) en forma de espiral doble. Cada eslabón comprende uno o dos anillos de determinadas combinaciones nitrogenadas, un anillo de carbono de desoxirribosa (en la molécula del ARN su lugar lo ocupa la ribosa) y un resto de molécula de ácido fosfórico.

La presencia de la molécula de ADN de dos cadenas polinucleótidas que se complementan recíprocamente, con débiles enlaces de hidrógeno, admite la desintegración longitudinal de la misma. Después de la desunión

de las cadenas complementarias, cada una de ellas sintetiza un nuevo compañero, con lo que restablece su estructura inicial de pares. En el proceso de esta autorreproducción, la estructura individual de la molécula originaria parece como si proporcionase ella copias, y sus distintas cadenas obran a modo de matrices.

El ADN, como componente específico que es del núcleo celular, determina el orden lógico de sucesión en que se sitúan los aminoácidos en el proceso de la síntesis albuminoidea, que corre a cargo de unas estructuras celulares especiales —los ribosomas— contenidas en el citoplasma y en la base química de las cuales existe otro ácido nucleico, el ARN. Se ha establecido que el orden de las partes integrantes de los albuminoides (20 aminoácidos distintos) es regulado por un código de tripletas (combinaciones de a tres de las cuatro bases del ADN).

Al mismo tiempo se ha podido ver que el ADN contenido en el núcleo de la célula no cumple sus funciones matrices directamente, sino por una vía muy indirecta; sólo sirve de matriz de primer orden, y no es en él directamente donde se realiza la síntesis de las nuevas células albuminoideas. La transmisión de la información conservada en el ADN, en los ribosomas, en los que transcurre la síntesis de la albúmina y, por tanto, se cumplen las "órdenes" recibidas del "mecanismo de dirección", corre a cargo de una fracción especial del ARN, del ARN de información o ARN intermediario. Justamente esta fracción es la que se sintetiza en ADN; la composición y el orden de sucesión nucleótida en las cadenas de moléculas del ARN intermediario, se diferencian de la parte restante del ARN, pero corresponden exactamente a fenómenos análogos en el ADN matriz. Al llegar al ribosoma, el ARN de información —que es como un "doble" del ADN— cumple el papel de matriz de segundo orden, determinando la síntesis de la albúmina de conformidad con la "orden" recibida del ADN.

De conformidad con estos datos, en la genética de nuestros días se desarrolla la idea de que las bases elementales de la herencia de los organismos van vinculadas a la capacidad de autorreproducción del ADN contenido en los cromosomas del núcleo celular. La información anotada en las estructuras moleculares de este núcleo y que determina los procesos bioquímicos de la célula, es simultáneamente, por tanto, el programa de conformidad con el cual se cumplen los procesos de desarrollo individual y de transmisión de los caracteres hereditarios de una generación a otra.

La interpretación del código genético es una tarea profundamente práctica, que no se limita al plano de la teoría. La posesión de las leyes del mecanismo de la reproducción hereditaria, significa la posibilidad de modificar en una dirección determinada la herencia de los organismos, de obtener variedades de cultivos y de razas de animales domésticos poseedores de una productividad máxima. En este camino se han dado ya los primeros pasos.

El planteamiento y la acertada solución de tareas de este género se ven favorecidos en el más alto grado por los avances de la química, la cual se ocupa del estudio y la síntesis de cuerpos integrados por partículas mayores y más complejas que las moléculas corrientes.

El desarrollo de la química ha aportado muchos elementos nuevos a

la noción de la diversidad cualitativa de los tipos discretos de sustancia. La materia demuestra ser inagotable no sólo "en profundidad", hacia las partículas cada vez más pequeñas. En sustitución del cuadro de estructura de la sustancia imperante en el siglo XIX (átomo-molécula-macrocuerpo). ha venido un cuadro nuevo, basado en la noción de la diversidad cualitativa de los elementos estructurales (que comprende elementos más pequeños que el átomo y mayores que las moléculas) y de la organización estructural en numerosos escalones de la sustancia. La concepción dialéctico-materialista de la infinidad de los tipos de materia y del carácter inagotable de cada uno de ellos tiene al presente una seria base científico-natural.

Son de trascendental significación el descubrimiento e investigación de partículas más voluminosas que las moléculas ordinarias: las macromoléculas de los polímeros, las partículas coloidales, etc. Lo peculiar de estas partículas consiste en que ocupan un lugar intermedio entre las micropartículas y los macrocuerpos: de un lado, conservan ciertas propiedades de las moléculas (de micropartículas de la sustancia); de otro, poseen ya numerosos signos de los macrocuerpos. La explicación de esta duplicidad de su naturaleza, que se manifiesta de manera distinta en las macromoléculas y en las partículas coloidales, es una gran aportación que ayuda a superar la limitación unilateral de la idea de discreción, característica de la doctrina atómica clásica. Al mismo tiempo, estas investigaciones en un campo de transición entre las moléculas (micropartículas) y los macrocuerpos, han enriquecido la concepción de la dialéctica de la discontinuidad y la continuidad, sobre la diversidad de sus manifestaciones en la estructura de la sustancia, han mostrado la ausencia de fronteras absolutas entre el micro y el macromundo. El descubrimiento de la dialéctica de intervinculación de los micro y macrofenómenos, la supresión del rompimiento metafísico entre ellos se ha visto favorecido en alto grado por el estudio de los polímeros, de los coloides, de la química de los cristales, etc.

El descubrimiento de la diversidad cualitativa de las partículas químicas de la sustancia y de sus relaciones con los macrocuerpos ha venido a concretar todavía más la idea del desarrollo de la materia. Los átomos, las moléculas, las macromoléculas, etc., no significan la casual coexistencia de tipos de la materia sin el menor nexo entre sí. Son formaciones estructurales en diferentes escalones y de distinto grado de complejidad. Unas, más simples y pequeñas, son partes integrantes de otras, mayores y más complejas; genéticamente anteceden a la formación de estas últimas, sin hablar ya de que todas ellas son elementos de la estructura de los diversos macrocuerpos. Los distintos tipos de micropartículas químicas y de otro género no son sólo elementos de la organización estructural de la sustancia, sino escalones, "puntos nodales" de su desarrollo, de su complicación en el camino que va de las micropartículas más simples a los macrocuerpos, tanto en la naturaleza inorgánica como en la orgánica.

El estudio de los polímeros, de la estructura de sus macromoléculas y de su redación con las moléculas ha señalado las vías reales de desarrollo de la forma molecular de la sustancia, su transformación en la forma macromolecular, cualitativamente nueva. Los elementos más importantes

de los organismos vivos —albuminoides, ácidos nucleicos, etc— son por su naturaleza, macromoléculas de los polímeros; de ahí que el estudio de las macromoléculas de los polímeros haya contribuido en alto grado a la elaboración del problema del origen y esencia de la vida, de las transiciones de la forma química del movimiento a la forma biológica. Gran significación tiene, a este respecto, la investigación de las propiedades físico-químicas de las partículas coloidales y de su papel en los organismos vivos.

La química moderna revela no la vinculación externa de los diferentes tipos de partículas, sino el mecanismo interno de las transformaciones químicas, la estructura y el papel de las distintas partículas en esos procesos.

A menudo es velado y deformado el verdadero alcance de los éxitos logrados por la química de nuestros días. Se hacen intentos, por ejemplo, de reducir todas las partículas químicas, cualitativamente peculiares, a los anteriores conceptos de átomo y molécula; el concepto de molécula es aplicado también a los macrocuerpos (cristales, polímeros), o se da el nombre de moléculas a sectores de los macrocuerpos artificialmente diferenciados. Esto conduce a la ilegítima desaparición de las diferencias cualitativas que hay entre las partículas químicas, las micropartículas y los macrocuerpos.

Los éxitos de la química en contacto con la física y otras ciencias tienen gran sentido filosófico en cuanto a la concepción del mundo, ayudan a descubrir las vías reales de transición de lo inorgánico a lo orgánico, a poner en claro el mecanismo interno de los procesos biológicos en la evolución de la sustancia.

La bioquímica evolutiva —sección de la biología surgida últimamente—, al estudiar los componentes más reducidos de la célula viva y los procesos del metabolismo, se ha acercado de lleno a la explicación científica del nacimiento del primer germen y del desarrollo de la vida en la Tierra. En las investigaciones de A. I. Oparin, J. Bernal, J. Brach y otros se señala el camino posible de formación, partiendo de diversos compuestos de moléculas de cadena larga, de sistemas coloidales en interacción permanente con el medio exterior, su desarrollo y su transformación en organismos simples.

La teoría moderna de la evolución acerca del origen de la vida, el estudio de la física y la química de la materia viva, nos ha acercado a la solución del problema planteado ya por Engels: explicar el origen de la vida a partir de la sustancia inorgánica de la naturaleza. La base metodológica general para conseguirlo son los éxitos de las ciencias naturales, que de manera experimental han fundamentado y teóricamente han ampliado la comprensión de la esencia de la vida como un intercambio permanente de sustancias entre el organismo y el medio que le rodea.

El progreso de la biología tiene lugar en un ambiente de enconada pugna de las orientaciones filosóficas fundamentales, que dan la interpretación correspondiente a los avances en este plano. La afirmación y desarrollo de la concepción científico-materialista del mundo tiene lugar en lucha encarnizada contra las concepciones idealistas introducidas en la

biología, como el "holismo", el neovitalismo (Driesch), el neofinalismo, las concepciones organismistas, el psicolamarckismo, etcétera.

No menos enconada es la lucha de la dialéctica contra el mecanicismo en la concepción de la esencia de los fenómenos vitales. El mecanicismo contemporáneo se revela, ante todo, en una extrema simplificación de los problemas biológicos, en la reducción de la vida a un conjunto de procesos físico-químicos, en la comprensión de la diferencia entre lo vivo y lo no vivo como algo puramente cuantitativo, en el desconocimiento del problema de la vida como un problema específicamente biológico. La interacción cada vez mayor de la biología y otras ciencias de la naturaleza ha llevado a primer plano, de la manera más tajante, el problema filosófico de las relaciones de la vida con las otras formas de movimiento de la materia en la naturaleza.

Los éxitos de la física, la química y las matemáticas en la etapa presente de desarrollo de la ciencia han sido causa de la penetración de los principios, métodos e ideas de estas ciencias en la biología. Esto ha proporcionado a la biología nuevas posibilidades en cuanto a la determinación de los mecanismos exactos y leyes de la estructura y el funcionamiento de la materia viva, han permitido caracterizar en grado más amplio los procesos que transcurren en los organismos vivos. La investigación de los procesos físicos y químicos, que son base de las manifestaciones elementales de la actividad vital, se ha convertido en una de las vías más importantes para el conocimiento de la vida.

En el análisis de los fenómenos de la vida, los científicos han tropezado con las siguientes dificultades de carácter metodológico: de una parte, el estudio de esos fenómenos muestra que los cuerpos vivos están compuestos de los mismos elementos que la naturaleza inorgánica, que es investigada por la física y la química; de otra, los fenómenos de la vida se diferencian sustancialmente de lo que ocurre en la naturaleza inorgánica. A vencer estas dificultades ha ayudado la concepción dialéctico-materialista de la vida como un proceso en el que las formas relativamente más simples de movimiento de la materia (mecánica, física y química) no desaparecen, sino que se conservan y continúan manifestándose junto a otra forma más elevada del movimiento —la biológica— como partes integrantes e inseparables. Tal concepción de la vida toma en consideración y expresa no sólo la índole específica de la forma biológica del movimiento, sino también el vínculo de continuidad que la une a las otras formas del movimiento, y permite soslayar tanto la reducción de las leyes de la vida a leyes de átomos y moléculas como el aislamiento de las leyes propiamente biológicas respecto de los procesos físicos y químicos que transcurren en el organismo.

La concepción dialéctico-materialista de la esencia de la vida y de su relación con las otras formas de movimiento de la materia en la naturaleza adquiere, al correr del tiempo, una fundamentación científico-natural más profunda y amplia, sobre todo en las investigaciones que se apoyan en los avances de la física, la química y la biología molecular, y también en los últimos logros de la técnica.

En el campo del idealismo, dentro de la biología contemporánea manifiestan actividad doctrinas tales como el neovitalismo (A. Wenzl), el

holismo (J. Smuts, A. Meyer-Abich y F. Dessauer), el neofinalismo (R. Ruyer y L. Bonoure), el psicolamarckismo, etcétera.

Por ejemplo, el neovitalista Alois Wenzl, que goza de bastante predicamento en Occidente, escribe que el materialismo (dentro del cual abarca por igual al materialismo mecanicista y al dialéctico) no capta el "carácter específico verdadero" de la vida, que consiste, según él, en "fuerzas inmateriales". La "originalidad" de la vida es "demostrada" equiparándola a un mecanismo, mediante la teoría de la vida-máquina, que él presenta como sigue: la máquina necesita de un ingeniero que la cree, la dirija, repare y controle. Esto último significa al mismo tiempo que por cuanto "la gestación de lo vivo, sin hablar ya de lo espiritual, por los átomos únicamente es imposible", nosotros debemos —como propone H. Driesch, otro vitalista de nota— postular la presencia en el organismo de una "fuerza vital" o "entelequia" que, no obstante, "no se contradice" con las leyes físico-químicas de la vida. El neovitalismo, pues, resulta un mero "mecanicismo vuelto del revés", y el uno y el otro tienen de común la base metodológica antidialéctica.

Esta tendencia de acercamiento del mecanicismo y el idealismo en biología se hace singularmente clara en el biofísico y doctor en teología Friedrich Dessauer. Para él, la esfera de la vida descansa en la física lo mismo que un edificio descansa sobre sus cimientos; sin embargo, dice, la vida no es posible ser reducida a la física, puesto que, en resumen, queda aún cierto "más" cuya falta priva a la vida del carácter específico que le es propio. Dessauer supone que esa reducción mecanicista es rasgo propio del materialismo en general, y considera las características estadísticas de la vida (estructura, la biomolécula como "cristal aperiódico", etcétera) y sus signos dinámicos (asimilación-desasimilación, carácter cuántico de los procesos físico-químicos) desde las posiciones del holismo, orientación idealista de la biología contemporánea que convierte metafísicamente en absoluto el principio de la integridad del organismo y estima que en la naturaleza orgánica las estructuras materiales actúan en interacción con un factor nuevo e inmaterial, de índole psíquica, que se llama alma.

En los países capitalistas gozan de gran influencia todo género de "teorías organísticas", que pretenden superar tanto el empirismo de las concepciones mecanicistas como las construcciones especulativas del neovitalismo. Ahora bien, esas "teorías" ("de la evolución emergente", "de la organización", etc.) no suelen ser, en última instancia, más que modificaciones específicas del idealismo, por lo que los intentos de los organicistas de superar el mecanicismo y el vitalismo en biología terminan en un fracaso completo. Y eso a pesar de que, en las esferas de la biología propiamente dicha, algunos de ellos (por ejemplo, Ludwig Bertalanffly en la teoría de los sistemas) hayan alcanzado resultados positivos.

Durante los últimos decenios ha sido de gran virulencia la pugna filosófica en torno al problema de la causalidad en la biología. No podríamos señalar ni una sola doctrina biológica general que no se haya referido, de una manera o de otra, al principio del determinismo, al problema de la causalidad, de la necesidad, de la ley, de la adecuación a fines en la naturaleza viva. En este plano se revela netamente qué línea filosófica

mantienen las distintas doctrinas y corrientes biológicas: la materialista o la idealista, la dialéctica o la metafísica. La línea subjetivista en el problema de la causalidad es idealismo filosófico. En cambio, el reconocimiento de la causalidad objetiva, de la ley y del reflejo aproximadamente de ésta en el cerebro del hombre, es materialismo.

En biología existen actualmente diversas doctrinas (neovitalismo, holismo, emergentismo, aristogenismo, etc.) que parten del origen casual y arbitrario de cuanto observamos en la naturaleza vida —orden, adecuación a fines, ley—, de la existencia en el organismo de un principio formal o espiritual ("entelequia", "impulso vital", "factor de integridad", etcétera) que lleva el orden, la adecuación al fin y la ley al mundo orgánico y gobierna su desarrollo.

En cuanto a la inmensa mayoría de los biólogos modernos, reconocen la existencia de la causalidad objetiva de una u otra manera, a veces conscientemente, pero en su mayor parte de un modo espontáneo; sin darse ellos mismos clara cuenta en el sentido filosófico, se atienen al principio del determinismo, comprendido al modo materialista, como uno de los soportes fundamentales de la investigación científica exacta.

La penetración del idealismo en la actual biología viene favorecida por la circunstancia de que muchas construcciones imperantes en esta ciencia en los países capitalistas son de un carácter no dialéctico. Por ejemplo, el neofinalismo crece sobre la base gnoseológica de la concepción metafísica de la selección natural (concepción del "ultraseleccionismo", que niega el papel creador de la selección natural, elevando a la categoría de absoluto la casualidad de las mutaciones hereditarias y cerrando los ojos a su carácter natural y lógico).

Diversos biólogos de Occidente (E. Sinnott, D. Dann, Th. Dobszanski y otros) ven los cambios hereditarios como algo absolutamente indeterminado. Sus puntos de vista son utilizados para "fundamentar" el denominado indeterminismo orgánico (F. Lilly, P. Jordan, etc.). Los adeptos de esta concepción, apoyándose en la interpretación indeterminista de las relaciones de incertidumbre de la mecánica cuántica, hacen una extrapolación de esta conclusión supuestamente "demostrada" al terreno de los fenómenos biológicos. De conformidad con este incorrecto planteamiento, algunos científicos, como, por ejemplo, el biólogo inglés J. Huxley, afirman que toda la ciencia de nuestros días sigue el camino que la aleje del "espantajo del determinismo causal".[26] F. Dessauer estima que las leyes de la naturaleza no determinan las formaciones complejas y los objetos en toda su plenitud, que "nunca fue correcto... hablar de la completa determinación de los acontecimientos".[27]

El enfoque dialéctico-materialista del estudio e interpretación de los fenómenos biológicos permite superar las concepciones metafísicas que convierten en absoluto el aspecto de indeterminación, de casualidad en estos fenómenos, y sirve de base para la comprensión científica de la correlación en ellos de la casualidad y la necesidad. Esta acertada orientación metodológica de muchos biólogos les pone en guardia tanto contra

[26] J. Huxley, *Evolution in Action*. Londres, 1953, pág. 36.

[27] F. Dessaurer, *Naturwissenschaftliches Erkennen*, Francfort del Main, 1958, páginas 218.

las concepciones mecanicistas como contra las especulaciones idealistas de todo género (vitalismo, psicolamarckismo, neofinalismo, etc.).

Movidos por el espíritu de lucha contra el materialismo, algunos científicos adulteran determinadas doctrinas biológicas y su interpretación en la filosofía materialista. El materialismo dialéctico somete a crítica, científicamente argumentada, las falsas concepciones de los investigadores del mundo capitalista que en su lucha contra la concepción materialista del mundo llegan hasta la deformación de los avances de la ciencia biológica y transportan las leyes de ésta al terreno de la vida social.

En la pugna entre el materialismo y el idealismo, que en nuestros días se ha incrementado sensiblemente, la inmensa mayoría de los biólogos son partidarios del materialismo. El destacamento de vanguardia de estos científicos lo constituyen los biólogos de los países del campo socialista, que en sus investigaciones se apoyan en el materialismo dialéctico y mantienen desde estas posiciones la lucha contra las influencias de la ideología burguesa reaccionaria, de los puntos de vista idealistas y metafísicos que penetran en las ciencias biológicas.

4. Problemas filosóficos de la fisiología de la actividad nerviosa superior y de la psicología.

Los últimos decenios se han distinguido por el vertiginoso desarrollo de todas las secciones de la fisiología de la actividad nerviosa superior y de la psicología. En estas dos ciencias íntimamente unidas entre sí, que estudian la función del cerebro, se manifiestan, cada vez más neta y claramente, los excelentes frutos de su interacción con la física, la química y las matemáticas y de la utilización de los avances de la técnica moderna.

Las investigaciones biofísicas y bioquímicas han allanado el camino que conduce al descubrimiento de las leyes que rigen los más sutiles procesos biológicos en el cerebro. La creciente aplicación de la electrografía, apoyada en las técnicas más avanzadas, ha permitido estudios neurofisiológicos y morfológicos, cada vez más finos y profundos, del sistema nervioso central. La fisiología, que juntamente con las matemáticas y la electrónica contribuyó a la aparición y desarrollo de la cibernética, encuentra a su vez en esta nueva ciencia tan prometedora un manantial para su ulterior progreso y eficaces métodos de prueba mediante el modelado de diversas hipótesis acerca de las funciones del sistema nervioso. Tomando como base el estudio y análisis de los factores fisiológicos y psicológicos relacionados con la participación del hombre en los procesos de dirección, son elaborados con éxito los aspectos fisiológicos y psicológicos de la cibernética.

La doctrina de I. P. Pávlov —una de las mejores conquistas de la ciencia mundial— ha ejercido formidable y beneficiosa influencia sobre el desarrollo de la fisiología y la psicología en los últimos decenios, y su acción sigue hasta el presente. La aplicación creadora de esta doctrina ha conducido a la importante conclusión de que existen dos aspectos —vinculados entre sí, pero cualitativamente distintos— en el estudio de la actividad nerviosa superior: el fisiológico y el psicológico.

El progreso de la fisiología de la actividad nerviosa superior y de la psicología planteó diversos problemas filosóficos, metodológicos, entre los que presentaban y presentan particular actualidad los relacionados con la significación filosófica de la doctrina de Pávlov, del papel de ésta en el desarrollo de la fisiología y la psicología. Se ha profundizado en el problema de lo psíquico y de su relación con lo fisiológico, en los relativos a la determinación de la actividad nerviosa superior, a la conciencia, etc. De la actualidad de estos problemas filosóficos de la fisiología y la psicología, relacionados entre sí, puede juzgarse siquiera sea por la circunstancia de que sólo el de la conciencia, el de la relación entre el cerebro y la psique, ha servido de tema a casi diez simposios celebrados en distintos países. En el curso del examen de las cuestiones metodológicas de la fisiología y la psicología algunos representantes de estas ciencias en los países capitalistas se han desplazado a las posiciones del materialismo, sometiendo a una crítica completa las teorías idealistas, y en particular el freudismo.

Crece el número de los materialistas espontáneos y también el de quienes de una manera consciente y deliberada, por lo tanto, se inclinan hacia el materialismo dialéctico.

Los problemas filosófico-teóricos de la fisiología y la psicología se estudian con particular amplitud en la U.R.S.S. y otros países del campo socialista. En los trabajos de P. K. Anojin, E. A. Asratián, N. I. Graschenov, J. S. Kostoiants, N. N. Ladíguina-Kots, A. N. Leóntiev, L. A. Orbeli, S. L. Rubinstein, A. A. Smirnov, B. M. Teplov, A. A. Ujtomski, V. N. Chernígovski y otros investigadores se esclarece el papel del materialismo dialéctico en el desarrollo de la fisiología de la actividad nerviosa superior y de la psicología, los vínculos entre la teoría de la actividad cerebral refleja y la teoría marxista-leninista del reflejo.[28]

En la fisiología y la psicología de nuestros días ha adquirido también una nueva fundamentación científico-natural la solución materialista filosófica del problema relativo a la naturaleza de lo psíquico: "El espíritu es lo secundario, una función del cerebro, un reflejo del mundo exterior".[29] En esta definición hay fundidas en un todo único dos tesis: la dependencia de la psique respecto del mundo exterior, del cual es reflejo, y su dependencia de la actividad del cerebro como órgano que refleja el mundo exterior. Expresión adecuada de esta fórmula filosófica de Lenin es la concepción de la actividad del cerebro, expuesta por I. P. Pávlov y su escuela, que en la U.R.S.S. da base teórica a la fisiología de la actividad nerviosa superior y a la psicología. Lo principal en esta concepción es que

[28] *La doctrina de I. P. Pávlov y los problemas filosóficos de la psicología*, Moscú, 1952; *Problemas filosóficos de la actividad nerviosa superior y de la psicología*, Moscú, 1963; P. K. Anojin, *La inhibición interna como problema de la fisiología*, Moscú, 1958; S. L. Rubinstein, *El pensamiento y los caminos de su investigación*, Moscú, 1958, ed. esp., Ed. Grijalbo, México, D. F., 1963; del mismo autor, *El ser y la conciencia*, Moscú, 1957, ed. esp., Ed. Grijalbo, México, D. F., 1963; N. N. Ladíguina-Kots, *Desarrollo de la psique en el proceso de evolución de los organismos*, Moscú, 1958; A. N. Leóntiev, *Problemas del desarrollo de la psique*, Moscú, 1959, etcétera.

[29] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*. En *Obras completas*, 5ª ed. rusa, t. 18, pág. 88.

hace un todo único de las relaciones de lo psíquico con el cerebro y con el mundo exterior.

Frente a las representaciones autogenéticas de lo psíquico como función del cerebro determinada únicamente desde dentro, la teoría de la actividad refleja expone la noción materialista de lo psíquico como un producto de la actividad del cerebro condicionada por los objetos del mundo exterior, que depende de la interacción del organismo con dichos objetos, de la relación de su actividad con las condiciones de vida y con sus necesidades. La teoría de la actividad refleja afirma que las cosas, los fenómenos del mundo exterior, participan desde un principio en la aparición de lo psíquico, vinculando lo exterior y lo interior, abarcando lo psíquico y lo fisiológico en un acto único de actividad reflectora del cerebro; el conocimiento (reflejo) lo relaciona a la acción. Así lo prueban palmariamente los nuevos datos relativos a las leyes de formación de las imágenes sensoriales.

Las investigaciones experimentales llevadas a cabo estos últimos años por científicos soviéticos (B. G. Anániev, E. N. Sokolov y otros) han establecido que en la formación de la imagen completa del objeto el papel decisivo corresponde a la interacción estable de los distintos analizadores, interacción que se logra, en el proceso de la actividad cognoscitiva, mediante la formación de sistemas de nexos reflejos condicionados. La imagen es un conjunto de actos reflejos sucesivos que se integran en un todo único, a consecuencia de lo cual ante nosotros aparece la cosa en toda la variedad de sus aspectos y propiedades. En el proceso de la actividad refleja del cerebro surgen fenómenos psíquicos: sensaciones, imágenes sensoriales, representaciones. Se trata simultáneamente de una actividad psíquica, a cargo de la cual se halla el reflejo de los objetos del mundo exterior, y, a la vez, de una actividad nerviosa del cerebro, subordinada a todas las leyes de la dinámica de los procesos nerviosos. El análisis del funcionamiento de los analizadores revela la constante interacción del analizador y el estímulo, el nexo no interrumpido del reflejo psíquico y el objeto reflejado, que se ejerce en sistemas de reflejos múltiples.

Así, pues, en la teoría pavloviana de los reflejos, desarrollada por sus continuadores, la noción del origen natural de los fenómenos psíquicos se relaciona con la característica gnoseológica de éstos.

Son muchas las investigaciones consagradas a la elaboración de la teoría de los reflejos en sus diferentes aspectos: fisiológico, psicológico y filosófico.

Hoy día, no sólo los científicos soviéticos, sino muchos investigadores de otros países reconocen que justamente a la teoría de Pávlov, y a ninguna otra tendencia en fisiología y psicología, corresponde el papel principal en el descubrimiento de las leyes generales de la conducta, en la determinación del carácter y orientación de las investigaciones dentro de la fisiología de la actividad nerviosa superior y de la psicología.

El método objetivo de estudio de los complejos procesos nerviosos, sobre el que se levanta la teoría de los reflejos, estrictamente determinista como es, se diferencia radicalmente del método subjetivo —de base indeterminista— en fisiología y psicología, por el que las conclusiones sobre las vivencias y los sentimientos propios de una persona son transportadas

a la característica de los fenómenos psíquicos de otra persona e incluso de los animales. Al revelar la esencia del método subjetivo, Pávlov escribía: "Es el método del pensamiento sin causa, porque el razonamiento psicológico es un razonamiento no determinista. Es decir, yo reconozco un fenómeno que no procede ni de ahí ni de aquí. Yo digo: el perro ha pensado, el perro quiere, y me quedo tan satisfecho. Esto es una ficción. No hay causa que origine el fenómeno... Nuestra explicación objetiva es verdaderamente científica, es decir, siempre acude a la causa, siempre busca la causa." [30]

En la teoría pavloviana, con su método clásico de los reflejos condicionados, se concreta el principio del determinismo en lo que afecta a la fisiología de la actividad nerviosa superior. Materia de investigación, en todos los casos en que se aplica el método objetivo, son las leyes fisiológicas sobre las que descansa la conducta de los animales y del hombre, y que constituyen los cimientos de los procesos psíquicos.

En los últimos decenios, los investigadores marxistas han demostrado que el indeterminismo en el campo de la actividad nerviosa superior y de la psicología descansa en la debilidad de la concepción mecanicista del principio del determinismo, al no tomar en consideración la dialéctica de lo interno y lo externo en la relación entre las causas exteriores y el efecto de su acción, por lo que no ve las propiedades o particularidades del propio cuerpo sobre el que la acción es ejercida.

Perfilando las tesis leninistas acerca del automovimiento, el autodesarrollo, la espontaneidad de desarrollo de cada fenómeno en su aplicación a la esfera de la actividad nerviosa superior, los investigadores marxistas han señalado que desde el punto de vista del determinismo dialéctico-materialista, el efecto de la acción de un fenómeno sobre otro no depende sólo del carácter de la acción misma, sino también de la naturaleza del fenómeno sobre el que la acción es aplicada. Desde este punto de vista, el reflejo consciente, condicionado como está por el mundo exterior, se convierte él mismo en determinante, en factor intermedio de la influencia de las acciones exteriores sobre la vida y la actividad del sujeto.

Según señalaba en sus investigaciones S. L. Rubinstein, a la concepción marxista del determinismo va unida la significación verdadera que el individuio adquiere como conjunto íntegro de condiciones internas para las leyes de los procesos psíquicos. Tal concepción del determinismo libera de la metafísica y del subjetivismo a la doctrina de la personalidad, el concepto de la cual se muestra en su genuino sentido para la psicología. "La tesis de que las acciones exteriores están unidas con su efecto psíquico sólo indirectamente, a través de la personalidad, es el centro a partir del cual es definido el enfoque teórico de todos los problemas de la psicología." [31]

El descubrimiento de la dialéctica de las relaciones recíprocas existentes entre el sujeto y la realidad objetiva conduce obligatoriamente a la tesis de la acción transformadora del hombre sobre el mundo exterior, de

[30] I. P. Pávlov, *Obras completas*, t. III, libro primero, Moscú-Leningrado, 1951, pág. 171.

[31] S. L. Rubinstein, *El pensamiento y los caminos de su investigación*, Moscú, 1958, ed., esp., Ed. Grijalbo, México, D. F., 1963.

su actividad consciente y encaminada a un fin. La conducta del hombre no viene sólo condicionada por la necesidad "ciega", no conocida, sino también por la necesidad de la cual se tiene conciencia, y en este sentido, en cierta medida, es libre.

El sometimiento cada vez mayor de las fuerzas de la naturaleza, la utilización consciente de las leyes objetivas del desarrollo social en las condiciones propias del socialismo y de la construcción del comunismo, brinda nuevas y nuevas posibilidades para la elevación constante de la actitud consciente, libre y creadora del hombre hacia la realidad que le rodea. Pero ni siquiera la completa emancipación política y económica proporcionará a los hombres la libertad "absoluta" e ilimitada de que hablan los indeterministas, pues la conciencia humana refleja la realidad objetiva que existe fuera de nosotros e independientemente de nosotros, y, en última instancia, viene determinada por ella. La concepción dialéctico-materialista del determinismo en los fenómenos de la actividad nerviosa superior pone a los investigadores en condiciones de revelar la dependencia del mundo interior del hombre respecto de la realidad objetiva, y de mostrar la esencia de su actitud activa, creadora y transformadora frente al mundo exterior.

Por su objetivo último, sus métodos y sus modos de estudio de la conducta de los animales y del hombre, y lo que es principal, por las posiciones filosóficas de que parte, la teoría de I. P. Pávlov, sus discípulos y sus continuadores, es diametralmente opuesta a las concepciones idealistas de la fisiología y la psicología que tan extendidas se hallan en los países del capitalismo.

La oposición radical de los enfoques materialista e idealista en la solución de los problemas de la fisiología y la psicología se ha revelado con particular claridad en la lucha de la teoría pavloviana con las distintas concepciones idealistas en estas ciencias. Una de ellas es el behaviorismo (conductismo), rasgo característico del cual es la negación de la conciencia como objeto de estudio de la psicología, la concepción del hombre omo un autómata, que reacciona de manera ciega e inconsciente a los estímulos que le vienen del exterior. Los psicólogos conductistas, que eligen en calidad de objeto de investigación las expresiones exteriores del comportamiento del animal, consideran a este último como un conjunto de reacciones a la acción de los estímulos exteriores y ven en ello la transformación de la psicología en una ciencia natural (Watson). La renuncia de los conductistas a estudiar la conciencia como un producto de la actividad del cerebro significa que en este problema se mantienen en posiciones subjetivistas. En el conductismo se manifestaba, en forma nueva, el dualismo de la psicología introspectiva.

Sus representantes afirman que esta teoría es semejante a la doctrina de Pávlov, que en una y otra se trata de las mismas leyes (en Pávlov, de la teoría de los reflejos condicionados; en el conductismo, de la teoría del condicionamiento).[32] En realidad, según han señalado los científicos soviéticos, el esquema general de las concepciones conductistas del com-

[32] Véase: H. Thomae, *Pawlow und die amerikanische Psychologie.* En *Psychologiche Tundschau,* 1954, t. 4, pág. 260.

portamiento (estímulo — reacción) obedece a un principio distinto que el esquema de la teoría pavloviana del reflejo (estímulo exterior — cierre del contacto en la corteza de los hemisferios grandes del cerebro — reacción de respuesta en forma de reflejo condicionado). Los conductistas, que manejan la terminología de la doctrina de Pávlov sobre la actividad nerviosa superior, infunden a estos conceptos un sentido propio, completamente distinto. Para ellos, la meta última de la investigación es el efecto exterior. En cambio, el sentido de la doctrina pavloviana radica en la revelación de las leyes de la actividad refleja del cerebro, en la característica de su función de contacto, que es el fundamento de los fenómenos de adaptación del organismo a las condiciones de existencia.

El medio exterior no es para los investigadores soviéticos una acumulación eventual de "estímulos" no vinculados entre sí y que provocan el "conglomerado" de reacciones del organismo, como se desprende de las concepciones de los conductistas, sino como un conjunto intervinculado e íntegro de fenómenos con determinada significación biológica para el organismo. Además, en el sistema de interacciones del organismo y el medio, aquél no es un sistema inerte, que recibe pasivamente los fenómenos exteriores, sino un sistema activo que se caracteriza por las leyes específicas de su funcionamiento.

El estado interno del organismo, de su sistema nervioso, el tipo de actividad nerviosa superior y la experiencia del organismo en cuanto especie e individuo, son factores esenciales que influyen en el subsiguiente curso de la actividad reflectora del cerebro. En la teoría pavloviana corresponde un papel importante al descubrimiento de las leyes por las que se rige la actividad del sistema nervioso. Dichas leyes son, al mismo tiempo, leyes de los nexos del organismo con el medio y por ellas se caracterizan las bases materiales de los fenómenos psíquicos. El análisis de este aspecto de la actividad nerviosa superior es una de las tareas que ofrece mayores perspectivas a la fisiología contemporánea.

También posee gran significación filosófica el problema de las formas de conducta, de la relación entre los mecanismos innatos y la experiencia adquirida. La teoría de la conducta innata es un elemento esencial en las construcciones del freudismo, el cual afirma que los instintos parecen determinar tanto la vida individual como la vida social de los hombres.

A esta concepción idealista, los investigadores soviéticos oponen la doctrina fisiológica pavloviana, que ellos han desarrollado, según la cual los instintos no son una mera manifestación de fuerzas presentes en el animal y en el hombre desde su nacimiento mismo, sino una forma de relación del organismo con el medio. Los instintos, en el proceso de la vida individual, son cubiertos de un complejo sistema de vínculos temporales con el medio, de un gran número de reflejos condicionados. Cuanto más alta es la organización del animal, tanto más compleja es en él la intervinculación de la actividad instintiva y de la adquirida individualmente.

El órgano que regula las relaciones del organismo con las condiciones de existencia es la corteza cerebral. En el hombre, como regulador de las relaciones con el medio, es el segundo sistema de signalización, que es también la base fisiológica del reflejo consciente de la realidad. De este modo, el regulador de la conducta del hombre es la conciencia y no la fuerza

subconsciente que en el freudismo adquiere la significación de principal factor determinante de la conducta humana.

Esta conclusión de los investigadores materialistas, que quiebra las bases del freudismo y demás doctrinas fisiológicas y psicológicas subjetivistas, gana para la teoría pavloviana más y más adeptos en los países capitalistas.

Según palabras del filósofo progresista norteamericano H. Wells, tiene lugar una "polarización general del pensamiento psicológico y psiquiátrico. Pávlov es un polo de atracción de las diferentes «escuelas» experimentales objetivas, y Freud es el polo que atrae las diferentes «escuelas» instrospectivas subjetivas".[33]

Los éxitos de las ciencias de la naturaleza en general y de la doctrina pavloviana en particular, han obligado a ciertos freudistas a buscar mejores argumentos para sus concepciones en los últimos descubrimientos de las ciencias de la naturaleza, tratando de encontrar puntos de contacto de su doctrina con la teoría de Pávlov. No obstante, como el propio Pávlov manifestaba, tales puntos no los hay ni puede haberlos. "Cuando ahora pienso en Freud y en mí mismo —escribe Pávlov—, me imagino a dos cuadrillas de mineros que empezasen a abrir un túnel en las faldas de una gran montaña, la psique humana. La diferencia consiste en que Freud se orientó más abajo de lo debido y se enterró en el bosque impenetrable del subconsciente, mientras que nosotros hemos llegado ya al otro lado y vemos la luz... Al estudiar los fenómenos de la irradiación y la concentración de la inhibición en el cerebro, durante horas enteras podemos seguir dónde empezó el proceso nervioso que nos interesa, a dónde pasó, cuánto tiempo permaneció allí y en qué plano volvió al punto de partida. Freud, en cambio, lo único que puede, con más o menos brillantez e intuición, es hacer conjeturas acerca de los estados internos del hombre. Puede, acaso, ser el fundador de una religión nueva...".[34] El análisis filosófico de las teorías de Pávlov y Freud nos autoriza también a afirmar con todo derecho que son incompatibles.

Una de las bases científico-naturales más importantes de la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico son los datos aportados por I. P. Pávlov y otros investigadores sobre el progreso de la capacidad refleja del sistema nervioso. Este progreso se manifiesta, ante todo, en el hecho de que, en el proceso de evolución del mundo animal, aumenta el número de reacciones reflejas-condicionadas del organismo. A expensas de la percepción de un número cada vez mayor de estímulos exteriores, se complican y perfeccionan las formas de reflejo del mundo exterior por los animales y por el hombre. Ultimamente, A. N. Leóntiev y otros científicos han enunciado la proposición bien argumentada de que los mecanismos cerebrales de las facultades y funciones psíquicas históricamente formadas en el hombre, son órganos fisiológicos formados en la ontogénesis, sistemas estables de reflejos que pasan a cumplir funciones nuevas. Actúan como un órgano único, y las funciones que cumplen adquieren el carácter de actos

[33] H. Wells, *Pávlov y Freud*, Moscú, 1959, pág. 286.

[34] Cita tomada de S. D. Kaminski, *Trastornos dinámicos en la actividad de la corteza cerebral*, Moscú, 1948, págs. 195-196.

que expresan una capacidad particular, a modo de capacidad de percepción analítica de las relaciones espaciales, de la síntesis lógica y otras.

El desarrollo de las formas de reflejo en los animales pasa por un camino muy largo: desde los embriones de las sensaciones elementales en los animales inferiores hasta el pensamiento abstracto en el hombre. El desarrolo de la doctrina pavloviana por fisiológos y psicólogos proporciona una base para caracterizar los puntos cruciales en el proceso de la capacidad refleja del sistema nervioso. Uno de esos puntos cruciales es la conducta intelectual de los animales. La formación de concepciones materialistas actuales sobre este tema ha transcurrido en constante pugna con los representantes de la escuela de la Gestalt-psicología (Köhler, Koffka, Levin, Wertheimer y otros).

El idealismo de los psicólogos de la Gestalt, la separación en que colocan sus concepciones con respecto a los estudios fisiológicos de la actividad nerviosa superior, se hace patente —lo mismo que en los conductistas— en la interpretación de la conducta de los animales superiores. En uno y en otro caso, el objeto de la investigación coincidía con el objeto fundamental de la escuela pavloviana, pero la concepción de los fenómenos era diametralmente opuesta. Característica de la conducta racional de los animales, según los gestaltistas, es la inspiración espiritual, la intuición. Este no depende ni de la experiencia del animal ni de su interrelación real con la realidad objetiva en cada momento dado. La razón de los animales, comprendidos los monos antropoides, se manifiesta en una decisión súbita del problema sobre la base de esta inspiración espiritual. Además, la "intuición" se produce cuando el animal se aparta de la realidad, cuando interrumpe el proceso real de operar con los objetos del mundo exterior.

Acerca de los experimentos de Köhler, uno de los psicólogos gestaltistas más destacados, con los monos antropoides y de la interpretación de esos experimentos, Pávlov dijo: "Según Köhler, cuando el mono permanece sentado, al propio tiempo realiza una actividad racional. Esto es prueba de razón. ¿Qué les parece? La prueba de la razón es la inacción del mono. Si el mono maneja un palo, amontona cubos de una manera y de otra, todo eso son asociaciones que no tienen ningún elemento racional, se trata del método de pruebas y errores. De estos hechos se aísla por completo, alegando que se trata de asociaciones. Y cuando el mono permanece sentado e inactivo, entonces es cuando tiene lugar en él la actividad racional. Ciertamente, esto hay que comprenderlo en el sentido de que Köhler animista recalcitrante, no puede aceptar en modo alguno que esa alma pueda ser tomada en nuestras manos, llevarla al laboratorio, explicar valiéndose de perros las leyes de su actividad. El no quiere admitir nada de esto."[35]

Los investigadores soviéticos (Vatsuro, Stodin y otros) han realizado experimentos demostrativos de que el nivel de la conducta de los animales viene condicionado por el nivel de desarollo de sus analizadores, de la actividad analítico-sintética del cerebro.

Además de indicar los rasgos generales del reflejo de la realidad por los animales y por el hombre, los investigadores que se mantienen en las

[35] *Los miércoles de Pávlov*, t. II, Moscú-Leningrado, pág. 430.

posiciones del materialismo contemporáneo han descubierto las particularidades específicas de la actividad del cerebro humano, sus diferencias cualitativas de la actividad nerviosa superior de los animales. Discípulos de Pávlov como N. I. Krasnogorski, A. G. Ivanov-Smolenski y sus colaboradores han obtenido datos experimentales que caracterizan las leyes comunes a los dos sistemas de señales, las leyes específicas de la actividad del segundo sistema de señales y las particularidades de su interacción con el primer sistema. En los trabajos de Tódor Pávlov, A. Kiselinchev, J. Furst y otros investigadores marxistas se pone de relieve asimismo la significación filosófica de las tesis de I. P. Pávlov y sus discípulos sobre los sistemas de señales.

La doctrina pavloviana acerca de los rasgos tipicos de la actividad nerviosa superior del hombre, rasgos relacionados con la existencia de una forma específicamente humana de reflejo de la realidad, asestó un golpe sensible a las concepciones de algunos investigadores (por ejemplo, Kretschmer), que todo el carácter del hombre lo centran en la biología. La clasificación de los caracteres de Kretschmer es falsa por la misma base en que se asienta: según él, las particularidades psíquicas del individuo están predeterminadas por su constitución y avaladas por la herencia. El papel de las condiciones histórico-sociales en la formación del carácter es negado y se afirma un fatalismo biológico: la predeterminación del camino que el hombre ha de recorrer en su vida. La caracterología de Kretschmer es una de las bases de las teorías racistas en cuanto a la superioridad de unas naciones sobre otras.

Los fisiólogos y psicólogos que amplían la doctrina de Pávlov han señalado que el tipo de la actividad nerviosa superior y el carácter a él unido se forman en el proceso de desarrollo individual del hombre bajo la acción de las influencias más diversas, principalmente del medio social, y dependen de la educación y la instrucción en su sentido más amplio. Estas influencias restringen en grado considerable la significación de las premisas biológicas, que constituyen la base natural de los tipos de actividad nerviosa superior. Según demuestran las investigaciones de los científicos soviéticos en los últimos años (B. M. Teplov), incluso el tipo débil de sistema nervioso inferior —que antes se creía que se adapta mal a la vida—, con la adecuada organización de las condiciones de vida, aplicando determinadas medidas educativas, se convierte en socialmente valioso. En ello reside el profundo sentido optimista de la concepción materialista de la actividad nerviosa superior del hombre.

Muchos investigadores progresistas de distintos países prosiguen, desde las posiciones de la doctrina de Pávlov, la lucha contra las orientaciones antimaterialistas y metafísicas en la fisiología y la psicología contemporáneas. El abandono por muchos de ellos del idealismo va unido al reconocimiento de la falsedad de los principios en que antes se apoyaban y a la adopción de las ideas de Pávlov. Es el caso, entre otros, de J. Furst, del fisiólogo francés Paul Chauchard, etc.

Ultimamente se han alcanzado grandes éxitos en el estudio de la actividad electrofisiológica del sistema nervioso, han sido precisadas las ideas en cuanto a la interacción de la corteza y las formaciones subcorticales, al carácter de la transmisión de los impulsos que procedentes de

acciones exteriores van a parar al sistema nervioso central. Estas investigaciones prueban que no hay razón para enfrentar la actividad del sistema reticular a la actividad de la corteza de los grandes hemisferios. Cada uno cumple su misión y se unen en la percepción y elaboración de las acciones (información) que desde el exterior llegan a los analizadores.

Los resultados de estos experimentos han despertado animados debates en torno a problemas teóricos que tienen relación directa con la cuestión, relativa a la concepción del mundo, de las relaciones entre la conciencia y el cerebro.

Bastantes neurólogos de diversos países (Sherrington, Adrian y otros) siguen fieles a la psique.[36] Ciertos partidarios de esta concepción (Eccles) tratan de demostrar que la conciencia es capaz de cambiar el emplazamiento de algunas estructuras nerviosas (sinapses) y, de este modo, influir sobre la materia (sustancia del cerebro).[37]

La línea dualista en el problema de las relaciones entre la conciencia y el cerebro es mantenida también por los partidarios de las teorías localistas de la conciencia, que se empeñan en buscar el famoso "asiento del alma" (el punto del cerebro en el que se halla supuestamente localizada la conciencia). Expresión de ese mismo dualismo y del paralelismo psicofísico son los intentos de unir la materia y la conciencia con ayuda del concepto de actividad eléctrica espontánea del cerebro. Una variedad de la concepción localista psicomorfológica es la tesis de la teoría del sistema centroencefálico, según la cual la conciencia se halla localizada en una región determinada del sistema nervioso. Otros investigadores afirman que todos los segmentos del cerebro tienen igual valor en cuanto al origen de la conciencia (equipotencialismo de Leslie, teoría de la resonancia de Weis). Todas estas conclusiones erróneas se enfrentan a las tesis realmente científicas de la doctrina pavloviana relativas a la localización dinámica de las funciones en el cerebro.

La fisiología contemporánea, siguiendo las enseñanzas de Pávlov, demuestra que la conciencia, como forma específicamente humana de reflejo de la realidad, guarda relación con las particularidades estructurales del cerebro del hombre. El enfoque evolucionista en el estudio de la estructura del cerebro y de sus funciones en interacción, permite comprender acertadamente la compleja dialéctica de los cambios cuantitativos y cualitativos en el proceso de desarrollo del cerebro y las particularidades específicas de los elementos nuevos que aparecen en este proceso. En el curso de evolución de los organismos, junto a la aparición de nuevas estructuras cerebrales, tiene lugar la reagrupación de aquellas estructuras que se hallan presentes en los animales, que ocupan un nivel más bajo en la escala evolutiva. Se produce cierto "desplazamiento" de funciones. Las funciones de adaptación superiores en la especie animal concreta corren a cargo de las estructuras cerebrales, que son las que poseen una organización más compleja. El proceso de desarrollo del cerebro no se limita a una simple

[36] Ch. Sherrington, *The Brain and its Mechanism*, Cambridge, 1934; E. D. Adrian, *The Physical Background of perception*, Oxford, 1947.

[37] J. C. Eccles, *Hypotheses Relating to the Brain-Mind Problem*. En *Nature*, volumen 168, núm. 4263, Oxford, 1951.

incorporación de estructuras nuevas, sino que se produce también un cambio cualitativo de la actividad del cerebro en su conjunto.

Las particularidades específicas de la actividad del cerebro humano no son sólo resultado de la actividad de las estructuras cerebrales exclusivas del hombre, sino también consecuencia de la complicación de estructuras que son comunes en el hombre y en sistemas vivos de organización menos completa.

5. Problemas filosóficos de la cibernética y de las matemáticas.

Desarrollo de la cibernética y problemas filosóficos relacionados con ella. La unidad de los procesos de diferenciación e integración ha encontrado expresión en nuestros días en la aparición de una ciencia nueva, la cibernética, que se encuentra en la confluencia de las matemáticas, la neurofisiología y la teoría de los dispositivos automáticos.

La cibernética es un modelo de ciencia que esclarece y estudia relaciones existentes en cosas que difieren por su naturaleza cualitativa.

A lo largo del siglo XX se habían realizado diversos intentos de separar en un aparato especial la investigación de relaciones afines de objetos distintos. Esta tendencia apareció ya en los años 20, por ejemplo, en la obra de M. Petrovic *Mecanismos comunes de fenómenos dispares* [38] y alguna otra. Sin embargo, estos primeros ensayos no guardaban aún relación con el desarrollo de las fuerzas productivas y pasaron sin dejar huella sensible. Una de las causas del fracaso de estas investigaciones fue también la falsa concepción metodológica de A. Bogdánov, quien en la *organización universal de la ciencia* [39] trataba de reemplazar la filosofía científica por la denominada teoría organizativa.

La situación era distinta a fines de los años 40. El progreso técnico, la incesante complicación de los instrumentos de trabajo, hizo que los nuevos avances de la ciencia y de la técnica fuesen imposibles si no eran creadas máquinas capaces de sustituir la labor de los órganos humanos no sólo en el aspecto físico, sino también en la esfera intelectual.

La construcción de tales máquinas siguió dos direcciones principales. Primera, mediante la creación de sistemas de vigilancia o servomecanismos, aparatos que podían ejercer el control sobre la fuente de energía. Segunda, mediante la creación de rápidas calculadoras electrónicas, capaces de realizar en muy poco tiempo operaciones complejas para las que se requerían equipos completos de buenos matemáticos.

Los trabajos para el desarollo de tales máquinas adquirieron particular intensidad en los Estados Unidos durante la segunda guerra mundial.

La aparición de máquinas capaces de dirigir complejos procesos de trabajo sirvió da base material a la nueva ciencia. Las primeras máquinas de dirección y cálculo se construían sin una teoría general acerca de las mismas. No obstante, los avances eran imposibles sin las correspondientes generalizaciones teóricas. ¿Qué curso debían seguir estas generalizaciones?

[38] M. Peróvich, *Mechanismes communs aux phénomènes disparates*, París, 1922.
[39] A. Bogdánov, *Organización universal de la ciencia (Tectología)*, Leningrado-Moscú, 1925.

La máquina debe calcular y dirigir, o sea, cumplir funciones que pertenecen al sistema nervioso del hombre. Es lógico, pues, que al proyectar dicha máquina los científicos recurrieran al análisis de los conocimientos que se tenían acerca del sistema nervioso. Se vio que era posible prescindir de la sustancia de que estan formadas las células nerviosas y crear una máquina integrada por elementos totalmente distintos, pero capaz de ejercer las mismas funciones que el sistema nervioso del hombre. Entre la célula nerviosa y la lámpara elctrónica hay poco de común desde el punto de vista del sustrato material, y. no obstante, una y otra cumplen un papel semejante en el proceso de dirección. Por eso, la teoría de los órganos de dirección debe tener un carácter tan generalizado, que pueda referirse a objetos sustancialmente dispares por su naturaleza material, y separar en ellos únicamente las relaciones más generales.

Tal teoría fue creada hacia 1945 y recibió el nombre de cibernética, del griego *kinerbetikos,* que significa timonel. Un aspecto sistemático lo recibió en la obra del matemático norteamericano N. Wiener *Cibernética, o control y comunicación en el animal y en la máquina* (1948).

Como el mismo título de la obra señala, la cibernética es concebida como la ciencia de los procesos de control y de las relaciones generales, independientemente del lugar en que ese control es ejercido. En la creación de la cibernética fueron utilizados los frutos de otras muchas ciencias: matemáticas, electrónica, fisiología, psicología, lógica y lingüística. En particular, fue muy importante la utilización de los trabajos de Pávlov y su escuela, y también de las obras de diversos matemáticos soviéticos.

La cibernética trata de descubrir las leyes generales de los procesos de dirección y autodirección. Pero la dirección en la sociedad humana guarda relación, ante todo, con la transmisión de ciertas comunicaciones que continen determinada información sobre lo que debe ser hecho. El hombre ejecuta unas u otros acciones tal como ha entendido la información recibida. En la máquina esto no puede ser así, de la misma manera que no puede decirse que la célula nerviosa comprende las señales que le vienen de la corteza cerebral.

La cibernética podía resolver el problema únicamente a condición de que fuese elaborado el concepto de información suficiente para el análisis de los procesos de dirección que tienen lugar en el organismo vivo y en la máquina. Esto se consiguió como sigue. Independientemente de las señales recibidas, la máquina puede realizar diversas acciones. La señal recibida hace que la máquina ejecute sólo ciertas de ellas, en el caso límite sólo una. De este modo, la señal transmite a la máquina cierta información. La información así comprendida puede ser medida cuantitativamente. Si $n = 2$, es decir, si se trata de la elección entre dos posibilidades igualmente probables, tenemos una unidad de información (que recibe el nombre de *bit,* abreviatura de *binary digit).* Con n posibilidades de probabilidad diversa, la cantidad de información será igual a $\lg 2n$ unidades.

La determinación exacta del concepto de cantidad de información daba la posibilidad de determinar los métodos matemáticos en la solución de diversos problemas de gran importancia práctica relacionados con la conservación de información, su transmisión por los canales de comunicación, etc. El examen de problemas de este tipo se convirtió en materia de

un aparato especial de la cibernética: la teoría de la información. Tan importante es dicho apartado que a veces se le indentifica con toda la cibernética.

Pero no es así. La cibernética se refiere también a todas las cuestiones relacionadas con el proceso de dirección, además de aquellos problemas cuya solución requiere el análisis concreto de la naturaleza material de los sistemas de dirección. La creación de la cibernética nos pone en condiciones de utilizar las leyes descubiertas en los organismos vivos a la hora de proyectar máquinas, y viceversa, los métodos aplicados en los sistemas artificiales de mando pueden servir para ayudarnos a conocer las leyes del sistema nervioso de los animales y del hombre.

Así quedó establecida una analogía interesante entre la capacidad de la célula nerviosa de encontrarse en dos estados —excitación e inhibición— y los dos estados —de conductividad y de no conductividad— de la lámpara electrónica, que es el elemento fundamental de las computadoras electrónicas. Uno de esos estados es comparado a la unidad, el otro al cero. Las combinaciones de las lámparas electrónicas pueden ser unidas entre sí de tal modo que el estado de unas determine un determinado estado de otras, de la misma manera que en las operaciones aritméticas los sumandos o los factores determinan el valor de la suma o del producto. Esto permite utilizar los procesos que se realizan en las instalaciones electrónicas para la realización de operaciones aritméticas.

De otra parte, los dos estados distintos de la lámpara electrónica pueden ser comparados con el juicio verdadero y el falso. En tal caso, el computador electrónico se halla en condiciones de resolver problemas de carácter lógico.

Gran significación para la cibernética tiene el principio de la relación inversa. De conformidad con este principio, la información debe ir no sólo del órgano regulador al regulado (información relativa a la operación que se quiere llevar a cabo), sino también al contrario, del regulado al regulador (acerca de cuál es el resultado real de la operación practicada). Esto garantiza la seguridad y el control del sistema de mando. De conformidad con la información inversa, el centro regulador envía una nueva orden. La relación inversa se da por igual en el sistema nervioso y en las instalaciones técnicas. La descomposición del sistema de relación inversa pone de manifiesto en ambos casos —a pesar de toda la diferencia del material de que se componen la instalación técnica y el ser vivo— analogías asombrosas.

Los principios de la cibernética han encontrado brillante aplicación técnica. Han sido creadas máquinas capaces de cumplir funciones que antes se consideraban propias y exclusivas del hombre.

Las máquinas no se limitan a calcular, también juegan al ajedrez, traducen de un idioma a otro y comprueban la solución por los estudiantes de diversos problemas. La máquina dirige los procesos de producción en el taller y en la fábrica, la central eléctrica, el vuelo de las naves espaciales, etcétera.

La creación de la cibernética y los asombrosos éxitos en la aplicación de sus principios en el plano fabril han arrojado luz sobre algunos viejos problemas filosóficos y han dado origen a otros nuevos.

Ante todo, la cibernética ha dado extraordinaria actualidad a la cuestión de las posibilidades de la máquina como principio. Si en una veintena de años se han conseguido resultados que antes parecían fantásticos, ¿qué será dentro de doscientos, de dos mil años? ¿Puede la máquina reemplazar al hombre por completo, en todos los sentidos? ¿Existe límite alguno al desarrollo de las instalaciones cibernéticas?

Estos problemas han dado lugar a vivas discusiones en muchos países. Indudablemente, si bien la máquina no puede reemplazar al hombre como ser vivo pensante y consciente de sus actos, ya ahora lleva a cabo determinadas operaciones que siempre fueron propias y exclusivas de la actividad racional del hombre. Al mismo tiempo, no hay por delante obstáculo alguno en cuanto al ulterior perfeccionamiento técnico de las máquinas cibernéticas como tales máquinas. Hubo a quienes les parecía ilegítima la tarea misma que se plantea la cibernética. Por cuanto el ser vivo se diferencia cualitativamente del no vivo, decían, el establecimiento de leyes comunes de regulación es una reducción injustificada de lo superior a lo inferior.

Otros, que admiten la cibernética como ciencia, tratan de encontrar manifestaciones concretas de la actividad nerviosa superior que por principio es imposible reproducir en la máquina (por ejemplo, la capacidad de hacer preguntas, de criticar, de aprender, de generalizar, etc.). Sin embargo, ya las máquinas actuales pueden hacer mucho de lo contenido en esta relación prohibitiva, y el vertiginoso progreso de la técnica abre nuevas y nuevas perspectivas y posibilidades, a veces inesperadas, para el ulterior perfeccionamiento de las máquinas.

Por otra parte, se observa la tendencia, singularmente en otros países, a negar la diferencia cualitativa entre la materia no viva y el cerebro pensante, entre la máquina no animada y la conciencia del hombre. Aquí, de hecho, se borra toda frontera entre sujeto y objeto.

La acertada solución de este problema es únicamente posible con ayuda de la concepción dialéctico-materialista de la relación entre los niveles inferiores y superiores, cualitativamente distintos, de desarrollo de la materia, entre forma y contenido, y también de la esencia social de la conciencia.

El hecho de que el ser vivo sea una forma mucho más elevada de organización de la materia que el no vivo, no significa aún la ausencia de leyes generales propias del uno y del otro. Apoyándose en ellas, es posible recrear en la materia inanimada fenómenos propios de la materia viva.

Además, se dan relaciones iguales en sustratos materiales distintos, es decir, que objetos cualitativamente dispares se ven relacionados por nexos de un mismo tipo. Esto es posible en virtud de que una relación cualquiera puede ser igual en todas las cosas que se quiera diferentes por su sustrato material. Pero la igualdad de todas las relaciones exigiría la unidad de tipo de todas las propiedades de los objetos correlacionados; en otras palabras, la igualdad de estas mismas cosas.

Por eso, en la máquina —compuesta de lámparas electrónicas y semiconductores— es imposible reproducir simultáneamente todas las funciones del tejido vivo, incluso en el caso de que sea reproducida cada una

de ellas por separado. El hecho de que la máquina sea capaz de realizar acciones para el cumplimiento de las cuales el hombre deba recurrir a su capacidad de pensar, no significa en absoluto que la máquina piense. El concepto de pensamiento presupone no sólo una determinada conducta, sino también conciencia, y ésta es producto de un prolongado desarrollo de la sociedad humana.

Ahora bien, la circunstancia de que la máquina no piense no es obstáculo para que se puedan construir dispositivos dotados de cualquier conducta necesaria al hombre. Sin poseer todas las facultades de éste, la máquina puede aventajarle en alguna de ellas. Sólo esta superioridad puede justificar los esfuerzos invertidos en la fabricación de máquinas electrónicas.

El pensamiento del hombre es la forma suprema de reflejo del mundo que nos rodea. La máquina, que cumple funciones de dirección mediante distintos procesos, se basa también en el cómputo de determinados aspectos de la realidad. Unicamente en estas condiciones la dirección puede ser ejercida con éxito. Ello nos conduce al problema de aclarar el carácter del reflejo de la realidad en la máquina reguladora. La máquina no piensa, por lo cual no se trata de la forma de reflejo que tiene lugar en el proceso de conocimiento por el hombre del mundo que le rodea. Sin embargo, comprenderemos muy poco de la actividad del complejo dispositivo, cibernético, si la consideramos exclusivamente desde el punto de vista de las formas puramente físicas de reflejo de la realidad.

Al mismo tiempo, no es posible considerar los procesos que tienen lugar en la máquina de dirección como una forma independiente, totalmente especial, de reflejo. El hombre la crea para conseguir un reflejo más exacto de la realidad. Las leyes de los procesos reflejos en la máquina vienen determinadas, ante todo, por las leyes del reflejo de la realidad en la conciencia del hombre. Es imposible comprender la máquina si antes no se ha comprendido al hombre. Por eso, el reflejo de la realidad en la máquina es elemento integrante del reflejo de la realidad por el hombre. No es la máquina la que refleja de por sí la realidad, sino que es el hombre el que la refleja con ayuda de la máquina.

La aparición de instalaciones cibernéticas no conduce a una nueva forma de reflejo, sino a un nuevo eslabón que actúa como intermediario en el reflejo de la naturaleza por el hombre. Si los aparatos de medición, tales como el microscopio, el telescopio, el termómetro, etc., son como una prolongación de los sentidos del hombre, las llamadas máquinas pensantes pueden ser consideradas como una prolongación de su cerebro.

Esta circunstancia sólo puede ser comprendida desde el punto de vista de la unidad del mundo, que consiste en su materialidad.

Lenin subraya que "la unidad de la naturaleza se revela en la «asombrosa analogía» de las ecuaciones diferenciales relativas a distintos campos de los fenómenos".[40] L. Boltzmann, a quien Lenin se remite en esta ocasión, se cita a título de ejemplo la igualdad de ecuaciones con las que se pueden resolver problemas de hidrodinámica y expresar la teoría de po-

[40] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*. En *Obras completas*, t. 18, página 306.

tenciales, la analogía entre la teoría de los remolinos en los líquidos y la teoría del electromagnetismo, etc. Pero todas estas analogías, a pesar de la disparidad de los fenómenos comparados, se limitan al marco de la naturaleza inorgánica. La cibernética no conoce esos límites, y establece analogías asombrosas entre los fenómenos de la naturaleza inorgánica y la orgánica.

Este hecho es uno de los argumentos de más peso que la ciencia actual proporciona para fundamentar la unidad material del mundo.

La pugna del materialismo y el idealismo en torno a los problemas filosóficos de la cibernética se centra, ante todo, en el de la unidad del mundo.

Los filósofos idealistas y los teólogos se manifiestan contra la cibernética como teoría materialista que, con ayuda de máquinas, trata de explicar fenómenos que se refieren también a la vida espiritual del hombre. Se esfuerzan en separar la psique de los procesos materiales, contraponiéndola a la materia como una esencia particular e independiente de ésta.

Fundamentación de las matemáticas y la lógica matemática. En busca de salida de la denominada crisis de fundamentación de las matemáticas,[41] ya a principios de siglo se formaron tres corrientes principales, ahora clásicas: el logicismo (Peano, Russell, Whitehead, y más tarde Carnap); el intuicionismo (Poincaré, E. J. Brouwer, Weyl, y más tarde Heyting), y el formalismo (Hilbert, Bernays, von Neumann, y más tarde Gödel, conocido, sin embargo, por los trabajos que demostraban la imposibilidad de fundamentar las matemáticas como un todo único por la vía del formalismo).

Los logicistas, que partían de las ideas de Frege y de su sistema corregido, trataban de vencer las dificultades que aquél no había superado al tratar de reducir las matemáticas a la lógica. A este objeto construyeron los amplios y complejos sistemas de la lógica simbólica.

Los intuicionistas estimaban que las matemáticas, como un tipo específico de la actividad humana, deben ostentar sólo carácter constructivo, es decir, contener únicamente demostraciones de las que se pueden extraer métodos de construcción de los objetos matemáticos. Por esta razón rechazaban la ley del tercero excluido, las denominadas demostraciones de existencia, así como la abstracción de la infinitud actual y los conceptos con ella relacionados.

Los intuicionistas partían del examen matemático directo (intuitivo) de las leyes aritméticas más simples, dando preferencia a esta "primera intuición" frente a las construcciones del sistema simbólico de la lógica.[42] Sin embargo, en razón de la oscuridad e inconsecuencia de sus planteamientos idealistas subjetivos, los intuicionistas siguen utilizando la abstracción de la infinitud actual en su teoría del *continuum* (el concepto de "continuidad de la elección libre" de Brouwer).

Los formalistas ocuparon, en cierto sentido, una posición intermedia entre ambas corrientes extremas, de las que procuran mantenerse separados. No rechazan los principios de la lógica clásica ni en el análisis ni

[41] Véase la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, t. V, ed. esp. cit., págs. 569-571.

[42] Solamente después, en 1930, proporcionó Heyting un carácter formalizado a los razonamientos lógicos de Brauer.

en la teoría de conjuntos admiten su aplicación a los conjuntos actualmente infinitos de objetos matemáticos. Ahora bien, los formalistas estiman que tales objetos deben ser examinados como ideales (puramente conceptuales) y privados de todo contenido real. Estos conceptos, desde su punto de vista, pueden ser útiles, aunque también pueden conducir a contradicciones. Por esta razón, opinan los formalistas, los razonamientos acerca de estos objetos ideales deben ser protegidos de las contradicciones lógicas, después de demostrar, partiendo de las consecuencias finales de las leyes fundamentales, mediante su transformación puramente combinatoria, que dichas leyes no darán lugar a contradicciones.

¿A qué resultados han llegado estas tres corrientes fundamentales en el sentido de superar la denominada crisis de fundamentación de las matemáticas?

Los considerables esfuerzos de los logicistas por sacar las matemáticas de la lógica, aunque contribuyeran mucho al desarrollo inicial de la lógica matemática, no han conseguido sus propósitos.

Ante todo, para asegurarse contra la posibilidad de las contradicciones formales, los logicistas construyeron un sistema muy completo y abultado de tipos lógicos —en un principio "simple" y luego "desplegado"—, mientras que la axiomatización de la teoría de conjuntos proporciona, para el mismo fin, formas mucho más sencillas.

Ahora bien, ni siquiera estos complejos sistemas lógicos fueron suficientes para deducir las proposiciones matemáticas más fundamentales: por ejemplo, la aritmética de los números naturales. Era necesario incorporarles axiomas a los que no se podía dar una base lógica (es decir, axiomas puramente matemáticos), y ante todo el llamado axioma de la infinitud. Además, en la teoría "simple" de los tipos, de un contenido más valioso, la no contradicción no ha sido aún demostrada.

Los intuicionistas trataban de construir las matemáticas prescindiendo de ciertos resultados de las matemáticas clásicas, entre ellos algunos muy valiosos y que, directa o indirectamente, lo habían demostrado en su aplicación. De ahí que el intuicionismo inicial no fuera admitido durante largo tiempo por la mayoría de los matemáticos, que lo rechazaban al margen de la base filosófica mística que le había proporcionado Brouwer.

A pesar de sus rasgos negativos, la escuela de Brouwer dio nuevas y valiosas demostraciones constructivas de los teoremas matemáticos clásicos de la existencia; y lo principal, descubrió y formuló nuevas leyes de la lógica: la denominada lógica intuicionista, sin la ley del tercero excluido, es decir, sin la afirmación de la verdad obligatoria de una de las dos proposiciones contradictorias. A diferencia de otros sistemas lógicos no clásicos, obtenidos principalmente por vía teórica abstracta, introduciendo ciertos cambios en los sistemas lógicos clásicos, la lógica intuicionista surgió con ayuda de la abstracción del método real de razonamiento matemático cauto, que existía ya (en forma no sistemática ni consecuente) en algunos matemáticos clásicos; tal era el caso, por ejemplo, de Kronecker a fines del siglo pasado.

La lógica intuicionista no perdió su significación ni siquiera cuando las investigaciones de los matemáticos soviéticos V. I. Glivenko y A. N. Kolmogórov, en los años 20, señalaron que los razonamientos lógicos clásicos

podrían ser expresados también, en cierto modo, con los recursos de aquella lógica. Ahora bien, la lógica intuicionista ha recibido algunas nuevas interpretaciones de interés, debidas a A. N. Kolmogórov (como lógica de problemas en lugar de la lógica clásica de afirmaciones) y a Lorenzen, quien en 1958-1959 ha interpretado el cálculo lógico intuicionista de Heyting como reglas de la controversia lógica sistemática (como un juego de dos adversarios "dialécticos").

Sin embargo, el intuicionismo, lo mismo que el logicismo, no ha sido capaz de encontrar una salida aceptable a la crisis inicial de la fundamentación de las matemáticas.

De las tres orientaciones antes mencionadas, la que parece haber sido más fecunda para el desarrollo general de la ciencia matemática es el formalismo de Hilbert. En sus filas han abundado más los matemáticos notables, algunos de los cuales, como el propio Hilbert y von Neumann, han trabajado mucho en el campo de la física matemática. Otros lógicos matemáticos que se han destacado en esta dirección han sido Skolem, Bernays y Ackermann.

La teoría de las demostraciones de Hilbert, elaborada en los años treinta por Bernays en *Grundlagen der Mathematik*, es hasta el presente fuente de vida de la que extrae sus ideas la actual lógica matemática.

Sin embargo, ya en 1931, Gödel, con su descubrimiento de proposiciones irresolubles en cualquier formalismo matemático-formal suficientemente fuerte, probó la imposibilidad de realizar el programa de Hilbert, es decir, de demostrar la no contradicción formal de la matemática infinita con ayuda de métodos estrictamente finitos. Porque la proposición misma de la no contradicción formal de ese formalismo puede ser formulada en el lenguaje del mismo formalismo, partiendo de la posibilidad de demostración, de la misma manera que de la posibilidad de refutarla con los medios de ese formalismo se deduce inmediatamente la contradicción. La proposición formulada en el lenguaje de cualquier formalismo que con los recursos de ese formalismo no se puede ni demostrar ni rechazar, se llama irresoluble dentro del mismo formalismo.

Así, pues, el intento formalista de resolver la denominada crisis de fundamentación de las matemáticas no se ha visto tampoco coronado por el éxito.

Al mismo tiempo, la lógica matemática y la teoría de la fundamentación de las matemáticas entraron en los años treinta y en una nueva fase. Al plantearse tareas más modestas, condujeron a nuevos éxitos.

Las tres orientaciones antes descritas de fundamentación de las matemáticas (en el aspecto puro ya no existen) son filosóficamente idealistas: en ellas, el objeto de la investigación matemática es concebido exclusivamente como especulativo, sin que tenga nada de común con el mundo material, y las matemáticas mismas, lo mismo que la lógica (a diferencia de otras ciencias), son consideradas como ciencias puramente formales.

En este idealismo gnoseológico reside la debilidad de las tres orientaciones. (Cierto, a fines del pasado siglo hubo matemáticos que mostraron concepciones materialistas, como el geómetra Pasch, pero sus ideas no ejercieron influencia sensible en el desarrollo de la fundamentación de las matemáticas.)

Partiendo de sus posiciones idealistas, los partidarios de las tres orientaciones planteaban también el problema de la no contradicción en matemáticas de una manera tan metafísicamente absoluta, que inevitablemente debían fracasar en sus intentos de resolverlo. Ahora está claro que las dificultades aparecidas a principios de siglo en los cimientos del pensamiento matemático eran viejos problemas, con la diferencia única de que habían sido expuestos en una forma más brillante. Problemas de esta índole no pueden ser resueltos de una vez para siempre, de manera definitiva y de una vez, tanto más con métodos puramente matemáticos. Desde el punto de vista del materialismo dialéctico, la no contradicción de las matemáticas se comprende como su verdad de contenido, la cual queda asegurada por la circunstancia de que las leyes matemáticas, en última instancia, no son más que reflejos extremadamente abstractos de las leyes del mundo material. Dicho de otro modo, la veracidad gnoseológica del conjunto de los conocimientos matemáticos (en el conjunto global de la ciencia) ha sido comprobada y es comprobada directa e indirectamente en la práctica por el conjunto de aplicaciones de las matemáticas a lo largo de toda la historia de la humanidad.

Confirmación de esta concepción materialista —a que los grandes clásicos de las matemáticas de los siglos XVIII y XIX se atenían en forma espontánea— es también el hecho de que la crisis de los fundamentos de esta ciencia a comienzos del siglo XX no significó para ella el menor daño Al contrario, en nuestros días las matemáticas atraviesan un momentc de expansión, inclusive en aquellas regiones abstractas que parecían amenazadas por las antinomias descubiertas. Hasta la misma teoría de los conjuntos fue reducida satisfactoriamente a axiomas en los años treinta, en los trabajos de von Neuman, Bernays y Gödel, hasta tal punto que dichos axiomas excluyen de antemano todas las antinomias conocidas hasta la fecha.

Esto no significa, empero, que no se exijan nuevos esfuerzos en cuanto a la fundamentación de las matemáticas. Debemos subrayar que el problema de su no contradicción es, en lo fundamental, un asunto filosófico a cuya gradual aclaración puede y debe contribuir la lógica matemática, aunque la resolución del mismo no sea de su incumbencia.

Un examen detenido de las tendencias filosóficas más arriba indicadas revela que cada una de ellas es un conglomerado de elementos que se contradicen mutuamente, subjetivos y objetivos, reaccionarios y progresistas.

Así, por ejemplo, la negación por Russell del convencionalismo de Poincaré y su aspiración a encontrar una fundamentación sólida y verdadera a las matemáticas, es un factor positivo; de otra parte, la tendencia a reducir las matemáticas a la lógica es puramente idealista. De la misma manera, la renuncia de Brouwer a la utilización ilimitada de las demostraciones no constructivas de la existencia contiene muchos elementos positivos. Puede recibir una interpretación enteramente materialista (aunque, como es lógico, Brouwer se opondría a esto). De otra parte, el reconocimiento consecuente con existencia matemática sólo de lo que el propio matemático es capaz de construir —aunque no prácticamente, sino sólo en el plano de los principios—, es una manifestación de dogmatismo.

La acentuación exagerada de la intuición (particularmente en la teoría intuicionista del continuum) rinde tributo al irracionalismo y a la mística, y por eso lo aclamaba tanto la filosofía reaccionaria y de manera singular la nazi, como, por lo demás, la renuncia a toda abstracción del burdo empirista Dingler.

En las concepciones filosóficas de Hilbert, quien, entre otras muchas cosas, no aceptaba el abandono por los intuicionistas de apartados enteros de las matemáticas (por ejemplo, de algunas partes del análisis clásico), que habían demostrado perfectamente su valor al ser aplicados, a pesar de ciertas zonas lógicamente oscuras, hay también un factor progresivo. Sin embargo, resulta imposible aceptar incondicionalmente todos los puntos de vista de Hilbert; muchos de ellos son, en esencia, idealistas, en particular aquellos que se refieren a la naturaleza de los objetos matemáticos. Actualmente, la inconsistencia filosófica de las tres orientaciones clásicas, puestas de relieve por los científicos de la Unión Soviética y los países del socialismo, parece que empieza a ser comprendida por muchos especialistas de la fundamentación de las matemáticas en los países capitalistas.

El descubrimiento por Gödel de las proposiciones formalmente irresolubles fue una nueva confirmación de la doctrina dialéctico-materialista del carácter concreto de la verdad, del desarrollo del conocimiento de lo concreto a lo abstracto y de nuevo a lo concreto, de su carácter asintótico. Ha demostrado que las matemáticas no pueden ser fundamentadas de una vez para siempre, construyéndolas en forma de un sistema único y acabado de axiomas; que su fundamentación va por escalones y cada vez contiene su propia eliminación; que se desarrolla a la par con lo que es objeto de estudio de las matemáticas.

El período que va desde el descubrimiento de Hedel hasta el comienzo de la segunda guerra mundial se distingue por una gran amplitud en el estudio de los problemas de la lógica matemática. El programa inicial de Hilbert se complica, se convierte en toda una jerarquía de programas de construcciones finitas más complejas. Ese desarrollo prosigue en la actualidad.

Surge la teoría de las funciones recursivas generales de la aritmética (Herbrand, Kleene), gracias a la cual el concepto (hasta entonces intuitivamente indefinido) del cálculo finitivo adquiere una precisión nueva y, a su modo, definitiva. Partiendo de estas ideas, Church demuestra la imposibilidad algoritmética de resolver el problema de la capacidad de demostración y ejecución de las fórmulas del cálculo reducido de predicados. Thüring, con ayuda de su calculadora automática teórica, precisa el concepto de función de cálculo, que resulta equivalente al de función recursiva parcial. Así nace un nuevo nexo de la lógica matemática, particularmente de la teoría de los procesos de cálculo, con la práctica, con su aplicación a las computadoras electrónicas, que surgieron durante la segunda guerra mundial. Antes todavía habían sido estudiados otros nexos del cálculo de manifestaciones de la lógica matemática con su aplicación a los dispositivos electrotécnicos de relés de contacto (Shannon, V. I. Shestakov).

Con el tiempo, las discrepancias iniciales entre el intuicionismo y el formalismo se borran más y más.

En vísperas de la segunda guerra mundial se dio a conocer la influyente escuela polaca de lógica matemática y de teoría de los conjuntos (Tarski, Mostowski). Es original, sobre todo, porque desarrolla los actuales métodos algebraicos de la lógica (el álgebra de Boole y su teoría de los ideales). Son nuevos pasos en la utilización de recursos de la lógica matemática cada vez menos elementales.

Después del estancamiento impuesto por la guerra, la lógica matemática y la fundamentación de las matemáticas conocen rápidos avances. Esto se refiere sobre todo a la Unión Soviética, donde antes de la conflagración eran contados los científicos que cultivaban estos estudios.

Hacia 1950, A. A. Márkov hijo amplía y profundiza la teoría de las funciones recursivas, introduciendo en ella su teoría, muy clara y útil, de los algoritmos normales. La teoría de los algoritmos se convierte en la base de programación de las calculadoras automáticas rápidas.

Teóricamente, lo más importante en el tema que nos ocupa es el resultado obtenido en 1955 por el soviético P. S. Nóvikov en cuanto a la no solución algorítmica del problema de equivalencia de las palabras en la teoría de los grupos y la solución por él, en 1959, del problema de Burnside, de la teoría de los grupos, que durante largo tiempo no podía ser resuelto. Este problema, aunque no relacionado con la lógica matemática, sólo tuvo una solución heurística gracias al nuevo punto de vista constructivo sobre la estructura de un elemento suelto del grupo, que P. S. Nóvikov profundizó en la solución del problema de las palabras.

Apareció, así, la nueva escuela del constructivismo soviético en la lógica matemática (A. A. Márkov, N. A. Shanin y otros), escuela que se desarrolla con éxito, uniendo las tendencias sanas del formalismo y del intuicionismo y eliminando los planteamientos de uno y otro inaceptables para una fundamentación materialista. Estos mismos científicos han creado las bases del análisis matemático constructivo. La orientación constructiva únicamente tiene que ver con objetos cuya tarea individual (en el marco de la simbólica concreta) es realizable con ayuda de la construcción de un determinado conjunto de signos elementales. En el estudio de los objetos constructivos, a título de idealización tolerable se adopta la capacidad potencial de realización, pero se excluye en absoluto la utilización de la infinitud actual. En la actualidad se empieza a analizar el aspecto gnoseológico de esta tendencia.

La escuela polaca se ha apuntado éxitos importantes con los trabajos de Mostowski (independencia del axioma de elección respecto del axioma de ordenación y el nuevo tipo de las proposiciones irresolubles por su contenido de las teorías de los números reales). También en otros países, particularmente en los Estados Unidos, la lógica matemática se desarrolla en extensión y en profundidad.

Lo que en la etapa presente distingue la evolución de la lógica matemática es que los investigadores renuncian a los proyectos "grandes" y se dedican muy activamente a cuestiones parciales, aunque matemáticamente más definidas. Esto ha conducido a la disminución gradual de las controversias y a que se borren muchas diferencias entre las tres orientaciones descritas. La clasificación clásica ha perdido toda su significación primitiva gracias a la aparición en escena de la joven escuela soviética.

Esto, se comprende, no significa que las concepciones idealistas de quienes en los países capitalistas cultivan la lógica matemática se hayan convertido en materialistas. No obstante, el mismo desarrollo natural de la lógica matemática y su aplicación práctica refuta esas concepciones idealistas.

Ultimamente, en la lógica matemática se esboza una nueva división en dos corrientes. La primera la podríamos denominar sintética, y la segunda analítica. La corriente sintética desarrolla el patrimonio de la escuela de Hilbert; objeto de estudio siguen siendo para ella los formalismos independientes de las distintas teorías matemáticas; sus recursos son, por lo general, constructivos, finitos, aritméticos.

A pesar de los grandes frutos que trae y del éxito de esta corriente en los llamados problemas sintácticos (propiedades combinatorias elementales de los formalismos y de los procesos lógicos de cálculo), siguen siendo su lado débil las cuestiones de interpretación, de significación, del modelo, del cumplimiento (de las fórmulas lógicas) y otras cuestiones denominadas semánticas. Esto se debe a que las cuestiones tradicionales de la semántica no han tenido un profundo estudio matemático, puesto que la interpretación de los símbolos fundamentales del formalismo parecía un hecho lingüístico suficientemente claro.

Ultimamente adquiere más y más amplitud la corriente analítica, se multiplican los intentos de someter a análisis crítico los conceptos lingüístico-semánticos con ayuda de medios matemáticos en general (no finitos).

Las investigaciones de este género surgieron ya en embrión en la escuela polaca de los años treinta (Tarski, que ahora reside en los Estados Unidos). En los últimos tiempos, este punto de vista ha adquirido una realización matemática más clara en los trabajos del matemático norteamericano Halmosh.

Pero los resultados más interesantes, que parecen completar la línea de desarrollo que va desde A. N. Kolmogórov, Kleene y los primeros trabajos de N. A. Shanin, se refieren a la interpretación constructivista de los juicios matemáticos que da N. A. Shanin en sus últimos trabajos.

Esta tendencia se caracteriza por la aspiración a profundizar más en las leyes lógicas de las matemáticas, que son estudiadas no solamente en los distintos formalismos, sino también en las relaciones entre el formalismo y la interpretación de su contenido (en la teoría de los modelos expuesta por A. I. Máltsev, Tarski, Mostowski y otros), entre el formalismo determinado como estructura algebraica de Boole y las representaciones teórico-múltiples de esta estructura.

No obstante, sólo el futuro podrá decirnos si el nuevo enfoque analítico de los problemas de la semántica en la lógica matemática es capaz de dar frutos importantes.

En líneas generales, la tarea de fundamentar las matemáticas exigirá, indudablemente, una prolongada colaboración de matemáticos, lógicos y filosósofos especializados en el materialismo dialéctico, la utilización cuidadosa de todo el patrimonio histórico combinada con la crítica irreductible del idealismo y de la metafísica; y lo principal, un espíritu de creación atrevido e independiente.

6. Problemas metodológicos de las ciencias de la naturaleza y su elaboración en la literatura filosófica marxista.

En los apartados anteriores del presente capítulo hemos examinado las cuestiones filosóficas promovidas por el desarrollo de las distintas ciencias de la naturaleza (física, química, biología, fisiología), y también de la psicología, las matemáticas y la lógica matemática, y la cibernética. Pero la revolución actual en las ciencias de la naturaleza ha planteado asimismo una serie de problemas filosóficos más generales (relativos a la concepción del mundo, metodológicos, lógicos y gnoseológicos), que abarcan no a ciencias concretas, sino a varias e incluso a todas ellas y a las ciencias matemáticas en su recíproca vinculación interna y en su interacción. Son muchos los problemas de carácter metodológico general analizados por los filósofos marxistas en colaboración con los investigadores de otras esferas del saber.

El problema de las formas del movimiento en la naturaleza.—El proceso de diferenciación de las ciencias de la naturaleza, que tiene lugar en los últimos decenios, y de formación de ciencias nuevas, particularmente en la confluencia de regiones distintas de la investigación, ha llevado a primer plano el problema de las formas del movimiento de la materia. Punto de partida para todos los filósofos que se ocupan de este problema son las profundas ideas expuestas por Engels en *Dialéctica de la naturaleza.* Ha sido enunciada la tesis de que el rasgo específico de las formas del movimiento ha de ser buscado en la interacción global en virtud de la cual se formó el tipo dado de materia, que cumple el papel de portador de la forma dada del movimiento. Cada interacción, nueva por su tipo, condiciona un escalón cualitativamente nuevo en el desarrollo de la materia y, por consiguiente, una forma cualitativamente nueva del movimiento.

Algunos filósofos soviéticos,[43] partiendo de la indicación de Lenin en el sentido de que en la investigación científica los principios dialécticos del desarrollo y de la unidad del mundo deben combinarse recíprocamente, han llegado a la conclusión de que en el examen de las formas del movimiento en orden a su complicación deben ser distinguidos dos enfoques: el estructural y el genético. El primero de ellos se caracteriza por la confrontación de las distintas formas del movimiento en su interacción dentro de cualquier objeto de la naturaleza, cuando la forma inferior actúa dentro de la superior como subordinada a ella ("secundaria", según la terminología de Engels). El aspecto genético, a su vez, se caracteriza por la confrontación de las formas superiores e inferiores del movimiento desde el punto de vista del desenvolvimiento, del paso de lo no desarrollado a lo desarrollado.

Estos dos enfoques, en su unidad, permiten disponer las formas del movimiento en una serie general, cada miembro de la cual, al actuar como forma principal del movimiento, incluye en sí a todos los miembros anteriores en calidad de formas "secundarias" del movimiento en relación a él. En todos los miembros posteriores, a su vez, se halla incluido

[43] S. T. Meliujin, *Dialéctica del desarrollo en la naturaleza inorgánica,* Moscú, 1960, y otras obras (ed. esp., Ed. Grijalbo, México, D. F., 1963).

en calidad de "secundaria" respecto de sus formas de movimiento. A esta serie corresponde otra serie, también general, de formaciones estructurales o tipos de materia, que son las portadoras de las correspondientes formas del movimiento.

Otros filósofos,[44] en cambio, niegan la posibilidad de disponer las formas del movimiento de conformidad con los tipos de materia; el punto de vista de estos últimos es consecuencia de la aplicación exclusiva del aspecto estructural de examen de las formas del movimiento de la materia, sin tomar en consideración el aspecto evolutivo.

La concreción y el desarrollo ulterior de la concepción dialéctico materialista de las formas del movimiento ha ocupado al científico marxista francés J. P. Vigier; así ha pasado a ocupar el centro de las ciencias de la naturaleza la idea de los niveles de organización de la materia.[45]

La jerarquía de las distintas estructuras de la materia y los niveles de su organización no es en esencia otra cosa que una serie consecutiva o línea nodal de relaciones de medidas que expresan las diferentes formas cualitativas del movimiento y, en correspondencia, las etapas de evolución de la materia.

La formación de sistemas "partículas elementales-átomos", "átomos-moléculas", "moléculas-cristales", de micelios, de sistemas heterógenos coloidales dispersos, y luego de sistemas de formas precelulares de la vida, de células, de organismos multicelulares, de sus colonias, populaciones y biocenosis, corresponde a grados más elevados de la evolución de la materia y, en consecuencia, a niveles cada vez más altos de organización de la misma, cada uno de los cuales se caracteriza por leyes nuevas y propias de él únicamente.

Crítica de la concepción de la "reductibilidad" en las ciencias naturales y de elevación al rango de lo absoluto de las diferencias cualitativas en la naturaleza.—En el curso del estudio del problema de las formas de movimiento de la materia, los filósofos se han sentido atraídos particularmente por lo relativo a la correlación de las distintas formas de ese movimiento. Han sido sometidas a crítica, tendencias de dos géneros: de una parte, la tendencia a resucitar en las nuevas formulaciones el principio hace tiempo refutado por el materialismo dialéctico de la reductibilidad: de la cualidad a la cantidad, del todo a la suma de las partes y, particularmente, de las formas superiores del movimiento a las inferiores. De otra parte, la tendencia a la particularización, a la elevación al rango de lo absoluto de las diferencias cualitativas, a su conversión en rupturas entre las formas del movimiento.

La primera tendencia se manifestaba, por ejemplo, en los intentos de ciertos investigadores de reducir los fenómenos sociales a fenómenos biológicos; los procesos biológicos eran identificados enteramente con los de la mecánica cuántica y, en general, con los procesos físico-químicos, etc. En relación con ello, los filósofos marxistas que estudiaban el problema de la diversidad cualitativa de los tipos de materia y de las formas de movimiento, subrayaron la excepcional importancia de las tesis de Engels

[44] A. I. Uémov, *Cosas, propiedades y relaciones*, Moscú, 1963, y otras obras.
[45] Véase: J. P. Vigier, *Teoría de los niveles y dialéctica de la naturaleza.* En *Voprosy filosofii* (Problemas de filosofía), 1962, núm. 10.

acerca de la correlación de las formas principales y "secundarias" de movimiento de la materia, de su transición recíproca, del error que significaba reducir las formas superiores del movimiento de la materia a las inferiores.

Las ciencias avanzadas y la filosofía científica consideran como una tarea de capital importancia en cuanto a todo el conjunto de ciencias biológicas y ramas del saber con ellas relacionadas, el estudio completo de la física y la química de lo vivo, la investigación de las leyes más profundas por las que se rigen los procesos de la vida hasta llegar a dominarlas. Al mismo tiempo, de la necesidad de la más amplia aplicación de los métodos físico-químicos en biología, de ninguna manera se desprende la conclusión de que explicar el proceso biológico significa limitarse al conocimiento de los mecanismos físico-químicos que le sirven de base.

La aplicación de los métodos de la física a la química y la biología es extraordinariamente fecunda; ha conducido ya a excelentes resultados y los promete todavía mayores. Forzoso es oponerse con la mayor energía a quienes quieren levantar un muro entre una y otras, considerando la química y la biología "zona prohibida" para la física. Pero ésta no puede agotar la esencia de los fenómenos químicos y, tanto menos, de los biológicos. Esta importante idea la han fundamentado también los científicos que se dedican a la elaboración de los problemas filosóficos de la biología. La filosofía marxista, partiendo de los logros de la ciencia contemporánea y de los trabajos de los fundadores del materialismo dialéctico, hace hincapié en la particularidad cualitativa de la esencia de los fenómenos de la vida, habla de otra forma distinta, más elevada, de movimiento de la materia, que se distingue, en su conjunto, de los procesos que tienen lugar en la naturaleza inorgánica.

A diferencia de quienes, apoyándose en la cibernética, estiman imposible establecer diferencias de principio entre el individuo y los dispositivos cibernéticos, y niegan en esencia el papel de la conciencia como forma específicamente humana de reflejo de la realidad objetiva, los filósofos y los investigadores marxistas estudian el origen de la conciencia, el desarrollo de ésta en el proceso de formación del hombre y la diversidad de sus formas en sus relaciones con la realidad objetiva, de una parte, y con la base fisiológica, de otra. Estos estudios, que perfilan la concepción dialéctico-materialista de las relaciones entre el sujeto y el objeto, demuestran la inconsistencia de la interpretación idealista y materialista vulgar de los fenómenos psíquicos. El problema ha cobrado singular virulencia en relación con los avances de la cibernética y la interpretación de los mismos.

El análisis filosófico de la relación entre las operaciones matemáticas y lógicas de la máquina y el pensamiento del hombre prueba claramente la importancia que en la investigación de las distintas formas de movimiento tiene el combinar el enfoque estructural con el genético. Si nos limitamos al enfoque estructural, lo único que se pone en claro es el hecho de que la cibernética revela un aspecto de la máquina común con la actividad del cerebro humano. Mas si este enfoque se combina con el genético, resulta evidente que ningún dispositivo cibernético es capaz de

reflejar toda la evolución biológica y social que condujo a la formación del cerebro del hombre.

Otra variedad de la incorrecta concepción de las relaciones entre las distintas formas del movimiento se revela en los intentos de aislar las formas complejas del movimiento de las simples, y en particular de lo vivo y lo no vivo, de dar valor absoluto a los caracteres específicos de lo vivo, los cuales se convierten en un "principio" independiente, a modo de una "sustancia de la vida" ("entelequia", "impulso vital", y también todo género de "aspiraciones", como tiene lugar en los psicolamarckistas, etcétera), la cual, afirman, no puede mantener vínculos con los procesos físico-químicos en la materia viva y no puede ser concebida desde el punto de vista de la intervinculación genética y de las transiciones recíprocas de las formas biológicas, química y física del movimiento. Tal variedad de la concepción metafísica conduce lógicamente a diversas manifestaciones del idealismo (vitalismo, holismo, energentismo, psicolamarckismo, etcétera).

Todas estas concepciones idealistas son reaccionarias y frenan el desarrollo de las ciencias de la naturaleza. Son, por tanto, profundamente erróneas las tendencias a aislar la biología de la física, la química, las matemáticas y la cibernética con el supuesto objeto de evitar el verla reducida a dichas ciencias.

Clasificación e interacción de las ciencias de la naturaleza y sistema de las mismas.—En conexión íntima con el estudio de las formas de movimiento de la materia, los filósofos marxistas elaboran los principios metodológicos de la clasificación de las ciencias de la naturaleza. Un elemento nuevo en comparación con lo que Engels aportó en este plano ha sido el paso del esquema lineal de disposición de las ciencias en el sistema de los conocimientos naturales al esquema ramificado y anular (o plano, en forma de triángulo).[46]

En relación con este problema han surgido discrepancias no superadas hasta la fecha en torno a si hay que clasificar las ciencias naturales según las formas correspondientes de movimiento —como lo hizo Engels— o de conformidad con otros principios.

Ciertos autores se manifiestan contra el principio de clasificación por las formas del movimiento, por cuanto cada una de ellas se enlaza de manera equivalente con un determinado soporte material, mientras que existen y se desarrollan ciencias del tipo de la cibernética, que estudian las propiedades y relaciones haciendo abstracción del carácter específico de su soporte.

Otros, en cambio, que aplican y desarrollan el principio de clasificación por las formas de movimiento, han llegado a la conclusión de que a la cibernética corresponde su forma particular y específica (cibernética) de movimiento, gracias a lo cual ocupa un lugar definido entre las otras ciencias. Y esto no se contradice para nada con el hecho de que la cibernética posea muchos rasgos comunes con otras ciencias.

[46] B. M. Kédrov, *La clasificación de las ciencias,* Moscú, 1961; del mismo autor, *Objeto de estudio y vínculos recíprocos de las ciencias de la naturaleza,* Moscú, 1962; V. M. Bukanovski, *Principios y rasgos fundamentales de la clasificación de las actuales ciencias de la naturaleza,* Perm, 1960, etc.

En esta controversia llama la atención la circunstancia de que la clasificación de las ciencias naturales por las formas del movimiento (y en consecuencia, por los tipos de la materia en movimiento) se basa en el principio del desarrollo, o más exactamente, en la combinación de este principio y el principio de la unidad del mundo. En cuanto a la imposibilidad de clasificar las ciencias de la naturaleza según los tipos correspondientes de la materia en movimiento, ello va unido a la restricción de la esfera de aplicación del principio del desarrollo como principio de clasificación y a la afirmación de que la dialéctica, en cuanto a la clasificación se refiere, se revela en el hecho de que el establecimiento de nuevos nexos adopta a menudo la forma de aislamiento de un conjunto de problemas de los otros conjuntos.

En realidad, la dialéctica se revela aquí, ante todo, en la circunstancia de que la aplicación concreta del principio del desarrollo a cada caso lleva a descubrir las transiciones recíprocas dialécticas naturales (y no artificiales) de unos tipos de materia en movimiento a otros, de una forma de movimiento a otra y, en correspondencia, de una ciencia de la naturaleza a otra. En esto ante todo, y no en la simple sistematización de los conocimientos, reside la tarea de la clasificación científica entendida como reflejo lógico y sintetizado del desarrollo histórico de los objetos clasificados.

Problemas de la causalidad, la casualidad y la ley en la naturaleza.— Los progresos de la física atómica, la biología y otros apartados de las ciencias de la naturaleza plantea a la filosofía marxista la tarea de profundizar en la concepción dialéctico-materialista del principio del determinismo.

Arguyendo el carácter estadístico de la mecánica cuántica y algunas otras circunstancias, los filósofos burgueses y algunos científicos de los países capitalistas han empezado a defender la línea subjetiva en el problema de la causalidad. Se ha extendido mucho la afirmación de que "la actual física atómica suprime la ley de causa y efecto",[47] de que ahora "es imposible hablar de leyes de la naturaleza en su sentido recto",[48] de que "la ley de causa y efecto no rige en el campo de las micropartículas".[49]

A esta oleada de indeterminismo, los filósofos marxistas oponen la interpretación dialéctico-marxista, consecuentemente determinista, de la mecánica cuántica y de las demás conquistas de la ciencia contemporánea. En diversas monografías y obras colectivas se ha señalado que no es el determinismo en general el que se ha mostrado incapaz de explicar estos descubrimientos, sino el determinismo mecanicista ("laplaciano"), ajeno a la dialéctica del azar y la necesidad, y que reconoce únicamente la necesidad en abstracto. Justamente este hecho es el que utilizaron los adversarios actuales del materialismo y el determinismo en sus intentos de "argumentar" la línea subjetivista en el problema de la causalidad, la necesidad, la ley en la naturaleza.

[47] W. Heisenberg, *Atomphysik und Kausalgesetz.* En *Die neue Weltschau*, Stuttgart, 1953, s. 119.
[48] Ibídem.
[49] P. W. Bridgman, *Reflections of a Physicist*, Nueva York, 1955, pág. 215

En su lucha contra esa línea reaccionaria en las ciencias de la naturaleza, los investigadores marxistas aportan datos nuevos al carácter objetivo de la ley de la causalidad y presentan nuevos argumentos en pro de la multiplicidad de tipos y variedad de manifestaciones de los vínculos causales en las distintas esferas de la naturaleza. Los marxistas, que revelan la esencia de la ley de la causalidad desde las posiciones del materialismo dialéctico y que se manifiestan decididamente contra el indeterminismo, cualquiera que sea la forma en que se muestre, someten también a crítica la noción mecanicista de la causalidad como acción unilateral y exterior de un cuerpo sobre otro. Han demostrado que el principio del determinismo mecánicamente entendido establece una dependencia directa entre las causas externas y el efecto de su acción sin tener presente la naturaleza cualitativa, las propiedades específicas del cuerpo o del fenómeno sobre el cual se ejerce la acción. En cambio, la combinación del determinismo con la dialéctica es puesta de relieve en la proposición de que hace falta tomar en consideración las propiedades específicas del cuerpo o del fenómeno sobre el cual se ejerce la acción.[50]

Una crítica detallada de las actuales manifestaciones del idealismo "físico" ha sido realizada por Helmuth Korch.[51]

Se han llevado a cabo algunos intentos de esclarecer aspectos nuevos del problema de la causalidad.

Así, por ejemplo, I. V. Kuznetsov ha expuesto la idea de que la estructura de uno u otro efecto es expresión de la estructura de la causa que lo ha originado; esto permite estudiar a través de los efectos las causas originarias. El mismo autor ha analizado la irreversibilidad de la relación causal, los factores que condicionan la acción de las causas y los nexos de las propiedades de espacio y tiempo con la causalidad.[52] S. T. Meliujin ha estudiado la posibilidad de expresar las relaciones causales en forma de dependencia funcional. En particular, ha enunciado la proposición de que en las ciencias exactas las relaciones causales adquieren expresión cuantitativa.[53]

En su análisis de la pugna filosófica en torno al problema de la causalidad en la física, G. A. Svéchnikov ha mostrado el papel y significación del principio de la causalidad lo mismo en la investigación experimental que teórica de los fenómenos de la naturaleza. Expone la necesidad de delimitar los conceptos de "continuidad de estados" y "causalidad", esencialmente distintos a pesar de sus nexos recíprocos y su intervinculación.[54]

En el curso de la elaboración y fundamentación con nuevos datos del principio del determinismo, los filósofos marxistas (M. E. Omeliánovski, Y. V. Sachkov, etc.) han investigado los aspectos metodológicos del problema relativo a la naturaleza del carácter estadístico de muchas teorías

[50] E. V. Shórojova y V. M. Kagánov, *Problemas filosóficos de la psicología.* En *Problemas filosóficos de la fisiología de la actividad nerviosa superior y de la psicología,* Moscú, 1963; *La dialéctica en las ciencias de la naturaleza inorgánica,* Moscú, 1964, etc.

[51] H. Korch, *Zur Kritik des physikalischen Idealismus C. F. Weizsäckers,* Berlín, 1959.

[52] *El problema de la causalidad en la física moderna,* Moscú, 1960.

[53] Ibídem.

[54] G. A. Svéchnikov, *La categoría de causalidad en la física,* Moscú, 1961.

científicas actuales y a la correlación de las leyes estadísticas y dinámicas. Motivo directo para ello fue el enfrentamiento, muy difundido, de la objetividad de los procesos físicos y de otra naturaleza a su carácter estadístico, a su probabilidad. Era necesario demostrar (y así lo han hecho los filósofos marxistas) que desde el punto de vista del materialismo dialéctico la probabilidad no es algo subjetivo por su naturaleza, sino que representa la característica objetiva de procesos reales. Por consiguiente, también las leyes que expresan la probabilidad de unos u otros acontecimientos son, por su naturaleza, leyes objetivas.

La fundamentación de la tesis concerniente al carácter objetivo de las probabilidades y de las leyes que las expresan ha favorecido la investigación metodológica de la teoría de las probabilidades y la superación de las ideas erróneas en cuanto a las teorías estadísticas como algo secundario, de escaso valor, etc., y también a la separación metafísica y el enfrentamiento de las leyes dinámicas a las leyes estadísticas.[55] En su estudio de la correlación de los aspectos estadístico y dinámico de las leyes que rigen los procesos atómicos, M. E. Omeliánovski ha expuesto la idea de que en la mecánica cuántica se da un nuevo tipo de leyes, las cuales no pueden ser catalogadas ni como dinámicas ni como estáticas en su sentido clásico.[56]

Tras someter a crítica el indeterminismo en la mecánica cuántica, los filósofos marxistas han explicado que la "relación de incertidumbre" no prueba la imposibilidad de principio de conocer los fenómenos del micromundo ni el imperio del indeterminismo en el campo de los microprocesos (como afirman los científicos de algunos países envueltos en la influencia del idealismo), sino únicamente la insuficiencia del empleo de los conceptos de la mecánica clásica (determinismo mecanicista) para explicar los fenómenos del micromundo.

Se ha trabajado intensamente en un problema que ha adquirido especial actualidad: el de la causalidad en la biología contemporánea y, en relación con ello, el aspecto metodológico de la adecuación orgánica. Al propio tiempo han sido sometidas a crítica las actuales manifestaciones de finalismo, de teleología.[57]

Análisis del pensamiento teórico del investigador y del papel de éste en el desarrollo de la concepción científica del mundo.—El avance de las ciencias de la naturaleza no se caracteriza sólo por sus resultados finales, sino también por las vías que llevaron a estos resultados. Considerándolo así, y también en relación con el vertiginoso desarrollo de las ciencias en nuestros días, la diferenciación de las mismas y la formación de otras nuevas, los filósofos marxistas emprenden el análisis metodológico de la historia, la lógica y la psicología del pensamiento productivo (creador) en general, y, en particular, de los distintos descubrimientos.

[55] M. E. Omeliánovski, *Contra el subjetivismo en la mecánica cuántica*, Kíev, 1953; del mismo autor, *Philosophische Probleme der Quantenmechanik*, Berlín, 1962; Y. Sachkov, *La interpretación materialista de la mecánica cuántica*, Moscú, 1959.

[56] *El problema de la causalidad en la física moderna*, Moscú, 1960.

[57] *El problema de la causalidad en la biología moderna*, Moscú, 1961; I. V. Davídovski, *El problema de la causalidad en medicina (etiología)*; I. T. Frólov, *Causalidad y adecuación en la naturaleza viva*, Moscú, 1961, etc.

Este análisis demuestra que revelar la particularidad del pensamiento creador del sabio que abra nuevas rutas en la ciencia, significa, ante todo, revelar la esencia del método de investigación científica que emplea, del enfoque general en la busca de la verdad, del conjunto de procedimientos utilizados con este objeto. El método científico es elaborado a lo largo de los siglos y constituye el resultado de la generalización de todo el camino seguido por el conocimiento científico a lo largo de su desarrollo histórico.

En diversos estudios han sido reveladas las particularidades de la creación científica de tan grandes transformadores de la física como A. L. Lavoisier, J. Dalton y D. I. Mendeléiev, han sido mostrados sus métodos científicos valiéndose de la historia de los descubrimientos que hicieron. Así, Lavoisier elevó las técnicas cualitativas hasta el nivel de método científico de la investigación química y de criterio fundamental con ayuda del cual aclaró la esencia de la combustión, creó la teoría del oxígeno, destruyó la del flogisto y desarrolló conceptos nuevos sobre los elementos químicos. En Dalton, la clave que le llevó a descubrimientos que hicieron época en el desenvolvimiento de la ciencia fue su atomística, correspondiendo un papel esencial a la amplitud y profundidad del pensamiento teórico del sabio, capaz de operar con representaciones abstractas de los átomos, que constituyen el concepto central de todo su sistema.

El análisis lógico del descubrimiento de Dalton indica que con el establecimiento del concepto de peso atómico, la química pasaba a la fase superior de su desarrollo: revelaba la medida de las transformaciones químicas. El átomo, tal y como lo concebía Dalton, encarna la unidad de las determinaciones cualitativa y cuantitativa de la sustancia, y su ley de las proporciones múltiples simples es una de las manifestaciones más claras de la ley del paso de los cambios cuantitativos a cualitativos y viceversa.

Se ha llevado a cabo el análisis de la creación científica de D. I. Mendeléiev, que se revela con particular evidencia en el descubrimiento de la ley periódica. La clave de este gran descubrimiento fue el método científico que el propio Mendeléiev definía como de comparación.

El análisis lógico de este método desde las posiciones de la dialéctica materialista indica que, en esencia, es el método de descubrimiento de la concatenación universal de los fenómenos en cuanto a los elementos químicos y a sus combinaciones. Su núcleo lo constituyen los procedimientos lógicos de la generalización, comprendido el ascenso de lo abstracto y no desarrollado a lo concreto y desarrollado, enriquecido con cualidades nuevas en el proceso de desarrollo. En este método se hallaban unidos íntimamente el análisis y la síntesis, y la inducción y la deducción, la aplicación de los cuales en su unidad condujo a predicciones de excepcional exactitud, que constituyen el rasgo más característico en la creación científica de Mendeléiev.

En los trabajos de G. V. Platónov y de otros investigadores marxistas se hace el análisis lógico de la creación científica de Ch. Darwin, y de K. A. Timiriázev, se muestra el valor heurístico que para la ciencia tiene el método histórico aplicado a la biología, empleado por el primero y

desarrollado por el segundo.[58] Este método de investigación se halla influido por dos ideas dialécticas inseparables: la integridad del mundo orgánico, la concatenación universal y la mutua condicionalidad de los fenómenos que en ella transcurren y su constante desarrollo. El método histórico aplicado a la biología, más que cualquier otro método científico-natural de investigación, responde al postulado de la dialéctica: unir el principio universal del desarrollo con el principio universal de la unidad del mundo.

El análisis metodológico de la obra de K. F. Rulie —uno de los predecesores inmediatos de Darwin—, realizado por S. R. Mikulinski,[59] muestra el importante papel que en la preparación del terreno teórico para la aparición del darvinismo desempeñó el método histórico-comparado, que Rulie empleaba en sus investigaciones.

Algunas monografías (de T. Pávlov, E. V. Shórojova y otros filósofos marxistas) analizan la obra científica de los grandes filósofos I. M. Séchenov e I. P. Pávlov.[60]

En estos trabajos quedan puestas de relieve las particularidades del pensamiento creador de Séchenov y se explican las investigaciones que condujeron a la genial idea de los reflejos del cerebro.

En particular, se aclara que el empleo por Séchenov del concepto de "signo convencional" para significar las cosas en la conciencia del hombre no tiene un sentido agnóstico, por lo que no puede servir de razón para afirmar que él fue el padre de la teoría de los jeroglíficos o teoría de los símbolos.

Las numerosas investigaciones filosóficas consagradas a la labor científica y a la doctrina de I. P. Pávlov, muestran la gran importancia que para el progreso de la fisiología, la psicología y todas las ciencias de la naturaleza ha tenido el método objetivo de análisis de la actividad fisiológica y psicológica del cerebro, que Séchenov aplicó por primera vez y luego fue desarrollado por Pávlov. Justamente el empleo de este método, que comprende la observación y el experimento, los principios del determinismo y del desarrollo, de la unidad del análisis y la síntesis, de estructura y función, condujo a la formación de un nuevo apartado en la fisiología —la fisiología de la actividad nerviosa superior— y dio comienzo a la psicología materialista y a la teoría de los reflejos que encuentra su base en estas ciencias.

Lo principal en la elaboración de la teoría de los reflejos, materialista y dialéctica por su esencia, fue que para dotar de un mayor poder a la investigación científico-natural —en palabras de I. P. Pávlov— el orga-

[58] G. V. Platónov, *Darwin, el darvinismo y la filosofía*, Moscú, 1959; del mismo autor, *Concepción del mundo de K. A. Timiriázev*, Moscú, 1952.

[59] S. R. Mikulinski, *K. F. Rulie y su teoría del desarrollo del mundo orgánico*, Moscú, 1957.

[60] V. M. Kagánov, *La concepción del mundo de I. M. Séchenov*, Moscú, 1948; E. V. Shórojova, *La teoría materialista de I. P. Pávlov sobre los sistemas de señalización*, Moscú, 1955; N. S. Mansúrov, *I. P. Pávlov y la lucha por el materialismo en las ciencias de la naturaleza*, Moscú, 1955; A. Kisiélnichev, *La teoría marxista-leninista del reflejo y la doctrina de I. P. Pávlov sobre la actividad nerviosa superior*, Moscú, 1956; T. Pávlov, *Lo fundamental en la doctrina de I. P. Pávlov a la luz del materialismo dialéctico*, Moscú, 1958, etc.

nismo animal no era tomado a medias, sino todo entero, como organismo indivisible.

Análisis lógico de los conceptos y leyes fundamentales de la naturaleza.—Una de las tareas más importantes en cuanto a la generalización filosófica de las ciencias naturales contemporáneas y a su desarrollo histórico desde el punto de vista de la lógica dialéctica, es el análisis lógico de los más importantes conceptos científico-naturales. Un paradigma de este análisis nos lo ofreció S. I. Vavílov en relación a los conceptos de sustancia y luz.[61] Como fruto de este análisis quedó sentado el hecho de que la sustancia y la luz, o la radiación (campo electromagnético) son los dos tipos físicos fundamentales de la materia. Esto le permitió revelar el sofisma de los energéticos contemporáneos, los cuales se valían de un error lógico (suplantación de conceptos) para interpretar la transformación de la sustancia en luz como desaparición (aniquilación) de la materia o como su nacimiento.

En algunos estudios de los filósofos marxistas[62] se analiza la categoría de "materia", la relación del concepto filosófico de materia con la doctrina de las actuales ciencias de la naturaleza sobre la estructura y propiedades de la materia, el espacio y el tiempo, las formas del movimiento de la materia, etc. También se señala la significación metodológica que la definición marxista-leninista de materia tiene para las ciencias naturales.

Los trabajos de M. E. Omeliánovski y de otros filósofos marxistas ofrecen también un análisis de conceptos tan fundamentales de la física como son los de masa y de energía. El examen de dichos conceptos se relaciona actualmente no sólo con los principios de conservación de la masa y la energía, sino también con la ley de intervinculación de la masa y la energía, descubierta por Einstein. En relación con estos conceptos han sido mantenidas varias discusiones en las páginas de las revistas filosóficas.[63] El concepto de masa como medida de la inercia y de la gravitación, en oposición a la interpretación clásica del mismo como cantidad de materia, ha sido analizado en las obras de N. F. Ovchínnikov,[64] quien señala la diferencia cualitativa de la masa en los objetos físicos cuantitativamente distintos; de correspondencia con ello, ha formulado con mayor amplitud la ley de conservación de la masa, como ley de su conservación y transformación. La significación filosófica de la ley de intervinculación de la masa y la energía, como indica J. M. Fataliev, consiste en que esta ley es la expresión científico-natural contemporánea más general de la unión inseparable de materia y movimiento, de su unidad interna como contenido y forma.[65]

[61] S. I. Vavílov, *El ojo y el Sol*, Moscú, 1956.

[62] M. E. Omeliánovski, *Lenin y la física del siglo XX*. Moscú, 1947; S. T. Meliujin, *El problema de lo finito y lo infinito*, Moscú, 1958 (ed. esp., Ed. Grijalbo, México, D. F., 1960); A. V. Shugailin, *Problemas filosóficos de la doctrina de la física moderna sobre la estructura y propiedades de la materia*, Kíev, 1959.

[63] *Voprosy filosofii* (Problemas de la filosofía), 1954, núm. 2; *Progreso de las ciencias físicas*, 1952, tomo XLVIII, fasc. 2, etc.

[64] N. F. Ovchínnikov, *Los conceptos de masa y energía en su desarrollo histórico y su significación filosófica*, Moscú, 1957.

[65] J. M. Fataliev, *El materialismo dialéctico y los problemas de las ciencias de la naturaleza*, Moscú, 1958.

Un análisis de los conceptos de relatividad y cuanto lo podemos encontrar en las investigaciones de A. Polikárov.[66]

I. V. Kuznetsov ha hecho el análisis filosófico de uno de los principios metodológicos más importantes de la física moderna, como es el principio de la correspondencia.[67] Ha demostrado que dos teorías físicas sobre un mismo objeto de la naturaleza, que surgen una tras otra y una es consecuencia de la otra, deben guardar una determinada correspondencia entre sí; la teoría vieja, menos exacta y menos completa, resulta un caso particular o límite de la nueva, que es más exacta y completa. En el principio de la correspondencia (interpretado con un criterio dialéctico-materialista) se concreta la proposición leninista relativa a la verdad objetiva, absoluta y relativa.

Actualmente, en fisiología y psicología se desenvuelven vivas discusiones acerca del concepto de "reflejo", con la participación activa de los filósofos marxistas. El intenso desarrollo de la teoría concerniente a la organización estructural de la materia se manifiesta en la amplia elaboración de categorías tales como las de sistema, elemento, estructura, niveles de organización de la materia, simetría, probabilidad, información, vínculo inverso y otras. Su significación en la ciencia moderna rebasa con mucho el marco de las disciplinas y las teorías científico-naturales concretas. Las cuestiones relacionadas con el análisis de esas categorías se plantean en todas las esferas de las ciencias naturales, que tan grandes avances nos ofrecen: física, química, biología, fisiología, biofísica, bioquímica, psicología, cibernética, etc.

En relación con el estudio del problema más actual de la física contemporánea, el de la estructura de las partículas elementales, se ha señalado que son necesarios nuevos conceptos más adecuados a la naturaleza interna de las partículas que aquellos con los que la física opera en el presente; y dichos conceptos deben ser tan "revolucionarios" como los que llevaron a la creación de la teoría de los cuantos y la teoría de la relatividad.

El análisis lógico de los conceptos científico-naturales es el terreno de la ciencia de nuestros días en el que los filósofos marxistas prestan una ayuda más sustancial a los investigadores.

Alianza creadora de los filósofos marxistas y los investigadores.—Un gran papel progresista en la lucha contra las corrientes filosóficas reaccionarias y en la elaboración de los problemas metodológicos de las ciencias de la naturaleza ha desempeñado y lo sigue desempeñando la estrecha alianza, propugnada por Lenin, del materialismo y las ciencias de nuestra época.

Con el triunfo de la Revolución de Octubre empieza el proceso en el que los investigadores soviéticos, y luego los científicos avanzados de otros países, aprenden a dominar la concepción del mundo y el método del materialismo dialéctico. Al correr del tiempo, como resultado de la grande y paciente labor de educación del P.C.U.S. y de los partidos marxistas de otros países, bajo la influencia de las obras de V. I. Lenin y de sus discí-

[66] A. Polikárov, *Relatividad y cuantos. Problemas filosóficos de la física moderna*, Sofía, 1963 (en búlgaro).

[67] I. V. Kuznetsov, *El principio de la concordancia en la física moderna y su significación filosófica*, Moscú-Leningrado, 1948.

pulos, así como de los nuevos informes reunidos por las ciencias de la naturaleza, un número cada vez mayor de investigadores pasa a ocupar las posiciones del materialismo dialéctico. Entre ellos se encontraban A. N. Baj, I. S. Beritashvili, N. N. Burdenko, N. I. Vavílov, S. I. Vavílov, I. M. Gubkin, N. D. Zelinski, A. F. Ioffe, V. L. Komarov, N. S. Kurnakov, I. V. Kurchátov, L. A. Orbeli, K. A. Timiriázev, N. M. Tuláikov, A. E. Fresman, I. I. Shmalgausen y otros eminentes sabios soviéticos. La gran significación del materialismo dialéctico para el desarrollo de las ciencias de la naturaleza empezó a ser reconocida abiertamente por los investigadores avanzados de otros países.

En sus esfuerzos por dominar la doctrina del materialismo dialéctico, los investigadores centran al principio su atención en los problemas de la interpretación y la construcción lógica de las teorías científico-naturales ya existentes, por ejemplo, de la teoría de la relatividad, de la mecánica cuántica, etc. Se alcanzaron también sensibles resultados en la teoría biológica de la evolución orgánica, en la teoría de los reflejos de la actividad nerviosa superior, en fisiología y psicología, etc. Lo esencial era que los investigadores, apoyándose en el materialismo dialéctico, elaboraban un enfoque muy amplio y plurifacético en la interpretación y la reestructuración interna de las teorías científico-naturales, superaban la incorrecta noción de las mismas como esquemas formales anquilosados. Se hizo evidente que un enfoque libre y amplio desde las posiciones del materialismo dialéctico era garantía de una comprensión más profunda y del desarrollo de los fundamentos de las teorías científico-naturales.

El materialismo dialéctico actuó como antídoto contra el dogmatismo, la elevación a la categoría de lo absoluto de unas u otras teorías científico-naturales y de determinadas interpretaciones de las leyes y de los conceptos fundamentales (ley de conservación y transformación de la energía, ley de intervinculación de la masa y la energía, leyes de la herencia y la mutabilidad, selección natural, concepto de reposo, etc.).

Patrimonio de mayor y mayor número de investigadores se hizo la idea leninista de la necesidad de la alianza del materialismo dialéctico y las ciencias de la naturaleza.

Expresando el sentir de estos investigadores, el eminente físico A. F. Ioffe decía: "Veinte años de desarrollo de la física atómica han proporcionado tantas y tan claras confirmaciones de la filosofía marxista, que a quien medita en la marcha de este desarrollo de la física deberían conducirle a la única posición metodológica posible, a la posición del materialismo dialéctico... Ante mí tengo una consigna: «¡Viva la alianza de los dialécticos materialistas y los científicos para la lucha contra el idealismo!» No sólo en nombre propio, sino en nombre de la inmensa mayoría de todos los físicos de nuestra Unión, puedo decir que acogemos con el mayor entusiasmo esa alianza. Creo que no ya de palabra, sino con hechos, hemos demostrado que la queremos." [68]

Gradualmente, a esta conclusión fueron llegando investigadores avan-

[68] A. F. Ioffe, *Desarrollo de las concepciones atómicas en el siglo XX*. En *Pod zhamenem marxisma* (Bajo la bandera del marxismo), 1934, núm. 4, páginas 62, 64, 65.

zados de otros países, entre los que figuraban figuras tan eminentes como P. Langevin, F. Joliot-Curie, J. P. Vigier, J. Bernal, D. Struik y S. Sakata.

Uno de los primeros sabios soviéticos que propugnó con más calor la alianza de las ciencias naturales y la filosofía del materialismo dialéctico fue S. I. Vavílov. Según escribió, bajo la impresión de los nuevos fenómenos, leyes y conceptos descubiertos, la palabra *dialéctica* "viene ahora a la boca de los físicos, hasta de los que no conocen o son ajenos y hasta enemigos del materialismo dialéctico".[69]

En el comienzo de los años treinta, S. I. Vavílov señaló: "En lo fundamental, las concepciones del materialismo mecanicista son ya una etapa pasada a la que no habrá vuelta. Al mismo tiempo, la lucha de la concepción dialéctico-materialista del mundo con las diversas hipertrofias idealistas de la física contemporánea está muy lejos de haber terminado... La incorporación de la dialéctica a la física es una tarea perentoria, pero no cumplida." [70]

La propagación de las ideas marxistas sobre la base de la labor conjunta de filósofos e investigadores científicos trajo cambios notables en el planteamiento y solución de los problemas filosóficos de la física, la astronomía, la biología, la fisiología, la cibernética y las matemáticas.

Ahora bien, en los años del culto a Stalin se llegó a una situación que dificultaba y limitaba la elaboración teórica de los problemas filosóficos científico-naturales, la comprensión filosófica de los nuevos datos obtenidos en relación con la revolución en las ciencias de la naturaleza. Los trabajos de Stalin sobre cuestiones de filosofía no proporcionaban una visión suficientemente completa de la dialéctica materialista y de su significación para las generalizaciones filosóficas de los avances conseguidos en el plano científico.

A veces, la ayuda metodológica a los investigadores científicos por parte de ciertos filósofos era reemplazada por la crítica no argumentada y la imposición del correspondiente rótulo ("mecanicista", "indeterminista", "idealista", "metafísico", "weismanista", "morganista", etc.). Al mismo tiempo, entre parte de los científicos adquirían difusión los puntos de vista positivistas. Atribuyendo al materialismo dialéctico los errores de ciertos filósofos y científicos —errores que no tenían nada que ver con la filosofía marxista—, y en parte por la penetración de la influencia de la ideología burguesa, algunos investigadores empezaron a afirmar que la filosofía del materialismo dialéctico no era necesaria para el científico, que las ciencias de la naturaleza podían prescindir de la dialéctica, etcétera.

Se incumplían así las indicaciones de Lenin sobre la alianza de filósofos y científicos, se produjo cierto desacuerdo entre unos y otros, desacuerdo que se manifestó negativamente, frenando la labor de investigación sobre los problemas filosóficos de las ciencias de la naturaleza.

El Partido Comunista de la Unión Soviética, en sus esfuerzos por superar las consecuencias del culto a la personalidad, orienta a los filósofos y científicos hacia la eliminación de ese desacuerdo, hacia el cumplimiento estricto de las indicaciones de Lenin en cuanto a la íntima unión de la

[69] *Progreso de las ciencias físicas*, 1944, tomo XXVI, fasc. 2, pág. 124.

[70] Cita tomada de *El marxismo y las ciencias de la naturaleza*, Moscú, 1933, pág. 67.

filosofía marxista y las modernas ciencias de la naturaleza, a la elaboración creadora, mediante los esfuerzos conjuntos de filósofos y científicos, de los problemas filosóficos de estas ciencias.

El período subsiguiente al XX Congreso del P.C.U.S. ha proporcionado buenos frutos en la consecución de la alianza de filósofos y científicos marxistas. Las relaciones entre unos y otros se caracterizan en este último período por la circunstancia de que a primer plano pasan, cada vez más, los problemas metodológicos relativos a las ciencias de la naturaleza y a su ulterior desarrollo. Han sido sometidos a análisis, ante todo, los problemas de este género. Frente a las afirmaciones de algunos investigadores positivistas (R. Havemann y otros) en el sentido de que el materialismo dialéctico no ha prestado ayuda a la ciencia moderna a resolver sus problemas, frente a la errónea opinión de que ésta no necesita de la unión con el materialismo dialéctico, la vida demuestra rotundamente que el éxito en la investigación de los problemas planteados por el progreso de las ciencias de la naturaleza únicamente es posible combinando íntimamente los esfuerzos de ambos.

En nuestro tiempo, dice M. V. Keldysh, "para todos los investigadores avanzados no hay ya cuestión en el enfoque materialista o idealista de la ciencia... Ahora, en todo el mundo, cualquier científico avanzado es materialista, ya consciente ya espontáneo, aunque de esto no se desprende en modo alguno, se comprende, que haya desaparecido la necesidad de luchar contra los restos de la concepción idealista del mundo".[71]

La elaboración constructiva, desde las posiciones del materialismo dialéctico, de los problemas filosóficos de la ciencia de nuestros días proporciona a los investigadores avanzados argumentos para una crítica eficaz de las interpretaciones idealistas y metafísicas que la filosofía reaccionaria presenta de las nuevas conquistas científicas.

La generalización de los datos de la ciencia trae consigo el intenso desarrollo del método dialéctico como doctrina que trata de los principios de la investigación científica, de la naturaleza y las leyes de desarrollo del conocimiento científico, de las relaciones entre la teoría y el experimento, etcétera.

En la etapa presente de investigación en la U.R.S.S. y los demás países socialistas de los problemas filosóficos relativos a las ciencias de la naturaleza, proporcionan frutos excelentes nuevas formas de trabajo en común de los filósofos y científicos marxistas: los seminarios metodológicos (filosóficos) en los centros de investigación científica y en los establecimientos superiores de enseñanza, las conferencias teóricas de científicos y filósofos sobre problemas metodológicos actuales de las ciencias de la naturaleza, la preparación y publicación de obras colectivas sobre esas cuestiones, etcétera.

Un amplio círculo de problemas metodológicos fue tocado y debatido en la Conferencia de cuestiones filosóficas de las ciencias de la naturaleza (1958). En las memorias e intervenciones se puso de relieve la enorme importancia del legado leninista para el desarrollo de las ciencias de

[71] M. V. Keldysh, *Los problemas de metodología y el progreso de la ciencia.* En *Problemas metodológicos de la ciencia,* Moscú, 1964, pág. 224.

nuestros días, se hizo un balance de los debates sobre los problemas filosóficos de la mecánica cuántica, de la teoría de la relatividad, de la cosmología y la cosmogonía, la cibernética y algunas cuestiones metodológicas de la biología (papel de la química y la física en la investigación de los problemas biológicos, el origen de la vida, las relaciones entre la fisiología de la actividad nerviosa superior y la psicología).[72] La Conferencia fue una prueba de que en las ciencias actuales penetran cada vez más profundamente las tesis de la dialéctica materialista relativas a la unidad del mundo, a la concatenación universal y el desarrollo de la naturaleza. Se subrayó que la dialéctica materialista ha recibido una nueva fundamentación científica en los últimos descubrimientos de la física, la astronomía, la biología, la fisiología, la biofísica, la microbiología, etc. Se cumple la previsión de Lenin en el sentido de que el espíritu materialista de las ciencias modernas vencerá todas las crisis, cualquiera que sea su género, pero sólo cuando el materialismo metafísico sea reemplazado por el materialismo dialéctico. Los asistentes a la Conferencia señalaron el gran valor de las indicaciones de Lenin sobre la alianza de filósofos y científicos, e insistieron en la necesidad de utilizar más ampliamente las distintas formas de colaboración de los investigadores, que aseguran el estudio multifacético de los problemas metodológicos de las ciencias de la naturaleza sobre la base del materialismo dialéctico.

La idea de la unión de la filosofía y las ciencias de la naturaleza se ha extendido también en otros países de la comunidad socialista. Buena prueba de ello es el Simposium Internacional sobre problemas metodológicos de estas ciencias celebrado en 1959 en Leipzig. Simposios y conferencias análogas han tenido lugar en otros países socialistas.

Estos últimos años se han celebrado en la U.R.S.S. reuniones y conferencias de filósofos y científicos en torno a problemas filosóficos de determinadas ciencias de la naturaleza o de grupos de ellas.

En la primavera de 1961 se reunieron en Moscú conferencias teóricas unificadas de seminarios filosóficos (metodológicos) dedicadas a problemas de interacción de las ciencias en el estudio de la Tierra y de los fenómenos de la vida. La atención de ambas conferencias giró en torno del problema de la relación entre las distintas formas de movimiento de la materia al analizar objetos cualitativamente definidos de la naturaleza (la Tierra, la vida).

En abril de 1962 se celebró una conferencia teórica sobre los problemas metodológicos de la física de las partículas elementales, con asistencia de físicos y filósofos. En 1963 se reunió en Kiev la Conferencia ucraniana de problemas filosóficos de este sector de la física. En ella se trató de candentes problemas filosóficos relativos a las relaciones entre el todo y las partes y lo "elemental" y lo "no elemental", el concepto de "estructura", las categorías de espacio y micromundo, etc. Estas y otras cuestiones metodológicas fueron ampliamente estudiadas en las discusiones de esta Conferencia y en *Problemas filosóficos de la física de las partículas elementales*, obra conjunta de filósofos y científicos.[73]

[72] Véase: *Problemas filosóficos de las actuales ciencias de la naturaleza*, Moscú, 1959.

[73] *Problemas filosóficos de la física de las partículas elementales*, Moscú, 1963.

Ultimamente, algunos físicos han expresado la idea de que las partículas elementales son puntos geométricos carentes de extensión espacial y de estructura interna. Esto ha llevado a determinados filósofos a afirmar que Lenin hablaba del carácter inagotable del átomo y el electrón sólo "en el plano gnoseológico", por lo que carecía de base remitirse a esta proposición al fundamentar la compleja estructura de las partículas elementales.

No obstante, los físicos y filósofos marxistas, partiendo de la tesis formulada por Lenin del carácter inagotable de la materia, de su infinitud en profundidad, y apoyándose en los datos científicos sobre la estructura y las propiedades de la materia, se han mostrado contra las concepciones subjetivistas de las partículas elementales y han defendido la idea de la complejidad de dichas partículas, las cuales poseen extensión en el espacio y estructura interna. Esta línea de los investigadores marxistas se ha visto posteriormente confirmada por los nuevos datos de la física de las partículas elementales, los cuales demuestran que la concepción de estas partículas como puntos carentes de extensión y de estructura era un obstáculo para la creación de una teoría general de las mismas. Toda la evolución ulterior de este campo importantísimo de la física moderna ha venido a señalar que la idea de la falta de extensión y elementalidad absoluta de las partículas era inconsistente y quedaba negada por los últimos datos experimentales.

Así, pues, no sólo los filósofos, sino también los científicos —apoyados en el materialismo dialéctico— han señalado que la idea leninista del carácter inagotable del electrón es una brillante muestra de previsión metodológica, que se ha visto respaldada por la historia de la ciencia. La experiencia histórica del progreso de los conocimientos físicos es una prueba fehaciente del valor cognoscitivo de las ideas del atomismo y de las nociones relativas al carácter elemental de las partículas de materia.

En la Conferencia teórica sobre problemas metodológicos de la física de las partículas elementales, D. I. Blójintsev señaló que dichos problemas van unidos indisolublemente a las cuestiones radicales de la filosofía marxista-leninista, y que sin la colaboración creadora del pensamiento filosófico y el científico-natural son imposibles los nuevos avances, tanto de la física como de la filosofía.

En mayo de 1962 se celebró una Conferencia sobre problemas filosóficos de la actividad nerviosa superior y la filosofía, con asistencia de investigadores de toda la U.R.S.S. En ella se señaló que algunos fisiólogos y psicólogos de los países capitalistas adoptan cada vez con más decisión las posiciones del materialismo. El robustecimiento del materialismo dialéctico tiene lugar en medio de una reñida lucha con las teorías y concepciones idealistas y mecanicistas reaccionarias (freudismo, conductismo, etcétera). Tras una amplia crítica de las actuales orientaciones idealistas y metafísicas en la fisiología de la actividad nerviosa superior y la psicología, ampliando los principios dialecticomaterialistas en estas esferas del saber, los filósofos y científicos marxistas han subrayado la necesidad de superar cierto aislamiento que se observa entre el nivel a que actualmente ha llegado la teoría de la actividad nerviosa superior y la elabora-

ción de problemas filosóficos tan importantes como es el de la materia y el conocimiento.

En el curso de las discusiones se ha puesto en claro que durante los últimos años se han dado avances sensibles en la comprensión filosófica de los logros últimos de la fisiología y la psicología. Se investiga con fruto el principio del determinismo aplicado a los fenómenos de la actividad nerviosa superior en los animales y el hombre, ha sido analizada la interpretación materialista del problema concerniente a las relaciones entre la fisiología y la psicología, etcétera.[74]

La Conferencia contribuyó sensiblemente al estudio de los problemas filosóficos de la fisiología y la psicología (relaciones entre lo material y lo ideal, lo objetivo y lo subjetivo, las leyes fisiológicas y las psicológicas, determinación de la psique, etc.), y facilitó la unificación de los esfuerzos de filósofos, fisiólogos y psicólogos para la ulterior solución conjunta de dichos problemas, en particular y especialmente el problema de la conciencia del hombre.

Ultimamente, en relación con el vertiginoso incremento del papel de los dispositivos electrónicos en el progreso científico, la atención de los investigadores se ha visto atraída por los problemas filosóficos de la cibernética.

A este efecto, en el verano de 1962 se reunió en Moscú una conferencia teórica unificada de seminarios metodológicos para tratar de las cuestiones filosóficas de la cibernética, con asistencia de muchos filósofos, matemáticos, físicos, biólogos, ingenieros, lingüistas, fisiólogos, psicólogos, pedagogos, médicos, etc. La tarea fundamental de esta conferencia, según la determinó A. I. Berg, consistía en proseguir la obra de robustecer los soportes ideológicos y metodológicos de la cibernética. Fueron examinados problemas relativos a los principios de determinación del objeto de estudio de la cibernética, a la relación (parentesco) de los conceptos de causalidad e información, a los resultados y perspectivas de la elaboración de los aspectos biológico, fisiológico, psicológico, médico, pedagógico, etc. de la cibernética, al lugar de ésta en el sistema de las ciencias, al sentido filosófico de sus conceptos fundamentales y otros.

Al robustecimiento de la alianza de la filosofía marxista-leninista y las ciencias de la naturaleza contribuirá la reunión ampliada del Presidium de la Academia de Ciencias de la U.R.S.S., celebrada en otoño de 1963 para estudiar los problemas metodológicos de las ciencias de la naturaleza y de la sociedad. Los debates demostraron que el creciente interés por los problemas metodológicos del conocimiento científico y su elaboración en común por los filósofos y los científicos es signo de la creciente fuerza creadora y madurez de la ciencia.[75]

Entre los trabajos científicos sobre problemas metodológicos de las ciencias de la naturaleza preparados por los esfuerzos conjuntos de filó-

[74] *Problemas filosóficos de la fisiología de la actividad nerviosa superior y de la psicología*, Moscú, 1963.

[75] *La cibernética al servicio del comunismo*, tomo I, Moscú-Leningrado, 1961; *Problemas filosóficos de la cibernética*, Moscú, 1961; *Lo posible y lo imposible en la cibernética*, Moscú, 1964; G. Klaus, *Cibernética y filosofía*, trad. rusa, Moscú, 1963, etc.

sofos y científicos, se destaca la obra *El materialismo dialéctico y las ciencias de la naturaleza de nuestros días*, en varios volúmenes, que estudia el cuadro científico-natural del mundo desde las posiciones de la filosofía marxista-leninista. El primer fascículo de la serie, sobre el objeto y las relaciones recíprocas de las ciencias de la naturaleza, apareció en 1962.

Condición necesaria para el éxito en el desarrollo de la ciencia —y así lo señala el programa del P.C.U.S.— es la discusión libre entre camaradas, que contribuye a encontrar solución fecunda a los problemas maduros. Para que la pugna de opiniones, las discusiones en torno a los problemas de las ciencias de la naturaleza, no sean algo unilateral y estéril, sino que tengan un carácter verdaderamente creador, sus conclusiones teóricas deben ser comprobadas constantemente por la práctica. Esto tiene significación directa y primordial para el robustecimiento y ampliación ulteriores de la unión entre los filósofos y los científicos.

* * *

Como balance general del examen de los avances de las ciencias de la naturaleza desde el punto de vista filosófico, tenemos la formación de un nuevo cuadro científico-natural del mundo que corresponde al nivel actual de desarrollo del saber. El cuadro científico del mundo es posible porque la ciencia nos dibuja en sus teorías la realidad objetiva, es decir, nos ofrece un panorama de la materia.

En su análisis de las orientaciones materialistas de las ciencias de la naturaleza a fines del siglo XIX y comienzos del XX, Lenin señalaba que "el cuadro del mundo es el cuadro de cómo se mueve la materia" y de cómo *piensa la materia*.[76]

En la busca de respuestas a estas dos preguntas se han desarrollado y en la actualidad prosiguen su desarrollo todas las ciencias de la naturaleza. La respuesta a "cómo se mueve la materia" viene dada, en lo fundamental, en tres direcciones.

La primera es la penetración en la entraña de la materia, en la entraña de sus micropartículas. El movimiento del conocimiento parece aquí ir por escalones: primero el átomo, seguidamente, su capa electrónica, luego el núcleo atómico, a continuación las partículas estructurales intranucleares, y últimamente la penetración en estas últimas. El mismo camino sigue la física de nuestros días al resolver la tarea de la utilización práctica de la energía atómica.

La segunda dirección es la penetración en el cosmos, la ampliación del estrecho marco inicial de nuestro mundo terrenal hacia la investigación del macromundo que nos rodea, y ante todo de nuestro sistema solar. Por este mismo camino se mueve la cosmonáutica, de tan reciente creación, que ha alcanzado grandes resultados con el lanzamiento de naves espaciales.

Los notables descubrimientos realizados en esta esfera no sólo enriquecen la astronomía, la geofísica, la metereología, la biología, la fisiología y la medicina; tienen un mayor alcance cognosctivo, puesto que permiten

[76] *Problemas metodológicos de la ciencia*, Moscú, 1964.

[77] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*. En *Obras completas*, 5ª ed. rusa, tomo 18, pág. 375.

comprobar la comunidad de las leyes de la naturaleza establecidas en un principio para nuestro planeta únicamente.

La tercera dirección es el descubrimiento de la esencia de la vida y sus manifestaciones. Esto se consigue gracias a los esfuerzos comunes, principalmente, de la biología, la química y la física, que paso a paso se acercan a la solución de un problema tan trascendental como es el de la biosíntesis (síntesis de la albúmina viva).

Como resumen de todos estos avances al nivel actual de desarrollo de los conocimientos científico-naturales, se forma el cuadro general de cómo se mueve la materia: en la naturaleza inorgánica a escalas que van desde los microprocesos más ínfimos de los cuales tenemos noticia hasta los procesos gigantescos que tienen lugar en el macrocosmos, y en la naturaleza orgánica desde las más simples manifestaciones de vida hasta las más elevadas.

Pero el cuadro del mundo resultaría incompleto si la ciencia no tratase de contestar a la pregunta segunda, la de "cómo piensa la materia". La contestación, al nivel actual de desarrollo del pensamiento científico, nos la dan, al menos, tres ciencias: 1) la fisiología de la actividad nerviosa superior del hombre, que estudia las funciones del cerebro como sustrato material de la actividad psíquica humana; 2) la psicología, que estudia el modo como transcurren los procesos psíquicos, en particular los procesos del individuo, desde sus gérmenes en las primeras fases de los animales superiores (zoopsicología) y del niño (psicología infantil); 3) la cibernética, que descubre y estudia relaciones y leyes muy amplias que abarcan procesos cualitativamente dispares que tienen lugar en las esferas más diversas de la naturaleza —incluido el cerebro humano— y que constituyen procesos autodirigidos.

Como reumen de los éxitos del conocimiento científico se forma un nuevo cuadro científico-natural del mundo, el cual nos hace ver (en el marco de las ciencias de la naturaleza) cómo la materia se mueve y cómo piensa. En relación con ello adquiere excepcional importancia la filosofía marxista, colocada al nivel de los conocimientos actuales, que examina ambas cuestiones en su forma generalizada e incluye en sí la dialéctica como doctrina de las leyes más generales de toda clase de movimientos y la lógica dialéctica como doctrina de las leyes específicas del pensar. Sobre esta base se levanta la alianza indestructible de las actuales ciencias de la naturaleza y la actual filosofía del materialismo dialéctico.

CAPITULO V

LA ETAPA LENINISTA EN EL DESARROLLO DEL MATERIALISMO DIALECTICO E HISTORICO, NUEVA FASE EN LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO FILOSOFICO DE LA HUMANIDAD

En el presente capítulo, con el que se da fin a nuestra HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, se hace una síntesis de los elementos nuevos que a la filosofía marxista aportaron V. I. Lenin, sus compañeros de armas y sus discípulos. Según queda señalado en distintos capítulos de los tres últimos tomos, la etapa leninista en la historia del marxismo —que comienza hacia 1895 y abarca la época del hundimiento del régimen capitalista, del triunfo del socialismo y de las revoluciones de liberación nacional, la época de la victoria del socialismo y del comunismo— se distingue por el desarrollo creador de todas las partes integrantes del marxismo, comprendida su filosofía: el materialismo dialéctico y el materialismo histórico.

A los nuevos avances del marxismo en el plano filosófico contribuyeron en medida excepcional las obras de Lenin *Quiénes son los "amigos del pueblo" y cómo luchan contra los socialdemócratas, Qué hacer, Materialismo y empiriocriticismo, Carlos Marx, El Estado y la revolución, Sobre la significación del materialismo militante, La enfermedad infantil del "izquierdismo" en el comunismo, Otra vez sobre los sindicatos, Sobre nuestra revolución,* y otras muchas. Estos trabajos y las ideas, tesis y conclusiones filosóficas en ellos formuladas era una fase nueva y superior de desarrollo de la filosofía y, a la vez, un programa de elaboración creadora posterior del materialismo dialéctico e histórico. Después de la muerte de V. I. Lenin, este programa es realizado por el Partido Comunista de la Unión Soviética, por el movimiento comunista mundial, por los filósofos marxistas y por otros investigadores que se mantienen en las posiciones de la concepción marxista-leninista del mundo; ellos son quienes continúan y desarrollan la línea creadora del leninismo. La aportación de V. I. Lenin y los leninistas al tesoro de la filosofía marxista significa una etapa nueva, la etapa leninista, en su avance.

La famosa fórmula de Marx: los filósofos no han hecho más que *interpretar* el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo,* encontró en las obras teóricas y en la actividad práctica de Lenin su más brillante expresión. Las concepciones filosóficas de Lenin y sus discípulos, vinculadas orgánicamente a todo el sistema de ideas del marxismo, se hallan íntimamente unidas a la actividad revolucionaria de los comunistas para transformar el mundo viejo y crear una sociedad nueva, la sociedad socia-

lista. La grandeza y la fuerza de las ideas filosóficas del leninismo son comprendidas a la luz de los históricos resultados de la actividad práctica revolucionaria de Lenin y los leninistas. Toda la marcha de la historia universal en el siglo XX confirma la enorme fuerza transformadora de la doctrina de Lenin, de sus ideas filosóficas. "Nosotros levantamos en alto nuestra antorcha marxista —escribía V. I. Lenin— y en cada paso de las distintas clases, en cada acontecimiento político y económico hacemos ver cómo la vida *confirma* nuestra doctrina." [1]

El análisis leninista del imperialismo y de las revoluciones socialistas, la característica que él ofrece del papel y significación de las revoluciones de liberación nacional en las colonias y países dependientes, el descubrimiento que él hace de la esencia y las leyes de la nueva época histórica, del proceso mundial de desintegración del capitalismo y de ascenso del socialismo, pertenecen a las mayores conquistas de la ciencia social en el siglo XX, son modelos clásicos de aplicación creadora y desarrollo de la teoría marxista.

V. I. Lenin sabía ver en los acontecimientos históricos la manifestación de los rasgos esenciales de toda una época histórica, revelar la unidad dialéctica de las leyes generales de la época y las particularidades específicas como estas leyes se mostraban en los distintos países. "Podemos saber y sabemos *qué clase* se encuentra en el centro de una u otra época determinando lo principal de su contenido, la dirección principal de su desarrollo, las particularidades principales de la situación histórica de la época, etc. Sólo así, es decir, teniendo presente en primer lugar los rasgos fundamentales que distinguen las distintas «épocas» (y no episodios sueltos de la historia de distintos países), podemos construir acertadamente nuestra táctica; y sólo el conocimiento de los rasgos fundamentales de la época puede servir de base para tomar en consideración particularidades más de detalle de uno u otro país." [2] La estrategia y la táctica de los partidos marxistas de nuestra época, del movimiento comunista mundial, descansan en esta tesis de principio del leninismo.

Rasgo inseparable del leninismo es su carácter creador, la realización consecuente de los principios del marxismo, su aplicación y desarrollo en las condiciones nuevas, particularmente en la época en que la sociedad contemporánea se transforma en sociedad comunista.

"Toda la teoría de Marx —escribía V. I. Lenin en 1917, en *El Estado y la revolución*— es aplicación de la teoría del desarrollo —en su forma más consecuente, completa, meditada y rica de contenido— al capitalismo moderno. Es lógico que para Marx se plantease el problema de la aplicación de esta teoría a la *inminente* quiebra del capitalismo y al *futuro* desarrollo del *futuro* comunismo.

"¿Sobre la base de qué *datos* se puede plantear el problema del futuro desarrollo del futuro comunismo?

"Apoyándose en que *procede* del capitalismo, se desarrolla históricamente a partir del capitalismo, es resultado de las acciones de una fuerza

[1] V. I. Lenin. *Cómo razona el camarada Plejánov sobre la táctica de la socialdemocracia.* En *Obras completas*, 5ª ed. rusa, tomo 13, págs. 163-164.

[2] V. I. Lenin, *Bajo pabellón ajeno.* En *Obras completas*, ed. cit., tomo 26, pág. 142.

social *engendrada* por el capitalismo. En Marx no encontramos ni el menor asomo de intentos de componer utopías, de hacer conjeturas vanas acerca de lo que no se puede saber. Marx plantea la cuestión del comunismo lo mismo, supongamos, que el naturalista plantearía la cuestión del desarrollo de una nueva variedad biológica, una vez que sabemos que surgió así y se modifica en esta dirección determinada." [3]

Estas tesis de Lenin, que él fundamentó y expuso en muchas obras, no sólo dan la característica generalizada de la dialéctica materialista como teoría científica moderna del desarrollo, sino que son la base filosófica, metodológica, para resolver los problemas más radicales de la reestructuración de la sociedad, revelan la unidad indisoluble de la teoría filosófica y el método del marxismo-leninismo con la práctica revolucionaria de la construcción de la sociedad nueva, la sociedad comunista.

Rasgo característico de la etapa leninista de desarrollo de la filosofía marxista es la elaboración y fundamentación por Lenin del principio del espíritu de partido de la filosofía, que es una de las tradiciones más valiosas del marxismo.

En nuestra época, muchos filósofos burgueses, en particular los neopositivistas, y tras ellos los revisionistas, airean mucho su supuesta "objetividad" e "imparcialidad", afirman que se encuentran "por encima" del materialismo y del idealismo, que han superado el "caduco" enfrentamiento de uno y otro. Lenin y sus discípulos han demostrado que en una sociedad dividida en clases antagónicas la filosofía fue siempre y es filosofía de partido y, en última instancia, expresa determinados intereses de clase; que la "imparcialidad" en el plano ideológico, en las condiciones propias del capitalismo y de la época de transición del capitalismo al comunismo, expresa los intereses de clase de la burguesía y, por su esencia misma, es una idea burguesa.

Frente al objetivismo burgués, el leninismo defiende el principio marxista del espíritu de partido en filosofía, y proporciona a este principio nuevos argumentos. El principio marxista del espíritu de partido en filosofía, consecuentemente aplicado por Lenin y los leninistas, obliga, al valorar los acontecimientos, a adoptar directa y abiertamente el punto de vista de la clase obrera revolucionaria, a considerar cualquier doctrina filosófica en relación con las condiciones históricas que la gestaron y con los intereses y tendencias de clase, que en última instancia expresa. En los trabajos de Lenin y los leninistas se muestra que justamente el espíritu de partido de la filosofía —tal como lo entienden los marxistas— coincide con la objetividad científica, puesto que expresa los intereses y el punto de vista de las fuerzas realmente progresistas de la sociedad, que defienden consecuentemete el conocimiento científico de la verdad objetiva, de las leyes objetivas del desarrollo social.

En su ampliación de la idea del espíritu de partido de la filosofía, de las tesis de Marx y Engels sobre el sentido clasista y la significación de la pugna del materialismo y el idealismo, Lenin hizo ver la eficacia revolucionaria del marxismo, su espíritu irreductible en la lucha contra el

[3] V. I. Lenin, *El Estado y la revolución*. En *Obras completas*, ed. cit., tomo 33, págs. 84-85.

idealismo, contra las ideologías burguesas y reformistas de todo género. Lenin y los leninistas revelaron el nexo interno de la filosofía del marxismo con la actividad del Partido Comunista, demostraron irrefutablemente que el materialismo dialéctico es la filosofía de los luchadores del comunismo. Las ideas de Lenin sobre el espíritu de partido de la filosofía son aplicadas consecuentemente y desarrolladas por el P.C.U.S. y por el movimiento comunista mundial.

La vida y la práctica del movimiento comunista mundial refutan las invenciones de los filósofos burgueses de que los trabajos de Lenin y sus discípulos no son de carácter filosófico al hallarse estrechamente relacionados con la política. En realidad, los nexos indisolubles con las necesidades de la sociedad y con la labor de transformación revolucionaria de la clase obrera y de todas las fuerzas progresistas de nuestra época, eleva inconmensurablemente el leninismo sobre todos los demás sistemas filosóficos, convirtiéndolo en la filosofía científica más avanzada y verdaderamente eficaz.

La aplicación consecuente del principio marxista del espíritu de partido de la filosofía por Lenin y los leninistas, según demuestra la experiencia histórica, comprende la lucha decidida contra el revisionismo filosófico, que rechaza este espíritu de partido e intenta "combinar" algunas proposiciones del marxismo con unas u otras doctrinas filosóficas burguesas.

Al propio tiempo, Lenin y los leninistas siempre mantuvieron y mantienen una lucha infatigable contra el dogmatismo y el escolasticismo, que tratan de apartar la filosofía marxista de la práctica revolucionaria viva y de la ciencia actual, de los auténticos avances de la cultura universal, sin lo que el materialismo dialéctico e histórico se convierte en algo muerto.

Premisa indispensable de la lucha revolucionaria, de la construcción del socialismo y el comunismo, es el desarrollo sucesivo del leninismo y su aplicación de conformidad con las condiciones histórico-sociales concretas y las particularidades de cada país. Pero en su base, en sus principios concretos, en su esencia, el marxismo-leninismo es una doctrina íntegra y única.

El leninismo es patrimonio de la clase obrera de todos los países del mundo, de toda la humanidad progresista, la base filosófico-teórica del movimiento comunista internacional. La experiencia entera de este movimiento en los siglos XIX y XX demuestra que en el verdadero marxismo no existen ni pueden existir "formas" locales del mismo: europeas, americanas, asiáticas, africanas u otras semejantes. El marxismo-leninismo, por la fuerza de su carácter internacional, siempre fue y actualmente es uno y el mismo para todos los continentes y países para los comunistas del mundo entero sin distinción de nacionalidad o de raza.

De la esencia internacional del leninismo, vinculado íntimamente al método del materialismo dialéctico, se desprende forzosamente la necesidad de "luchar *contra* la estrechez nacional, el aislamiento, el particularismo a expensas de lo completo y universal, subordinando los intereses de lo parcial a los intereses de lo común".[4]

[4] V. I. Lenin, *Balance de la discusión sobre la autodeterminación*. En *Obras completas*, ed. cit., tomo 30, pág. 45.

La filosofía del marxismo-leninismo, con su carácter internacional, proporciona solución científica a los actuales problemas relacionados con la concepción del mundo y el método que plantea todo el desarrollo anterior de la filosofía y que surgen en el desenvolvimiento de la vida social en todos los países del mundo, en el proceso de avance de las ciencias de la naturaleza y de la sociedad, de la técnica y la cultura.

"La teoría revolucionaria del marxismo-leninismo —escribía M. Thorez— se ha convertido en arsenal ideológico de los proletarios conscientes de todos los países, en brújula que permite a la clase obrera encontrar en nuestros tiempos tempestuosos el camino acertado del socialismo." [5]

El marxismo-leninismo no es solamente la ideología de los partidos comunistas, de los proletarios conscientes del mundo entero; también se convierte en ideología de todo el pueblo en los países socialistas. Ejerce una influencia siempre en aumento sobre la ideología de los combatientes revolucionarios de los países de Asia, Africa y Latinoamérica, que llevan a cabo las revoluciones de liberación nacional y optan por la vía no capitalista de construcción de la nueva vida.

En nuestra época, cuando con la fuerza invencible de la necesidad histórica todos los caminos llevan a la sociedad comunista, el pensamiento de los luchadores proletarios por el comunismo, de los líderes revolucionarios de los movimientos de liberación nacional, de los mejores representantes de todas las fuerzas progresistas de la sociedad, se vuelven más y más hacia el marxismo-leninismo, la única doctrina que ha resistido todas las pruebas del tiempo y que se mantiene al nivel de cuanto nuestra época exige.

Ni un solo sistema filosófico del pasado, y tanto menos los sistemas filosóficos idealistas y metafísicos del presente, tuvieron ni tienen tan amplia difusión y tan gran influencia, tantos seguidores como la filosofía del leninismo.[6]

En nuestra época histórica cada vez se dibujan con más nitidez las dos tendencias fundamentales en el desarrollo del pensamiento filosófico de la humanidad. Una de ellas se manifiesta en la acentuada decadencia de la filosofía burguesa con su falta absoluta de grandes ideas progresistas, en el carácter acusadamente epigónico de la actual filosofía idealista y en el estrechamiento, cada vez más sensible, de su base social.[7]

La otra tendencia toma cuerpo en la propagación incesante y siempre mayor de la filosofía del marxismo-leninismo, en su elaboración creadora y en la aplicación de sus ideas transformadoras, en el progreso de la ciencia sobre la base filosófico-teórica del materialismo dialéctico. La vía por la que el actual pensamiento científico de la humanidad avanza, se ve iluminada por el patrimonio inmortal del gran pensador, revolucionario y maestro de los pueblos del mundo, Vladímir Ilich Lenin.

[5] M. Thorez, *Hijo del pueblo*, Moscú, 1960, pág. 280.

[6] Hasta algunos ideólogos del anticomunismo (entre los que se encuentran I. Bochenski, S. Hook, G. Wetter y A. Meyer), que combaten la filosofía del marxismo-leninismo, se ven obligados a reconocer la gran fuerza ideológica de atracción que el leninismo y su filosofía tienen en el mundo contemporáneo.

[7] Es característico que en nuestros días la lucha contra la filosofía del marxismo-leninismo es mantenida en las publicaciones filosóficas burguesas occidentales bajo la bandera de la "elaboración" de los problemas de la dialéctica. Han

1. El estudio de los problemas del materialismo dialéctico por V. I. Lenin y los leninistas.

En su empeño por ahondar todos los aspectos de la filosofía marxista, Lenin no olvidó nunca el estudio de los problemas fundamentales del materialismo dialéctico. El formuló la definición científica moderna de materia, dio forma concreta y amplió la concepción materialista dialéctica del problema fundamental de la filosofía, el del origen del conocimiento humano y del papel de las sensaciones como modelos de la realidad objetiva, investigó la significación de la abstracción científica, de los conceptos e ideas en el conocimiento, e hizo luz desde ángulos nuevos sobre la doctrina de la verdad, del papel de la práctica en el conocimiento. Una de las conclusiones más importantes de la actividad filosófica de Lenin es que desarrolló la concepción dialéctico-materialista de las categorías de la filosofía de conformidad con la nueva situación de la ciencia. Como fruto de todo ello, Lenin amplió la noción marxista de lo que es objeto de la filosofía, de la esencia de la dialéctica materialista como ciencia.

En el siglo XIX, los ideológos reaccionarios veían su tarea principal en "refutar" las concepciones político-sociales del marxismo, guardando silencio en lo relativo a sus bases gnoseológicas. En cambio, desde fines del siglo XIX y comienzos del XX, los ideólogos burgueses y los revisionistas de toda laya centraron su lucha contra las bases filosóficas del marxismo; menudearon los intentos de desacreditar la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico, que en la etapa leninista de desarrollo de la filosofía marxista alcanzó primordial significación dentro de la pugna del materialismo y el idealismo.

Una valiosa aportación a la teoría filosófica del materialismo dialéctico es la elaboración por Lenin del concepto de materia como categoría filosófica que expresa la realidad objetiva dada al hombre en sus sensaciones, que es copiada, fotografiada, reflejada por nuestras sensaciones y existe con independencia de ellas. Al desarrollar este concepto fundamental del materialismo dialéctico, Lenin señaló que no debía ser confundido con los conceptos científico-naturales relativos a la estructura y propiedades de la materia, las cuales sufren modificaciones y son precisadas a medida que las ciencias de la naturaleza avanzan, mientras que la definición filosófica de materia como realidad objetiva que existe independientemente de la conciencia y es reflejada por ella no puede envejecer nunca.

La definición leninista del concepto de materia tiene como premisa la solución consecuentemente materialista del problema fundamental de la filosofía —el de la relación entre la conciencia y la materia— y del problema radical de la gnoseología: el del origen del conocimiento. Con su definición de la materia, la única aceptable tanto por la filosofía como por

aparecido diversas "teorías" de la dialéctica cuyo sentido objetivo se reduce a falsificar la dialéctica científica. La "dialéctica lógica", la "dialéctica teológica", la "dialéctica psicológica", la "dialéctica trágica", la "dialéctica del espíritu", la "dialéctica como ciencia de los valores", la "dialéctica como base del pesimismo": tal es una relación muy incompleta de las distintas doctrinas filosóficas enunciadas últimamente en las publicaciones filosóficas burguesas frente a la auténtica dialéctica científica, la dialéctica materialista, desarrollada por el leninismo.

las ciencias especiales de la naturaleza y de la sociedad, Lenin proporcionó un arma segura a los investigadores progresistas en su lucha contra cualquier manifestación de subjetivismo, relativismo y agnosticismo, que niegan la realidad objetiva del mundo material o ponen en duda su cognoscibilidad.

Al desarrollar la solución marxista del problema fundamental de la filosofía, Lenin reveló también toda la inconsistencia de los intentos idealistas y materialistas vulgares de identificar materia y conciencia, y en particular el ser social y la conciencia social. Al propio tiempo, señaló que la contraposición de materia y conciencia tiene significación absoluta sólo en el ámbito del problema radical de la teoría del conocimiento, es decir, del problema de determinar qué es primario y qué es lo secundario o derivado. Fuera de estos límites, el enfrentamiento tiene un carácter relativo, y no debe ser convertido en absoluto.[8] Con esta proposición, Lenin proporcionaba unos cimientos inconmovibles a la solución científica del problema fundamental de la filosofía. Al mismo tiempo, la tesis de Lenin sobre la contraposición relativa de materia y conciencia fuera del marco del problema fundamental de la filosofía, indica la vía acertada de desarrollo de la fisiología de la actividad nerviosa superior y de la psicología, así como de las ciencias que tratan de la ciencia social y de sus formas.

A la elaboración teórica del problema fundamental de la filosofía va unida la investigación lenista del principio del determinismo, de la concatenación universal y el condicionamiento recíproco de los fenómenos, del problema de la causalidad, de la necesidad, y la ley.

Al revelar el alcance de la definición que Engels dio de la dialéctica materialista como ciencia de la concatenación universal de las cosas y fenómenos de la naturaleza, Lenin señalaba que "la interdependencia y el nexo más estrecho e indisoluble de *todos* los aspectos de cada fenómeno (y la historia descubre sin cesar nuevos y nuevos aspectos), el nexo que da un proceso mundial único y sujeto a leyes" es uno de los rasgos distintivos fundamentales de la dialéctica "... como doctrina de más contenido (que el ordinario) sobre el desarrollo".[9] Para conocer verdaderamente el objeto estudiado, indicaba Lenin, hay que abarcar y analizar todos sus aspectos y acciones indirectas que sobre él se ejercen, teniendo presente que el nexo de los distintos aspectos de este fenómeno y del fenómeno mismo con el mundo que le rodea cambian sin cesar.

El problema de la causalidad, de la necesidad y de la ley, es de singular importancia cuando se trata de determinar la línea filosófica de uno u otro "ismo", es decir, de una doctrina o corriente en cualquier esfera del saber. La línea subjetivista, según señala Lenin, es el idealismo filosófico. Y el reconocimiento de la causalidad objetiva en el mundo, de la ley, y del reflejo aproximadamente exacto de la misma en el cerebro del hombre, es materialismo. Esté criterio, expuesto por Lenin, ampliaba considerablemente la posibilidad de definir la línea filosófica de una u otra doctrina en las ciencias de la naturaleza y de la sociedad, y era un arma poderosa en la lucha contra las distintas manifestaciones de indeter-

[8] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*. En *Obras completas*, ed. cit., tomo 18, pág. 151.

[9] V. I. Lenin, *Carlos Marx*. En *Obras completas*, ed. cit., tomo 26, pág. 55.

minismo, muy propagado en nuestro siglo en todos los campos del saber como consecuencia de la influencia de la filosofía idealista burguesa.

Lenin aportó una contribución valiosísima al estudio de los problemas de la dialéctica materialista como ciencia filosófica.

La atención de Lenin y de sus continuadores se centraba en la elaboración y fundamentación de la idea marxista de que la esencia de la dialéctica no se agota con la definición de la misma como ciencia de la concatenación universal, de las leyes más generales de desarrollo del ser y el pensamiento, y de que donde con más profundidad se revela es en la tesis de la coincidencia (identidad, unidad) de la dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento.

Lenin señaló que esta tesis no es simplemente uno de sus aspectos, sino que constituye la esencia misma de la dialéctica materialista. Ello evidencia toda la inconsistencia de la separación —característica de los sistemas metafísicos e idealistas— entre la ontología, la lógica, la metodología y la teoría del conocimiento (gnoseología), entre las leyes de la naturaleza y de la sociedad, por una parte, y las leyes del pensamiento, por otra.

Además de analizar el problema de las relaciones entre la dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento, y de demostrar que la dialéctica materialista es la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico, Lenin enunció una serie de ideas muy valiosas sobre la orientación de su desarrollo ulterior. Estas ideas han servido de base a diversos estudios marxistas acerca de los problemas de la dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento. Dichos estudios nos muestran que la filosofía marxista-leninista, como encarnación de la identidad de la dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento, es la única metodología correcta para todas las ciencias de la naturaleza y de la sociedad, la lógica creadora del conocimiento científico y, al mismo tiempo, un instrumento poderoso para la transformación del mundo.[10]

La proposición leninista sobre la unidad de la dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento es de particular actualidad en nuestros días, cuando, debido a las exigencias de la práctica de la construcción del comunismo y del desarrollo mundial, al vertiginoso progreso de la ciencia y a la agudización de la lucha entre las ideologías socialista y burguesa, los problemas metodológicos de la ciencia pasan a primer plano. Cada vez son más inconsistentes las afirmaciones de los filósofos burgueses, en particular de los neopositivistas, en el sentido de que una metodología filosófica general resulta innecesaria y hasta perjudicial para el conocimiento científico. Apoyándose en los principios filosóficos del marxismo-leninismo, comprendido el legado teórico leninista, los marxistas estudian los problemas relativos a la aplicación del materialismo dialéctico e histórico a los procesos del conocimiento científico y de la práctica social.[11]

Una aportación creadora de Lenin y sus discípulos a la filosofía marxista es el amplio estudio por ellos realizado de la teoría dialéctico-materialista del reflejo.

[10] Véase acerca de ello el capítulo III del tomo VI de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.

[11] Véase, por ejemplo, *Problemas metodológicos de la ciencia*, Moscú, 1964.

Lenin fundamentó la proposición de que la propiedad de reflejar (en una u otra forma) es una propiedad universal de toda la materia, de que ésta posee la propiedad —en esencia, afín a la sensación— de reflejar, de que "en los cimientos del edificio mismo de la materia" únicamente se puede suponer la existencia de una capacidad semejante a la sensación. Lenin planteaba ante la filosofía y las ciencias de la naturaleza la tarea de investigar el modo de cómo la materia que parece absolutamente insensible se relaciona con la materia integrada por los mismos átomos (o electrones) y que al mismo tiempo posee la capacidad claramente expresada de sentir.

La primordial importancia heurística de esta indicación metodológica de Lenin se ve refrendada palmariamente por el estado actual y las perspectivas de desarrollo de la ciencia que trata de la actividad nerviosa superior en los animales y en el hombre, por los avances de la biología molecular, por el estudio de la física y la química del organismo vivo, de la química de las combinaciones moleculares de cadena larga, de la fotosíntesis, de la síntesis de los albuminoides y de los ácidos nucleicos, de la cibernética, etc. Aplicando la dialéctica al proceso del conocimiento, Lenin sometió a crítica la concepción del reflejo como un simple proceso mecánico comparable a la devolución de la imagen por un espejo, y demostró que el reflejo en la conciencia humana del mundo que le rodea es un proceso complejo y contradictorio: empieza con las sensaciones, sufre la influencia indirecta de la práctica social, y, a través de las representaciones e hipótesis, se eleva hasta los conceptos científicos y las teorías.

La teoría marxista-leninista del reflejo —fundamento primero de la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico— es la base filosófica de las ciencias parciales,, y en particular de la psicología científica y la fisiología, y también de la estética materialista y de otras ciencias relativas a la conciencia social.

De la teoría del reflejo se desprende necesariamente la conclusión, a que llegó Lenin, de que el conocimiento humano, considerado en su perspectiva histórica, posee todos los recursos indispensables y suficientes para el conocimiento exahustivo de la realidad objetiva, de que los objetos materiales existen realmetne fuera de la conciencia humana y son perfectamente cognoscibles por el hombre tanto en lo que se refiere a su existencia misma como a sus propiedades y a las relaciones que realmente mantienen entre sí.

Las tesis leninistas de la teoría del reflejo acerca de la cognoscibilidad por principio de la realidad objetiva se apoyan, ante todo, en el monismo consecuente del materialismo filosófico marxista, en la interpretación científica de la sensación, que no es un signo convencional, sino la imagen subjetiva del mundo objetivo; no es un tabique que separa la conciencia del hombre del mundo exterior, sino un nexo entre una y otro, un producto de la acción de las cosas exteriores sobre los sentidos del hombre.

La teoría leninista del reflejo guarda vínculos estrechos con el principio de identidad de la lógica, la dialéctica y la teoría del conocimiento.

Al presente ha sido elaborada la fundamentación científico-natural de la teoría del reflejo como doctrina materialista de las leyes que rigen la actividad nerviosa superior en los animales y en el hombre, relacionada

directamente al problema de las relaciones entre lo material y lo ideal, lo objetivo y lo subjetivo. En su expresión filosófica, la actual teoría del reflejo corresponde a las tesis del materialismo dialéctico, expuestas por Lenin y sus discípulos, relativas a la esencia de la conciencia del hombre, la cual, en cuanto función del cerebro, es un reflejo del mundo exterior o circundante.

Con su demostración de que las sensaciones son señales de los objetos del mundo exterior y de las relaciones objetivas de los organismos animales con el mundo exterior, I. P. Pávlov y sus discípulos confirmaron experimentalmente la concepción leninista de la sensación como imagen subjetiva del mundo objetivo. La concepción pavloviana de los dos sistemas de signalización —el primero y el segundo— proporcionó la clave para el análisis científico de las formas específicamente humanas de reflejo de las realidad objetiva y para comprender las diferencias entre la conciencia del hombre y la psique de los animales. La idea de la interacción de los sistemas de señales permite caracterizar la intervinculación de los grados (niveles) del reflejo, la dialéctica del paso de la sensación al pensamiento, contribuyendo así al desarrollo de los problemas actuales de la teoría del conocimiento y de la psicología.

Según demuestran las últimas investigaciones, el conjunto de los actos reflejos que suceden unos a otros, provocados por la acción de los objetos del mundo exterior sobre los receptores, es lo que forma la sensación. Lo mismo que las sensaciones, las percepciones, el pensamiento se origina en el proceso de la actividad refleja del cerebro. Lo específico del pensamiento consiste en que es producto de la interacción del hombre no sólo con la realidad percibida sensorialmente, sino también con el sistema de conocimientos objetivizado en la palabra y socialmente elaborado. El pensamiento puede cumplir su función reguladora porque es reflejo del mundo objetivo.

La formulación leninista de la teoría del reflejo arrojó nueva luz sobre el problema de las relaciones entre lo material y lo ideal. La elaboración de este problema en la etapa leninista de desarrollo de la ciencia mostró el error que significa identificar la imagen de la cosa y la cosa misma, y también reducir la problemática de la imagen a las cuestiones del reflejo sensorial-tangible de las cosas. De conformidad con la teoría leninista del reflejo, la imagen es no sólo y no tanto la percepción sensorial o la representación. La esencia de la imagen está en el reflejo lógico de las cosas en la conciencia del hombre, el traslado al pensamiento humano de la forma de existencia interiormente propia del objeto, forma que en el desarrollo del conocimiento es, evidentemente, cada vez más adecuada al objeto.

La figura del objeto no contiene ni un ápice de sustancia del objeto del cual es reflejo, y no puede cumplir las funciones que cumple el objeto mismo. Ahora bien, la estructura de la imagen ideal viene determinada por la estructura del objeto en interacción con los sentidos del sujeto que conoce, y posee un contenido objetivo; es decir, en principio, como tendencia, es expresión adecuada de la esencia y la estructura del propio objeto. El análisis científico de lo ideal presupone por ello la consideración obligatoria de la correlación de imagen y objeto. De ahí se desprende que

son por principio injustos tanto la reducción de lo ideal, y en general de lo psíquico, al sustrato nervioso como la renuncia a los métodos objetivos de investigación de lo ideal y el reconocimiento, en calidad de método único de estudio de lo ideal, de la observación directa del sujeto.

La filosofía marxista leninista ve su tarea, justamente, en la investigación de lo material y lo ideal en su vinculación recíproca, en su interacción, en la unidad del objeto y el sujeto, teniendo presente a la vez que lo ideal no es sino la imagen de lo material, que el reflejo no puede existir sin lo reflejado, y que este último existe con independencia del sujeto que refleja.

Actualmente, masas cada vez mayores de trabajadores son incorporadas al proceso de creación activa de nuevas formas de la vida social y de transformación de la naturaleza: En esta situación, tiene una importancia teórica y práctica primordial, cada vez mayor, la reelaboración materialista por el marxismo de la tesis de Hegel acerca del papel activo del pensamiento humano, en particular la conclusión de Lenin de que la conciencia del hombre no sólo refleja el mundo exterior, sino que también "lo crea", así como la tesis leninista de que la ideología científica, la conciencia avanzada, es sumamente importante para la transformación del mundo.

Esta conclusión revela profundamente la concepción dialéctico-materialista del determinismo en los fenómenos de la conciencia, que permite comprender no sólo la dependencia del hombre respecto del mundo exterior, sino también su posición activa de creación transformadora frente a la naturaleaz y a la vida social. Rasgo peculiar de la posición del hombre frente al mundo exterior es que cambia el medio que le rodea según su plan preconcebido, de conformidad con el fin que a sí mismo se traza conscientemente después de estudiar los fenómenos materiales y sus leyes. La conciencia se muestra aquí como factor que, en una u otra medida, condiciona los cambios que el hombre produce en el mundo exterior; cumple el papel de eslabón intermedio en el paso del hombre del estado pasivo al activo, en su conversión de objeto de acción de la naturaleza en sujeto de acción y modificación al mismo tiempo de la naturaleza y de la sociedad.

El papel de factor activo en la actividad transformadora y creadora del hombre es cumplido por la conciencia por intermedio de la ciencia y la producción, tanto más cuanto más se desarrolla esta última. La fuerza creadora del conocimiento se halla materializada en las herramientas de trabajo y los instrumentos científicos, los cuales son "la fuerza del saber materializada", que el hombre toma de la naturaleza y convierte en medios de poder sobre la naturaleza.

Este papel activo de la conciencia humana no se reveló nunca con tanto vigor como en la época presente, cuando tienen lugar grandiosas transformaciones revolucionarias conscientemente organizadas sobre la base de las leyes objetivas de la naturaleza y la sociedad dadas a conocer por el marxismo. En este proceso de transformación consciente del mundo exterior corresponde un papel cada vez mayor a la ciencia, que se convierte en fuerza productiva directa, con la particularidad de que, como sostienen los marxistas, "los logros supremos de la ciencia no están allí

donde la ciencia imita a la naturaleza, sino allí donde crea la posibilidad de transformar la naturaleza".[12]

De las tesis de Lenin sobre el carácter activo y creador del conocimiento como forma específicamente humana de reflejo de la realidad objetiva, se desprende obligatoriamente la conclusión de que el hombre, en sus acciones y actos, no sólo depende de las circunstancias exteriores, sino que también modifica activamente esas circunstancias. La actividad práctica consciente del hombre es el ejercicio, en una u otra medida, de su libertad, que no consiste en la supuesta posibilidad abstracta de elevarse por encima de la necesidad objetiva y de dictar leyes a la realidad, sino en la posibilidad de una acción concreta para el logro de sus fines de conformidad con las leyes objetivas conocidas de la naturaleza y de la sociedad. A su vez, el proceso de transformación del mundo por el hombre es, simultáneamente, un proceso de conocimiento cada vez más profundo de la realidad objetiva, de la necesidad objetiva.

La notable aceleración del progreso en la asimilación por los hombres de las leyes de la naturaleza y del desarrollo social en la época del socialismo y de la transición al comunismo, ha traído un crecimiento, como nunca se vio en la historia, del papel del factor subjetivo en la vida social, el desarrollo de la actitud consciente y libre, apoyada en la ciencia, del hombre frente a la realidad.

La aplicación consecuente de la dialéctica materialista a la teoría del reflejo marchó paralela a la elaboración por Lenin de la tesis del carácter progresista del conocimiento humano, de la aproximación constante del sujeto que conoce a la realidad objetiva. En la teoría del conocimiento, enseñaba Lenin, lo mismo que en todos los demás sectores de la ciencia hay que razonar con espíritu dialéctico; es decir, sin suponer que nuestro conocimiento es algo ya dispuesto e inmutable, sino examinar de qué modo de la ignorancia se pasa al conocimiento, de qué modo el conocimiento impreciso se hace cada vez más completo y más exacto. "El conocimiento —escribía Lenin— es el acercamiento eterno e infinito del pensamiento al objeto. El *reflejo* de la naturaleza en la mente humana no hay que entenderlo como algo «muerto» o «abstracto», sin movimiento y *sin contradicciones*, sino en eterno proceso de movimiento, de aparición y solución de contradicciones." [13]

Los trabajos de Lenin y los leninistas dan una sucesiva fundamentación a la capacidad ilimitada del hombre para conocer el mundo objetivo, al avance infinito del conocimiento científico por la vía de la comprensión de las leyes, cada vez más profundas, de la naturaleza y la sociedad y de acercamiento a la verdad absoluta.

Lenin y sus discípulos, en su aplicación de la dialéctica a la teoría del conocimiento, revelan la vía dialéctica del conocimiento de la verdad absoluta, que se halla integrada por verdades negativas. Sin dialéctica materialista —como doctrina del desarrollo en su aspecto más completo, profundo y exento de enfoque unilateral, y de la relatividad del saber

[12] M. V. Keldysh, *Los problemas de metodología y el progreso de la ciencia*. En *Problemas metodológicos de la ciencia*, pág. 228.

[13] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*. En *Obras completas*, ed. cit., tomo 29, pág. 177.

humano, que nos proporciona el reflejo de la materia en eterno desarrollo—,[14] no hay ni puede haber una gnoseología científica a la altura de nuestro tiempo.

En la dialéctica del proceso de conocimiento de los objetos y fenómenos encuentra reflejo la dialéctica de su desarrollo real. Ello nos explica el hecho de que la lógica dialéctica, además de coincidir en sus rasgos fundamentales con la teoría del conocimiento, constituya el resumen general límite de la historia entera del conocimiento. Apoyándose en el estudio de toda la historia del conocimiento humano, V. I. Lenin formuló la tesis de que lo lógico resume lo histórico y de que, sobre esta base, los conceptos científicos actuales deben ser concebidos a través del prisma de los resultados de la historia del conocimiento, puesto que "en la lógica, la historia del pensamiento debe coincidir, en su conjunto, con las leyes del pensar".[15]

El desarrollo de la filosofía marxista en la etapa leninista de su historia ha transcurrido, en buena parte, bajo el signo de la realización de la tesis programática de Lenin: "La continuación de la obra de Hegel y de Marx debe consistir en la elaboración *dialéctica* de la historia del pensamiento humano, de la ciencia y de la técnica." [16]

Lenin formuló y analizó la tesis de la vía dialéctica de conocimiento de la verdad: de la percepción al pensamiento abstracto, y de él a la práctica. Justamente a Lenin pertenece el mérito de haber dado fundamentación y amplio desarrollo ulterior a la doctrina marxista del papel de la práctica en el proceso del conocimiento. El punto de vista de la vida, de la práctica, según Lenin, debe entrar en la determinación completa del objeto, lo mismo como criterio de la verdad que como medio para especificar los vínculos del objeto con aquello que es necesario al hombre.

Al revelar el papel de la práctica como base del conocimiento y criterio de verdad, Lenin y los leninistas señalaron que también la práctica hay que examinarla como un proceso dialéctico. Lenin se mostró contrario a considerarla como algo absoluto, pues la lógica interna del desarrollo del conocimiento se aparta a veces de la práctica directa para reflejar las leyes de ésta de manera más profunda y completa. El criterio de la práctica, subrayaba Lenin, es tan "indefinido" como para no permitir que los conocimientos del hombre se conviertan en algo "absoluto", y, al mismo tiempo, tan definido como para mantener una lucha implacable contra todas las variedades del idealismo y del agnosticismo.

Los discípulos y continuadores de Lenin, en su ulterior elaboración del problema de la unidad de la teoría y la práctica, han mostrado que la separación de una y otra, característica de la filosofía idealista, es una de las particularidades distintivas del socialreformismo, del revisionismo y de su reverso, el dogmatismo.

[14] V. I. Lenin, *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo.* En *Obras completas*, ed. cit., tomo 23, págs. 43-44.

[15] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos.* En *Obras completas*, ed. cit., tomo 29, página 298.

[16] Ibídem, pág. 131.

El revisionismo contemporáneo, sin tener presente la experiencia del movimiento comunista mundial, la nueva práctica revolucionaria de las masas, que confirman la fuerza y la vitalidad de la teoría marxista, deforma y rechaza los principios de esta teoría, se aparta abierta o veladamente del materialismo dialéctico e histórico; el dogmatismo, a su vez, que aisla la teoría de la práctica e insiste en fórmulas y tesis caducas, que no corresponden a la nueva situación histórica, a la nueva práctica de las masas, se opone al desarrollo creador de la filosofía marxista-leninista y es causa del anquilosamiento del pensamiento teórico. Tanto el revisionismo como el dogmatismo son por su esencia ajenos al marxismo-leninismo, el cual parte de la tesis de la dialéctica marxista de que la verdad abstracta no existe, de que la verdad es siempre concreta, de que toda verdad, aplicada más allá de la esfera dentro de la cual es valedera, puede ser llevada al absurdo.

Los dogmáticos no se preocupan del análisis concreto de la situación, de que las fórmulas, tesis y conclusiones teóricas reflejen la realidad objetiva, y ajustan la realidad, la práctica, a fórmulas abstractas. En lugar de desarrollar y enriquecer la teoría mediante la generalización de la experiencia nueva del movimiento comunista internacional y de los avances de la ciencia, tratan de convertir la teoría marxista en un dogma muerto, en un esquema abstracto valedero siempre y en toda ocasión, cualesquiera que sean las condiciones.

A este planteamiento subjetivista y antidialéctico del dogmatismo se opone la visión que el marxismo-leninismo tiene de sí mismo como guía para la acción, como doctrina creadora en constante desarrollo, que se enriquece y perfila de conformidad con los cambios que se producen en la vida, en la práctica del desenvolvimiento social. En estricta correspondencia con los principios del leninismo, el movimiento comunista mundial defiende la unidad indisoluble de la teoría marxista-leninista y la práctica de la lucha revolucionaria, de la construcción del socialismo y el comunismo, insistiendo en la necesidad del desarrollo creador de la teoría del marxismo.

El puesto central en la elaboración del materialismo dialéctico por Lenin y los leninistas corresponde a los problemas de la teoría dialéctica del desarrollo, de sus leyes y categorías.

En nuestros días, la revolución en la ciencia se ha fundido con la revolución en la vida social; a la revisión de los conceptos viejos corresponde la quiebra de las viejas relaciones sociales, el nacimiento de un mundo nuevo, el dinamismo, las transformaciones radicales en todas las esferas de la producción material, de la ciencia y de la técnica, los cambios revolucionarios en la vida político-social. El expresar estos procesos revolucionarios en sus categorías, según señalaba Lenin, es tarea que corresponde a la lógica dialéctica. Lenin hacía especial hincapié en que las categorías de la dialéctica materialista deben ser flexibles al máximo, dinámicas y mutuamente vinculadas unas con otras. "La flexibilidad amplia y universal de los conceptos, una flexibilidad que llegue a la identidad de los contrarios: ahí está el quid. Esta flexibilidad, aplicada con un espíritu subjetivo = eclecticismo y sofística. La flexibilidad aplicada *obje-*

tivamente, es decir, cuando refleja la omnilateralidad del proceso material y su unidad, es dialéctica, es reflejo fiel del desarrollo eterno del mundo." [17]

Lenin consideraba que gracias a la flexibilidad de las categorías de la dialéctica, su aplicación correcta permite el conocimiento multilateral (con el aumento incesante del número de facetas) y eterno de los objetos, fenómenos y procesos de la naturaleza y la sociedad, con los matices más variados de enfoque, de acercamiento a la realidad y, por tanto, a la verdad absoluta.

Los trabajos de Lenin y los leninistas muestran que los nexos y correlaciones de las categorías de la dialéctica son leyes de desarrollo del mundo objetivo y de su conocimiento. De ahí que las leyes de la dialéctica no puedan ser reducidas a sus tres leyes fundamentales que todos conocen. Lenin considera la lógica dialéctica como doctrina de las leyes de "desarrollo de todo el contenido concreto del mundo y del conocimiento del mismo...",[18] como balance y suma, la conclusión de la historia del conocimiento del mundo como generalización filosófica de la historia del pensamiento humano.

Una amplia perspectiva para el subsiguiente desarrollo creador de la filosofía marxista en todos sus aspectos ofreció la tesis programática de Lenin relativa a las esferas del saber, "de las que deben formarse la teoría del conocimiento y la dialéctica".[19] La gran importancia de esta indicación metodológica de Lenin para el desarrollo ulterior del conocimiento científico lo demuestra el hecho de que en la etapa leninista de avance del materialismo dialéctico han aparecido investigaciones marxistas sobre historia de la filosofía, tanto universal como de determinados países y pueblos, sobre la historia de la vida psíquica en los animales, sobre historia de la vida intelectual de los hombres de edades diversas, sobre historia del lenguaje, estudios sobre fisiología de la actividad nerviosa superior, comprendida la fisiología de los analizadores (órganos de los sentidos), sobre problemas de la psicología, de los aspectos físicos, biológicos, fisiológicos y psicológicos de la cibernética, etc. Los primeros pasos emprendidos en esta dirección son clara muestra de que la vía señalada por Lenin —a la que se incorporan cada vez mayor número de investigadores— promete a la dialéctica como ciencia, a la lógica y a la teoría del conocimiento abundante cosecha de descubrimientos y de triunfos.

Las indicaciones metodológicas de Lenin sobre la elaboración, desde las posiciones del materialismo dialéctico, del sistema de categorías de la dialéctica, son de carácter programático. En cumplimiento de estas indicaciones, los filósofos marxistas investigan las categorías del materialismo dialéctico, sus relaciones recíprocas, con las leyes de la dialéctica y con las categorías de las ciencias especiales que se refieren a la naturaleza, a la sociedad y al pensamiento; se escriben obras dedicadas a la sistematización de las categorías y las leyes de la dialéctica materialista. Se demuestra que el carácter universal de las categorías y las leyes de la dialéctica no excluyen la variedad infinita de las formas en que se mani-

[17] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*. En *Obras completas*, ed. cit., tomo 29, página 99.
[18] Ibídem, pág. 84.
[19] Ibídem, pág. 314.

fiesta, que justamente en esta variedad es donde se revela la universalidad de las categorías y leyes de la dialéctica.

Son de gran valor las indicaciones de Lenin en cuanto a las relaciones entre la lógica dialéctica y la formal. Guiándose por ellas, los filósofos marxistas analizan desde distintos ángulos los momentos de intervinculación de una y otra, someten a crítica los erróneos conceptos que reducen la ciencia de la lógica a la lógica "tradicional" o formal y niegan la legitimidad de la lógica dialéctica. Se han realizado ensayos para revelar la dialéctica (lógica) de *El Capital* de Marx, de la ley periódica de Mendeléiev, de la teoría de la actividad refleja de Séchenov-Pávlov, de la teoría de la relatividad de Einstein, de la teoría de los cuantos y de otros grandes descubrimientos que abrieron nuevas rutas en la ciencia. En este camino aguardan a la ciencia filosófica grandes éxitos en el futuro.

Siguiendo las tesis leninistas en cuanto a la correlación de la lógica dialéctica y la lógica formal, los filósofos marxistas han introducido las correcciones necesarias en la lógica formal y analizan los problemas de la lógica dialéctica, tratando de que ésta examine de la manera más completa y amplia las formas de los juicios y conclusiones sobre la base de la unidad orgánica de forma y contenido, de que refleje en sus categorías la dialéctica del mundo objetivo y del proceso de conocimiento.

Una de las aportaciones más valiosas de Lenin y sus discípulos a la dialéctica materialista es el análisis del problema de las dos concepciones del desarrollo: la metafísica y la dialéctica. Antes de Lenin, en las publicaciones marxistas se hallaba generalizada la idea de la metafísica como método de pensar que considera los objetos, los fenómenos, los procesos de la naturaleza no en movimiento, sino en reposo, como si no cambiasen sustancialmente y eternamente inmutables. Sin embargo, después de que, desde fines del siglo XIX y comienzos del XX, la idea del desarrollo se abrió ancho campo en las ciencias de la naturaleza y echó hondas raíces en la conciencia social, los partidarios del método metafísico de pensamiento no se pronunciaban ya, de ordinario, contra la idea del desarrollo en general; lo que hacen es interpretarlo, principalmente, como evolucionismo vulgar, como un proceso de simple aumento o disminución de lo que ya existe, como un proceso desprovisto de contradicciones internas y que no conoce los saltos, las soluciones de continuidad.

Otra variedad de la concepción metafísica del desarrollo la constituyen las ideas del cataclismo, que niegan la continuidad del proceso y reconocen únicamente los saltos repentinos, no preparados por el desarrollo anterior, y preconizan que se pase por encima de las etapas necesarias y lógicas del proceso.

Lenin denunció la esencia reaccionaria del evolucionismo vulgar, de los cataclismos y de otras manifestaciones de la concepción metafísica del desarrollo, a la que opuso la concepción dialéctica de este fenómeno.

Lenin señaló que con la interpretación metafísica del proceso de desarrollo queda a la sombra el automovimiento, su fuerza motriz, su origen, o se transporta este origen al exterior (Dios, el sujeto, etc.). En cambio, con la interpretación dialéctica del desarrollo como desdoblamiento de lo único en opuestos que se excluyen mutuamente, que se encuentran en estado de unidad y lucha, la atención se concentra precisamente en el

conocimiento del origen del "automovimiento". La primera concepción, según Lenin, es unilateral, muerta, de pobre contenido, seca: deforma la marcha real del desarrollo en la naturaleza y en la sociedad; la segunda es viva: sólo ella proporciona la clave del automovimiento de todo lo existente, de los saltos, de la solución de continuidad, de la transformación en el contrario, de la destrucción de lo viejo y la aparición de lo nuevo.[20]

La tesis de Lenin relativa a las dos concepciones del desarrollo y de los rasgos característicos de ambas es un arma en manos del movimiento comunista y de la ciencia en su lucha contra el evolucionismo vulgar, el subjetivismo, el voluntarismo y demás manifestaciones de la metafísica en el pensamiento social y en las ciencias de la naturaleza.

La elaboración por Lenin y los leninistas de la concepción dialéctica del desarrollo guarda estrechos vínculos con la lucha del movimiento comunista contra el reformismo y el oportunismo de derecha, por una parte, y contra el aventurerismo y el oportunismo de "izquierda", por otra. La concepción evolucionista vulgar del proceso de desarrollo es uno de los rasgos más característicos en la ideología de los reformistas y oportunistas de derecha lo mismo en el pasado que en el presente. Reformistas y revisionistas admiten únicamente, de ordinario, los cambios graduales dentro del marco del régimen capitalista, y rechazan la necesidad de los cambios radicales por vía revolucionaria. Los líderes de los actuales reformistas, lo mismo que sus predecesores, tratan de apartar a los trabajadores de la lucha de clases, de todo lo que conduce a la transformación revolucionaria del sistema capitalista. A este objeto, exaltan las ideas burguesas de la "paz de clases", de la "armonía de clases" dentro de la sociedad antagónica, exaltan la teoría del "perfeccionamiento del capitalismo" y de su "transformación", de la conversión gradual del capitalismo en socialismo, etcétera.

La concepción de los cataclismos es la base metodológica del "revolucionarismo" pequeñoburgués, en particular del trotskismo, del oportunismo de "izquierda" con su tendencia subjetivista y voluntarista a no tomar en consideración las condiciones reales y leyes objetivas de la realidad y de la ciencia, de saltarse las etapas no pasadas, pero históricamente necesarias, del desarrollo social "de una vez", sin tener presentes las premisas reales y las posibilidades de ese "salto".

El movimiento comunista mundial en sus documentos programáticos y el P.C.U.S. en su *Programa* y en los acuerdos de los congresos XX, XXI y XXII toman como punto de partida la doctrina del materialismo dialéctico de que la sociedad no puede saltar del capitalismo al comunismo sin pasar por el período de transición del capitalismo al socialismo y por la etapa del socialismo, que es la primera fase del comunismo. La transición a la fase superior del comunismo sólo es posible mediante el consecuente y gradual fortalecimiento y desarrollo de las bases de la vida material y espiritual de la sociedad socialista.

El leninismo enseña que la transición del socialismo al comunismo es un proceso sujeto a leyes, que no es posible violar o eludir arbitrariamente.

[20] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*. En *Obras completas*, ed. cit., tomo 29. página 317.

Como resultado del triunfo completo y definitivo del socialismo se forman las premisas técnico-económicas, político-sociales y culturales-ideológicas para la construcción desplegada del comunismo. Todo intento prematuro de implantar el comunismo por decreto, de pasar a la distribución según las necesidades cuando no han sido creadas las condiciones económicas para ello y los hombres no se hallan preparados para vivir y trabajar a la manera comunista, no puede sino causar daño a la causa de la construcción del comunismo.

En su análisis del problema de las dos concepciones del desarrollo y sus orígenes, Lenin definió la dialéctica como doctrina de la unidad y lucha de los contrarios, destacando entre todas las leyes de la dialéctica, en calidad de núcleo o esencia, la ley de la unidad y lucha de los contrarios. Tal como es formulada, esta ley fundamental de la dialéctica señala sus dos aspectos, indisolublemente ligados y de igual importancia: la lucha de los contrarios y su unidad. Todo fenómeno de la naturaleza, de la sociedad y del conocimiento es internamente contradictorio, representa la unidad de contrarios, de lados que se excluyen recíprocamente; y la dialéctica enseña que la búsqueda de la contradicción concreta que caracteriza el fenómeno dado proporciona la clave para su comprensión acertada. "El desdoblamiento de lo único —dice Lenin— y el conocimiento de sus partes contradictorias... es la *esencia* (una de las «esencias», uno de los rasgos o peculiaridades fundamentales, si no es el fundamental) de la dialéctica." [21] Ahora bien, esto no es aún todo lo que se necesita para conocer el desarrollo, aunque el conocimiento del carácter contradictorio de los fenómenos señala el origen y la tendencia del desarrollo. Lenin escribe también: "La *dialéctica* es la doctrina de cómo pueden ser y cómo son (cómo llegan a ser) *idénticos* los *contrarios;* en qué condiciones son idénticos, convirtiéndose el uno en el otro; por qué la mente humana no debe tomar estos contrarios como muertos y petrificados, sino como vivos, convencionales, móviles, que se transforman el uno en el otro." [22]

Este segundo lado de la ley fundamental de la dialéctica expresa el hecho de que en la naturaleza y en la sociedad todas las facetas son dinámicas, convencionales; no hay un solo fenómeno que no pueda, en determinadas condiciones, convertirse en su contrario. Y el marxismo reconoce que sólo el análisis concreto puede esclarecer cuál es el carácter de la transformación de los contrarios en el fenómeno dado, en el caso dado, y en qué condiciones se produce el desdoblamiento de lo único en partes contradictorias y los contrarios se convierten en idénticos y se transforman el uno en el otro.

Partiendo de la doctrina marxista-leninista sobre la universalidad de la ley de la unidad y la lucha de los contrarios, sobre las contradicciones internas de todo cuanto existe, que con su lucha y solución son el origen fundamental del desarrollo en la naturaleza y en la sociedad, los filósofos marxistas estiman hoy día que en las distintas etapas del desarrollo puede tener significación predominante uno u otro aspecto de la ley de la unidad y la lucha de los contrarios; por ejemplo, la lucha enconada de

21 V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*. En *Obras completas*, ed. cit., tomo 29, página 316.

22 Ibídem, pág. 98.

los contrarios que conduce a la sustitución de la "unidad" dada por otra dentro de las sociedades antagónicas, la solución de las contradicciones sobre la base de su correspondencia progresiva en la sociedad socialista, donde las contradicciones no presentan carácter antagónico. El materialismo dialéctico es incompatible con la revisión reformista del marxismo, que niega el papel decisivo de la lucha de los contrarios en las sociedades antagónicas y se orienta a la "suavización" de las contradicciones reales en el desenvolvimiento de la sociedad y del pensamiento social. Del materialismo dialéctico se apartan las concepciones dogmáticas que elevan al plano de lo absoluto uno de los lados de la ley —la lucha de los contrarios— y, partiendo de esta interpretación unilateral de la fórmula, llegan a conclusiones equivocadas, por ejemplo, sobre la agudización de la lucha de clases dentro de la sociedad socialista, sobre que el "desdoblamiento de lo único" exige siempre y obligatoriamente la escisión del movimiento obrero para luego volver a unificarlo, etcétera.

Lenin y los leninistas enfocan la doctrina de las contradicciones y de la lucha de los contrarios como origen interno de todo desarrollo en su lucha contra la concepción idealista-metafísica de la contradicción como categoría puramente subjetiva, como una transgresión del correcto curso lógico-formal del pensamiento. El leninismo demuestra que las contradicciones existen objetivamente y son la fuerza motriz lo mismo de la realidad material que del pensamiento humano. La negativa a reconocer la existencia objetiva de las contradicciones condena a no comprender el proceso de desarrollo de la naturaleza, de la sociedad y del pensamiento. Los ideólogos del mundo condenado de la burguesía, al negar las contradicciones objetivas en la naturaleza y en la sociedad, intentan frenar la marcha lógica del proceso histórico-social, que conduce inevitablemente al hundimiento del capitalismo y al triunfo del comunismo. La doctrina leninista del carácter dialéctico-contradictorio de todo desarrollo revela su origen más profundo y refuta la teoría metafísica y vulgar del "equilibrio". La crítica leninista de tal teoría va dirigida contra los reformistas y oportunistas de derecha, que predican el "equilibrio", la conciliación de las clases antagónicas bajo el capitalismo y durante el período de transición, y contra los oportunistas de "izquierda", que presentan como algo absoluto la lucha de contrarios y no quieren ver el carácter de las contradicciones en la sociedad socialista.

Particular significación para el movimiento comunista internacional tiene el estudio realizado por Lenin y sus discípulos del problema de las diferencias sustanciales en las contradicciones antagónicas y no antagónicas y las vías para su resolución. Ya en los primeros años del poder soviético se manifestó Lenin contra la identificación de cualquier contradicción con el antagonismo.

El leninismo enseña que las contradicciones antagónicas en la sociedad expresan la irreductibilidad de los intereses de clase; las no antagónicas existen también dentro del socialismo, que se caracteriza por la comunidad de intereses de los trabajadores emancipados de la explotación. La diferenciación de las contradicciones en antagónicas y no antagónicas permite esclarecer las particularidades y las formas de acción de la ley de la unidad y la lucha de contrarios en las sociedades capitalista y socialista, hallar

lo específico de las contradicciones que se producen tanto dentro de países determinados como en la vida internacional, y trazar las vías acertadas para la solución de las mismas.

Los críticos burgueses del marxismo presentan en la actualidad "nuevas" invenciones contra la dialéctica materialista, afirmando que los partidos comunistas y obreros que se muestran fieles al marxismo-leninismo se desvían de ella cuando afirman que las contradicciones dentro del socialismo no presentan carácter antagónico y no conducen a conflictos sociales. Al decir de tales críticos, el desarrollo dentro del socialismo demuestra el "fin de la dialéctica", refuta sus leyes fundamentales y, en particular, la ley de la unidad y lucha de contrarios. Semejantes "críticos" del marxismo no pueden o no quieren comprender el carácter específico de la manifestación de las leyes dialécticas en las nuevas condiciones, en la época del socialismo y del comunismo.

La elaboración por Lenin y los leninistas del problema relativo a la peculiaridad en la acción de la ley de la unidad y de la lucha de contrarios en las condiciones propias del establecimiento y desarrollo de la formación comunista, muestra que el antagonismo es un caso particular de la contradicción y que, por tanto, la ley de la unidad y de la lucha de contrarios expresa el desarrollo no sólo de las contradicciones antagónicas, sino también de las no antagónicas.

De conformidad con ello, a diferencia del capitalismo, bajo el cual tiene lugar la lucha de contradicciones antagónicas, dentro del socialismo y del comunismo se produce a modo de una "lucha" de contradicciones no antagónicas. Aquí, las contradicciones son resueltas a su debido tiempo por la actividad consciente y planificada de la sociedad, mientras que bajo el capitalismo es ley la agudización de los procesos antagónicos que conducen a los conflictos sociales y a la sustitución de una formación social por otra.

A menudo, dentro del socialismo de lo que se trata es de contradicciones de crecimiento. Mientras que la transición del capitalismo al socialismo exige la superación revolucionaria de las contradicciones antagónicas del régimen viejo, el paso del socialismo al comunismo exige la superación de las contradicciones no antagónicas mediante el desarrollo por todos los medios y la consolidación de unas bases comunes a las dos fases del comunismo. Así, pues, en el paso del socialismo al comunismo no se trata de la sustitución de una formación económico-social por otra, sino de la gradual y constante extinción de aquellos aspectos de la vida social vinculados al pasado y que envejecen, a la vez que se desarrollan vertiginosamente aquellos aspectos de la sociedad a los cuales pertenece el futuro.

Por otra parte, ambas fases de la sociedad comunista tienen no sólo rasgos comunes, sino también diferencias sustanciales. Por ello, la transición gradual y constante del socialismo al comunismo no excluye, sino que supone la existencia de puntos nodales, de etapas netamente dibujadas de desarrollo. El paso de la primera fase del comunismo a su segunda fase es un salto gigantesco en el desarrollo de la sociedad, un salto de histórica importancia para el mundo entero. Con todo, el carácter no antagónico de las contradicciones sociales dentro del socialismo conduce a que la radical transformación de la sociedad se produzca, aunque en forma de

salto, no destruyendo de una vez lo viejo, sino gradualmente, como consecuencia de las transformaciones sin cesar realizadas.

Así, pues, dentro del socialismo y del comunismo la esencia de las leyes de la dialéctica se conserva por completo, aunque cambian sustancialmente las formas en que se manifiestan.

La doctrina marxista-leninista sobre las formas de solución de las contradicciones antagónicas del capitalismo, que queda plasmada en los documentos programáticos del movimiento comunista mundial y en el Programa del P.C.U.S., subraya que los pueblos pueden llegar al socialismo sólo como resultado de la revolución socialista y de la implantación, en una u otra forma, de la dictadura del proletariado.

Ahora bien, de aquí no se deduce en absoluto que siempre y en todos los sitios, cualesquiera que sean las condiciones, la tarea principal de la revolución y su forma suprema sea la toma del poder por la fuerza de las armas, por la guerra, como suponen ciertos políticos.

En realidad, según señalaban el XX Congreso del P.C.U.S. y la *Declaración de la Conferencia de representantes de los Partidos Comunistas y Obreros* (1960), las formas de transición del capitalismo al socialismo y, por tanto, la solución de las contradicciones antagónicas, pueden ser, y en el futuro lo serán, cada vez más diversas. Además, según indica la experiencia del movimiento comunista mundial y tal como está escrito en el *Programa del P.C.U.S.*, no es forzoso que la transición del capitalismo al socialismo vaya acompañada siempre y en todos los casos por la insurrección armada y la guerra civil.

"Los comunistas —se dice en el *Programa del P.C.U.S.*, nunca consideraron ni consideran que el camino de la revolución pase obligatoriamente por la guerra entre Estados. La revolución socialista no va unida forzosamente a la guerra. Aunque las dos guerras mundiales, desencadenadas por los imperialistas, culminaron en revoluciones socialistas, no obstante, las revoluciones son perfectamente posibles sin guerras." [23]

Esta conclusión creadora del marxismo-leninismo se desprende de la concepción leninista de la dialéctica de las contradicciones del desarrollo social y de los modos de su superación, con arreglo a la cual la revolución socialista es, ante todo, consecuencia del dearrollo de las contradicciones internas del capitalismo y de la lucha de clases.

La multifacética actividad filosófica de V. I. Lenin —que sentó el comienzo de la etapa leninista en el desarrollo de la filosofía marxista y predeterminaba el programa y las vías por las que iba a desenvolverse en el siglo XX— muestra que la inconsistencia completa de los intentos de ciertos autores, empeñados en atribuir a uno u otro político actual méritos que corresponden a Lenin. La fundamentación científica y la elaboración creadora de las tesis relativas a la unidad de la teoría y la práctica, del sujeto y el objeto, relativas al papel creciente del factor subjetivo en el desarrollo social, a la elaboración de la teoría del reflejo, a la diferencia de lo sensorial y lo racional, a la dialéctica de la verdad absoluta y relativa y otras muchas tesis de la filosofía marxista fueron expuestas, en realidad, por Lenin y no por otro.

[23] *Programa del Partido Comunista de la Unión Soviética*, ed. rusa, Moscú, 1961, pág. 39.

La experiencia de la historia demuestra irrebatiblemente que en el siglo XX son Lenin y los leninistas quienes desarrollan la filosofía del marxismo con un espíritu creador y en todos los sentidos, incluidos los problemas antes enumerados, en relación inseparable con la práctica de la lucha política, quienes la protegen contra toda clase de intentos de deformarla, lo mismo por parte de los revisionistas que de los dogmáticos. Carecen por completo de consistencia las afirmaciones de los actuales escuderos del anticomunismo y de los elementos revisionistas en el movimiento obrero al sostener que Lenin fue sólo un pensador político y un revolucionario, los intentos de rebajar su papel en el estudio de los problemas de la filosofía, de separar la filosofía de la época actual de la actividad revolucionaria de Lenin y los leninistas.

Los partidos marxistas y sus dirigentes subrayan sin cesar la significación histórico-mundial de la doctrina filosófica del leninismo. A. Gramsci, fundador del Partido Comunista Italiano, señalaba: "Lenin, de hecho, hizo avanzar la filosofía como tal al dar un impulso a la teoría y la práctica políticas." [24]

Una de las orientaciones principales en que la filosofía marxista se desarrolla en la etapa leninista ha sido el estudio de los problemas de concepción del mundo y metodológicos de las ciencias de la naturaleza, la generalización filosófica de sus conquistas y la elaboración, sobre esta base, del materialismo dialéctico, de sus leyes y sus categorías. Estas investigaciones descansaban en las geniales tesis de Lenin relativas a la necesidad de establecer la alianza más íntima entre el materialismo dialéctico y las actuales ciencias de la naturaleza.

El desarrollo del materialismo dialéctico en relación con la presente revolución en las ciencias de la naturaleza.—Al enriquecer el marxismo con las generalizaciones filosóficas de los últimos resultados conseguidos por las ciencias de la naturaleza, Lenin descubrió y mostró lo sustancialmente nuevo, lo que distingue las ciencias naturales de nuestros días de las ciencias de la época histórica precedente, en la que vivieron y realizaron su empresa Marx y Engels. En *Materialismo y empiriocriticismo* este proceso es analizado y caracterizado de dos modos: como "nueva revolución en las ciencias de la naturaleza" y como "crisis de la física moderna".

La penetración espontánea de la dialéctica en las ciencias de la naturaleza y el fracaso en sus distintas esferas, a lo largo del siglo XIX, de las concepciones metafísicas no condujeron aún al hundimiento de todo el modo metafísico de pensar de los investigadores. La metafísica conservaba de momento sus posiciones en la doctrina de los tipos más elementales (en aquel entonces) de la materia (los átomos), de las formas más generales del ser (espacio y tiempo), de las formas más simples del movimiento de la materia (entonces se consideraba como tal el movimiento macromecánico), de los tipos más extendidos de relación causal, sujeta a leyes (en aquel entonces se consideraba la causalidad mecanicista), etcétera.

Sólo en las postrimerías del siglo XIX se produjo la quiebra de los viejos conceptos científico-naturales; con ello se empezaron a venir abajo

[24] A. Gramsci, *Obras escogidas*, ed. rusa, tomo 3, Moscú, 1959, pág. 59.

no sólo algunas concepciones sueltas, sino todo el viejo método metafísico de pensar de los investigadores. En ello radicaba la esencia de la nueva revolución en las ciencias de la naturaleza, a diferencia de las revoluciones por las que éstas habían pasado en épocas precedentes.

Uno de los rasgos más brillantes de la etapa leninista como un peldaño nuevo y superior en el desarrollo de la filosofía marxista es la tesis de Lenin en cuando a la "inagotabilidad del electrón", a la "infinitud de la materia en profundidad". Apoyándose en los principios generales de la dialéctica marxista, Lenin indicó que la profundización del conocimiento científico de la materia no podía detenerse ni en el electrón ni en cualquiera otro tipo de la misma aún más simple y elemental, al igual que no se había detenido en los átomos. La dialéctica del conocimiento es tal, que va del fenómeno a la esencia, y de la esencia menos profunda a otras esencias más y más profundas.

La moderna revolución en las ciencias de la naturaleza es una brillante confirmación de las tesis leninistas. Su primera etapa se puede definir, con palabras de Lenin, como un estado de las concepciones sustentadas por los físicos en que "se habían separado del átomo y no habían llegado al electrón". Era cuando había sido descubierta la esencia de los átomos y de los procesos atómicos pudiera decirse que de primer grado, si bien no se sabía aún nada de la naturaleza de los electrones.

Así siguieron las cosas hasta fines del primer cuarto de siglo.

Con la creación de la mecánica cuántica, que revelaba las leyes del movimiento de las micropartículas, la física llegó a los electrones: puso de relieve la naturaleza de éstos, una naturaleza "doble" corpuscular-ondulatoria, es decir, contradictoria en el sentido dialéctico. A partir de entonces, la tarea principal de la física fue la penetración en el interior del núcleo. En el escalón anterior el conocimiento avanzaba del átomo al interior de su capa. Ahora el avance era, preferentemente, de la capa al interior del núcleo. Y aunque, hablando con propiedad, los físicos no han llegado aún por completo hasta el núcleo, es indudable que estos descubrimientos representaron la frontera entre el anterior grado de conocimiento y el que empezaba con el "siglo de la energía atómica".

La etapa siguiente de desarrollo del conocimiento científico se inició con la penetración en el interior de las partículas elementales que integran, ante todo, el núcleo atómico (los nucleones, es decir, los protones y los neutrones). La física de las partículas elementales acentúa sin cesar su papel de vanguardia en la ofensiva de la ciencia contra la naturaleza.

De conformidad con este avance del conocimiento humano se va precisando el cuadro físico del mundo. Hasta el siglo XX presentaba, en lo fundamental, un carácter mecanicista. La nueva revolución en las ciencias de la naturaleza echó abajo el viejo cuadro mecanicista del mundo (mejor dicho, reveló su limitación) y condujo al cuadro electromagnético de los procesos físicos. Tal situación se prolongó durante la primera etapa de la revolución científica, hasta que un nuevo empuje de esta revolución, proporcionado por la mecánica cuántica, reveló la insuficiencia y limitación del cuadro electromagnético del mundo. Fue sustituido por el cuadro cuántico-relativista de los procesos físicos, mas también éste, al ser aplicado a los procesos intraatómicos, manifiesta ya su limitación e insu-

ficiencia. Ello mueve a los investigadores a elaborar un cuadro todavía más complejo, "físico-nuclear" de los procesos físicos.

Esta sucesión de cuadros físicos del mundo es otra brillante comprobación de una de las tesis centrales de la concepción dialéctico-materialista de las ciencias de la naturaleza, que fue formulada en la etapa leninista de su desarrollo.

Uno de los signos característicos y distintivos de las ciencias de la naturaleza en el presente es que los últimos descubrimientos confirman la dialéctica materialista en todos los sentidos, y en particular en lo que se refiere a su "núcleo". la doctrina de la unidad y lucha de los contrarios. El esquema general de la manifestación concreta de esta ley fue expuesto por Lenin en *Acerca de la dialéctica*, habiendo adquirido profundo desarrollo en las ciencias naturales de nuestros días. En la física y la mecánica de los microobjetos, la ley se revela como unidad contradictoria de continuidad y discontinuidad, ante todo gracias al descubrimiento de la naturaleza contradictoria de los microobjetos, de su carácter corpuscular-ondulatorio. En la teoría de la relatividad aparece como unidad e interdependencia de las dos formas fundamentales de todo ser —espacio y tiempo—, que poseen, en cierto grado, un carácter diametralmente opuesto. Simultáneamente, esta misma teoría reveló la unidad de las dos manifestaciones, diametralmente opuestas, de la masa como propiedad física fundamental de los cuerpos materiales: la masa de reposo y la masa de movimiento.

En el campo de los microprocesos se ha desarrollado y complicado la idea de la oposición de las propiedades de los microobjetos, que antes era concebida, principalmente, en forma de oposición de la electricidad positiva y negativa. Ahora, las propiedades contrarias de las micropartículas se descubren ya en muchas relaciones de gran variedad. Ha quedado establecido que cualquier micropartícula de sustancia tiene su antípoda dialéctica en forma de la correspondiente antipartícula.

Con el descubrimiento de una propiedad mecánico-cuántica específica de las micropartículas como su espín, se ha visto que también en este sentido las partículas pueden encontrarse en dos estados diametralmente opuestos, según como el cuerpo pueda girar sobre su propio eje: en el sentido de las agujas del reloj y en el opuesto. El enfrentamiento de las propiedades de los microobjetos se revela también en la circunstancia de que hay otra forma de dos estados diametralmente opuestos: eléctricamente neutro y eléctricamente cargado. En un sentido más amplio resulta contradictoria la presencia de masa de reposo o masa propia (en las partículas de sustancia) y la carencia de la misma (en las "partículas" de luz, los fotones).

El carácter contradictorio de las propiedades de las partículas o de sus estados se revela asimismo en la circunstancia de que unas son relativamente estables y pueden mantenerse como tales durante un tiempo indefinido, mientras que otras son inestables, tienden a su desintegración espontánea (radiactividad), y únicamente poseen un determinado período medio de vida.

La unidad y la lucha de los contrarios como núcleo de la dialéctica de la naturaleza tal como hoy día la entendemos, se manifiesta también

en el carácter contradictorio de los distintos aspectos de la concatenación universal y sujeta a leyes de los fenómenos del mundo.

El núcleo de la dialéctica encuentra con toda evidencia expresión en la unidad de contrarios tales como el macrocosmos y el microcosmos, como la naturaleza orgánica y la inorgánica, el primero y el segundo sistema de signalización en la actividad nerviosa superior, etc. Los descubrimientos realizados en las ciencias de la naturaleza confirman, como en ningún otro período, la veracidad de la doctrina leninista relativa a la unidad y lucha de los contrarios como núcleo de la dialéctica. La historia de las ciencias de la naturaleza, la historia de sus métodos y teorías, conceptos y descubrimientos, y así lo señalaba V. I. Lenin, confirma con brillantez el hecho de que el desdoblamiento de lo único y el conocimiento de las partes que lo integran constituye la esencia de la dialéctica.

Un aspecto que caracteriza la etapa leninista en el desarrollo de la filosofía marxista es el descubrimiento de la intervinculación de las leyes, elementos y principios fundamentales de la dialéctica materialista y su aplicación al conocimiento de la naturaleza. En particular, Lenin indicó que dos de sus principios —el del desarrollo y el de la unidad del mundo, de la naturaleza— deben ser vinculados recíprocamente entre sí. De ahí se desprende que la noción de la estructura de los distintos objetos materiales y de la naturaleza entera en su conjunto, en la que también se expresa la unidad del mundo, debe apoyarse en los últimos informes relativos al desarrollo de todos los objetos de la naturaleza, a sus transiciones y transformaciones recíprocas, en el desarrollo progresivo como movimiento de lo inferior a lo superior, de lo simple a lo complejo.

Los principios del desarrollo y de la unidad del mundo material se esbozaban ya en las ciencias de la naturaleza del siglo XIX y en grado considerable fueron formulados por Engels. Pero sólo se manifestaron plenamente en el estado actual de la ciencia. Al ser generalizados en el plano filosófico, pasaron a constituir uno de los rasgos fundamentales de la etapa leninista en el desarrollo del materialismo dialéctico.

Actualmente, la dialéctica de la naturaleza se manifiesta como dialéctica del desarrollo de los tipos de materia y de las formas de movimiento, empezando por los más simples e inferiores de cuantos conocemos y terminando en el hombre; es decir, se caracteriza por la salida del desarrollo de lo que es propiamente naturaleza y su paso a la región de la historia. Las distintas formas de movimiento se penetran mutuamente, formando zonas específicas de transiciones y nexos recíprocos, gracias a lo cual la naturaleza se muestra no ya como algo que se mueve eternamente y se desarrolla sin cesar, sino también, en virtud de ello, como algo único, internamente íntegro y coordinado.

Esta dialéctica objetiva de la naturaleza halla reflejo en la estructura actual de todas las ciencias bajo la forma de entrelazamientos y transiciones recíprocas de todas ellas sin excepción. El sistema de ciencias apoyadas en una base única ha venido a reemplazar el sistema de ciencias de la naturaleza separadas unas de otras, tal como eran concebidas en el siglo XIX. Las ciencias parecen unirse unas a otras mediante las numerosas ciencias de transición o intermedias surgidas principalmente en nuestro siglo y que siguen apareciendo en nuestros días. Tal es la bioquímica, que ha

contribuido a un estudio cada vez más concreto de la esencia de la vida y del proceso de transformaciones recíprocas de las formas química y biológica del movimiento. Tal es la geoquímica, que refleja la intervinculación y las transiciones recíprocas entre la forma química del movimiento y las formas que obran en la corteza terrestre.

Un papel excepcional corresponde a unas ciencias de aparición relativamente reciente, que se hallan en la frontera de la ciencia de la vida, incluidos los seres racionales, por una parte, y la física y las matemáticas, por otra. Nos referimos a la biofísica y a la cibernética.

La unidad del mundo, de la naturaleza inorgánica y orgánica, encuentra expresión en el hecho de que históricamente la segunda surgió de la primera. En este sentido precisamente contestan hoy día las ciencias de la naturaleza a la pregunta de cuál es la esencia de la vida y de su origen por vía química a partir de la materia inorgánica. Aquí se revela con particular claridad el hecho de que el principio de desarrollo de la naturaleza y al principio de su unidad son inseparables y se condicionan mutuamente.

Esto se refiere también a la tesis central de la doctrina michuriniana que en biología sostiene la unidad del organismo y el medio. En última instancia, esta unidad es consecuencia del desarrollo de la naturaleza entera en su conjunto, de la transición de la materia inorgánica a la orgánica, de las formas inorgánicas de movimiento a la forma biológica.

Todo ello demuestra que la unidad de la naturaleza (en este caso, de la naturaleza orgánica e inorgánica) y su desarrollo (en este caso, aparición de la vida a partir de la materia inerte) son meros aspectos de un mismo proceso dialéctico grandioso de desarrollo de la materia.

Cuanto llevamos dicho sobre los nexos inseparables del principio de unidad del mundo y del principio de desarrollo se refiere también a la naturaleza inorgánica por separado. En el siglo XIX, Mendeléiev descubrió la ley periódica, en la que se refleja la unidad de todos los elementos químicos, aunque los propios elementos eran tenidos entonces como inmutables. En el siglo XX, la unidad se ha mostrado como unidad de estructura interna de sus átomos, y esto último, a su vez, como resultado del desarrollo consecutivo, primero, de su capa electrónica, y segundo, de su núcleo atómico (a partir del hidrógeno como el elemento químico más simple). Gracias a ello, la misma ley periódica no se muestra ya, simplemente, como ley de la unidad de los elementos químicos; también y ante todo se presenta como la ley del desarrollo de la sustancia en la naturaleza inorgánica. Es, por ello, una brillante ilustración de la dialéctica, combinando el principio de unidad de la naturaleza y el principio de su desarrollo.

Esto se refiere a las correlaciones del macrocosmos y el microcosmos. Los macrocuerpos surgen y se desarrollan a partir de los micoobjetos y se hallan integrados por microobjetos. La unidad de ambos "mundos" no significa, sin embargo, que entre ellos haya una identidad cualitativa completa y que su diferencia sea meramente cuantitativa (de volumen), como se creía hasta principios del siglo XX. Su unidad es profundamente contradictoria: en el microcosmos obran leyes cualitativamente peculiares, distintas de las leyes del macrocosmos, y los propios microobjetos, por

su naturaleza, se diferencian cualitativamente de los macrocuerpos. Mas, a pesar de la peculiaridad de ambos "mundos", son interiormente únicos, y por su estructura, hasta cierto grado, semejantes, aunque esta semejanza sea de un carácter relativo, y no absoluto como antes se pensaba.

Rasgo extraordinariamente esencial de la etapa leninista de desarrollo de la filosofía es que subraya el papel determinante de la práctica respecto de la teoría y el papel activo y orientador de la teoría respecto de la práctica. Esta interacción dialéctica de la teoría y la práctica se ha revelado en la ciencia y la técnica con particular claridad en las condiciones propias del socialismo, tal y como Marx y Engels lo habían previsto. Prueba de ello son: la construcción de la primera central eléctrica atómica en la U.R.S.S., que utiliza la energía del átomo con fines pacíficos de creación; el vertiginoso desarrollo con estos mismos fines de la técnica de los cohetes; los grandes éxitos conseguidos por la Unión Soviética en el lanzamiento de *sputniks*, *luniks* y, particularmente, de naves espaciales tripuladas; la creación de máquinas cibernéticas capaces de realizar operaciones que hasta ahora eran función exclusiva del cerebro humano; la aproximación, gracias a los enormes éxitos de la bioquímica, la biofísica y la biología molecular, a la consecución práctica de la síntesis albuminoidea; el desarrollo de la agricultura socialista inspirada en métodos científicos; el perfeccionamiento de la sanidad basada en los adelantos de la fisiología, etc. Todas estas y otras muchas conquistas prácticas de la U.R.S.S. y de los demás países socialistas en la economía nacional y en la vida entera, son una brillante demostración de que la práctica es la fuente del conocimiento científico, el estímulo que lo impulsa y el criterio de la veracidad de los resultados que alcanza.

La novísima revolución en las ciencias de la naturaleza ha puesto de relieve con especial vigor el papel de los conceptos científicos y de las categorías dialécticas en el desarrollo del conocimiento del mundo dentro de la presente etapa. La esencia de esta revolución consistía precisamente en la radical ruptura de los viejos conceptos, que hasta entonces se consideraban inmutables y establecidos de una vez para siempre. Tal ruptura de conceptos, y además radical, brusca, era prueba de su mutabilidad, del paso de los conceptos viejos a otros nuevos, que a menudo venían a significar lo diametralmente opuesto: por ejemplo, el concepto de átomo indivisible se convirtió en el de átomo divisible; el concepto de elemento intransformable, en el de elemento transformable; el concepto de masa independiente del movimiento (según la mécanica de Newton), en el de masa que cambia con la velocidad a que el cuerpo se mueve (según la teoría de la relatividad de Einstein). Gracias a la actual revolución se han manifestado, en proporciones jamás conocidas hasta ahora, no sólo la dinámica y el desarrollo de todos los conceptos científico-naturales sin excepción, sino también los vínculos y las transiciones recíprocas entre ellos. Por ejemplo, por cuanto que las formas físicas del movimiento, en calidad de relativamente simples, entran como secundarias, sin excepción, en todas las formas más complejas del movimiento en la naturaleza, los conceptos fijos que las reflejan se muestran unidos con nexos irrompibles a los conceptos fundamentales de la astronomía, la química, la biología y otras ciencias.

Un problema filosófico importantísimo de las actuales ciencias de la naturaleza es el análisis de la dialéctica de los conceptos científicos, sin el estudio de la cual los investigadores son incapaces de operar correctamente con tales conceptos (como así lo indicaron Engels y Lenin). Y esto significa la necesidad de la amplia aplicación de la lógica dialéctica marxista a las ciencias teóricas de nuestros días.

El carácter mutable de los conceptos científicos, reflejo del carácter mutable de la naturaleza misma, la intervinculación de los conceptos, que refleja la unidad de la naturaleza y la concatenación universal, sujeta a leyes, de sus fenómenos, todo ello indica que el análisis de dichos conceptos —y, por consiguiente, la generalización filosófica de los resultados de las ciencias contemporáneas de la naturaleza— unicamente puede ser llevado a cabo apoyándose en la tesis de la unidad de la dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento, que es la escencia de toda la filosofía marxista.

La etapa leninista de desarrollo del materialismo dialéctico, fuera de todo lo demás, se caracteriza por el análisis de las particularidades de la lucha del idealismo y el materialismo dentro de las ciencias de la naturaleza en el ambiente de la actual revolución, que se inició en el momento de la transición a la fase imperialista del capitalismo. La particularidad de esta lucha venía condicionada por la circunstancia de que el idealismo filosófico decidió aprovechar la radical quiebra de las viejas ideas metafísicas y de todo el viejo método de pensamiento de los investigadores, hechos que tenían lugar cuando los propios investigadores no conocían la dialéctica y en el plano filosófico se hallaban desarmados ante los acontecimientos que el desarrollo de la ciencia les traía. La nueva revolución en las ciencias de la naturaleza dictaba imperiosamente a los investigadores la idea de que todo el conocimiento humano es mutable, inestable, de la relatividad de todos los conceptos y representaciones científicas. Pero, al no conocer la dialéctica, algunos científicos poco firmes en el terreno filosófico prestaron oído a los idealistas subjetivos: creyeron que la inestabilidad de los conceptos significaba que éstos eran sólo "hipótesis de trabajo", construcciones artificiales de nuestra propia mente, y que a ellos no correspondía ninguna realidad objetiva. En resumen, el reconocimiento de la verdad relativa, para los adeptos de Mach y demás idealistas "físicos" significaba la negación de la verdad objetiva, absoluta.

El desarrollo del materialismo dialéctico por Lenin en su lucha contra el idealismo filosófico y "físico", "fisiológico", etc., se reveló con particular claridad en la doctrina de la verdad como proceso, de la correlación de la verdad objetiva, absoluta, y de la verdad relativa.

Lo peculiar de la lucha del idealismo y el materialismo en las ciencias de la naturaleza a partir de fines del siglo XIX, consistía, en particular, en que el idealismo no "rechazaba" los nuevos descubrimientos científicos (como había hecho antes, por cuanto estos descubrimientos resultaban incompatibles con los postulados fundamentales de la filosofía idealista), sino que, al contrario, trataba de utilizarlos en interés propio, dándoles la interpretación idealista que les convenía. La falsificación filosófica de los descubrimientos científicos y de la propia revolución científica se veía acompañada —y lo es en el presente— de los intentos de los filósofos

reaccionarios encaminados a desplazar el materialismo de las ciencias de la naturaleza y reemplazarlo por el idealismo y el agnosticismo. Ahí residía, como señalaba Lenin, la esencia de la crisis de la física y de todas las ciencias de la naturaleza, por cuanto se trataba de una crisis de carácter gnoseológico y metodológico.

Pero la filosofía marxista, en la etapa leninista de su desarrollo, no se limita al mero análisis de esta crisis, al esclarecimiento de su esencia, de sus raíces sociales y gnoseológicas y de las condiciones que le permiten manifestarse. De este análisis sacó Lenin conclusiones relativas a las perspectivas ulteriores de avance de las ciencias de la naturaleza y, ante todo, a las vías y procedimientos que permitieran superar la crisis. Condición primordial para ello era, según Lenin, que los propios investigadores llegasen a dominar el materialismo dialéctico.

En la U.R.S.S. y los demás países del socialismo, donde el materialismo dialéctico se ha convertido en la ideología predominante, la crisis ha sido vencida tal y como Lenin lo había anunciado. Por el contrario, en los países del capitalismo, a medida que cobra mayor virulencia la pugna ideológica —incluida la filosófica—, una pugna que es reflejo de la lucha de las clases hostiles en el seno de la sociedad capitalista, la crisis de los fundamentos filosóficos de las ciencias de la naturaleza no puede ser vencida; antes bien, cada vez se hace más profunda.

La esencia es la misma, en lo fundamental, que a comienzos de siglo, cuando Lenin la descubrió. Pero las formas en que se manifiesta han variado sustancialmente a medida que la revolución científica, indisolublemente unida a esta crisis, atravesaba por nuevas etapas. Al mismo tiempo, como consecuencia de los cambios radicales producidos en la correlación de las clases en lucha dentro de la sociedad actual, como consecuencia de las crecientes victorias de las fuerzas del socialismo y de las derrotas de las fuerzas del capitalismo, los métodos y formas de la ofensiva de la filosofía reaccionaria contra el marxismo se han hecho distintos. Y como el papel objetivo de clase de cualquier escuela del idealismo consiste en servir a la religión de un modo o de otro, según hacía ver Lenin, la aceptación de una u otra de esas escuelas venía determinada, en última instancia, por cuál de ellas, en las condiciones históricas concretas, podía cumplir mejor su misión objetiva de clase, es decir, todo se reducía a qué escuela del idealismo reforzaba mejor las posiciones de la Iglesia en el plano ideológico.

La superación de la crisis filosófica de las ciencias de la naturaleza en los países del sistema socialista, el paso a las posiciones del materialismo dialéctico por diversos investigadores avanzados de los países capitalistas, y la clara derrota sufrida por las interpretaciones idealistas de teorías físicas tan fundamentales como la atómico-molecular y la electrónica, la teoría de la relatividad y, últimamente, la mecánica cuántica, ha hecho que la correlación de fuerzas filosóficas en el campo de las ciencias de la naturaleza cambie, cada vez más, en favor del materialismo. Este obtiene sobre el idealismo una victoria tras otra; las derrotas del idealismo son cada vez más graves. Se hace más y más evidente que las posiciones del idealismo y de la religión en las ciencias de la naturaleza son mantenidas, en lo fundamental, por causas sociales: por la dominación

del capitalismo en distintos países del mundo. Sólo con el hundimiento de este último terminará definitivamente la crisis de las bases filosóficas de las ciencias de la naturaleza, y éstas entrarán en conjunto en el período de su desarrollo dialéctico consciente. Ello constituirá un triunfo de la filosofía marxista-leninista.

Principios métodológicos de la crítica leninista de la filosofía burguesa y su valor actual.—Lenin sometió a profunda crítica las principales escuelas filosóficas burguesas de fines del siglo XIX y comienzos del XX, y muy en particular la doctrina de Mach, una de las grandes corrientes del positivismo. En el curso de la dura lucha contra la escuela de Mach y otros sistemas de la filosofía idealista, Lenin formuló los principios metodológicos de la crítica marxista de la filosofía burguesa, principios que conservan todo su valor en nuestro tiempo, a pesar de los cambios producidos en esa filosofía a lo largo de medio siglo.

Lenin hizo ver: *a)* que la filosofía de Mach, que se presentaba como la "filosofía de la ciencia", en realidad era enemiga de la ciencia verdadera, al inyectarle la duda en la posibilidad de conocer las leyes objetivas de la naturaleza y de la sociedad; *b)* que los intentos de dicha escuela de colocarse "por encima' de las orientaciones filosóficas fundamentales —el materialismo y el idealismo— servía de hecho para enmascarar el idealismo subjetivo a la manera de Berkeley y el agnosticismo a la manera de Hube; *c)* que la filosofía de Mach, al especular con la crisis de las ciencias de la naturaleza, y particularmente con la crisis de la física, al venirse a tierra sus viejas fórmulas y conceptos, interpretaba con un espíritu típicamente idealista los nuevos descubrimientos científicos, negaba la significación objetiva del saber y la causalidad objetiva, defendía el agnosticismo y se deslizaba al fideísmo; *d)* que las doctrinas filosóficas no deben ser juzgadas por el rótulo que ellas mismas se cuelgan, sino que su estimación debe hacerse desde el punto de vista de la lucha de corrientes en el campo filosófico, partiendo de la solución que estas doctrinas dan el problema fundamental de la filosofía, a qué llaman, con quién se alían en las cuestiones filosóficas principales.

La dura crítica de Lenin iba dirigida también contra una corriente de la filosofía idealista burguesa como el pragmatismo. Esta filosofía, que encontró su máxima propagación en los Estados Unidos con su burdo desprecio por el "pensamiento teórico", la justificación directa del negocio, de la agresiva política interior y exterior, del colonialismo y del armamento atómico (por ejemplo, las declaraciones de Sidney Hook y otros) y otras actitudes extremas, se ha ganado la enemiga de muchos intelectuales burgueses.

El neopositivismo, en cambio, que se presenta con la bandera de "filosofía de la ciencia", posee, como en cierta ocasión se expresó Russell, "el encanto de la respetabilidad intelectual". No obstante, al negar el valor de la filosofía como ciencia, desde el punto de vista metodológico y en cuanto concepción del mundo, y al defender el "antiontologismo", negando la significación científica del problema fundamental de la filosofía y la posibilidad misma de plantearlo, no se diferencia, de hecho, de la vieja concepción de Mach ni del pragmatismo, confundiéndose con

ellos en la corriente idealista subjetiva general de la filosofía burguesa de nuestros días.

Los neopositivistas, que mantienen la pretensión infundada de situarse por encima de las dos corrientes opuestas —el materialismo y el idealismo— y de superar la supuesta "limitación" de uno y otro, que niegan su independencia a la ciencia filosófica y la suplantan por el análisis lógico del lenguaje, convierten su filosofía en una escolástica gnoseológica del siglo XX.

Todas las ramificaciones del positivismo, aun dentro de los matices y particularidades que las diferencian, poseen unos rasgos generales comunes: la solución idealista subjetiva del problema fundamental de la filosofía, la negación de la posibilidad de conocer las relaciones esenciales de las cosas, la negación de las leyes objetivas y de los vínculos de causa-efecto, la afirmación de que en la ciencia no se puede ir mucho más allá de la descripción exterior de los acontecimiento, los hechos, los fenómenos. Todos los neopositivistas se encubren con la bandera de "la ciencia contemporánea" y mantienen la pretensión de que son ellos quienes dan precisamente una genuina interpretación de la ciencia —la llamada filosofía de la ciencia—, aunque, de hecho, reducen la filosofía a una u otra variedad de la actividad lógico-formal, divorciada de lo que verdaderamente es materia del conocimiento.

Los neopositivistas, al declarar que la tesis del materialismo sobre la existencia de la realidad objetiva, independiente del sujeto, no es verificable (es decir, no puede ser comprobada), entran en agudo conflicto con los datos de la ciencia y de la práctica. Se resisten a reconocer que el criterio de verdad o no verdad de cualquier proposición es, en última instancia, la práctica social. Por ejemplo, el neopositivista Schlick, antes de la aparición de los satélites artificiales y los cohetes, manifestó, al objeto de explicar mejor su posición en el problema de la verdad, que la afirmación de que la Luna tenía otra cara no era más que una construcción convencional imposible de ser comprobada, por lo que no podía ser tomada como verdadera. Este argumento era para él de la mayor importancia a la hora de "fundamentar" y "defender" su punto de vista de la verificación. Pero el cohete soviético que fotografió la otra cada de la Luna, demostró prácticamente su existencia material, objetiva, y, con ello, el papel, el valor y la significación objetiva del conocimiento científico. De este modo, la vida, el progreso de la ciencia y de la técnica desmienten a los positivistas actuales y demuestran la veracidad de las ideas leninistas en cuanto a la verdad relativa y absoluta.

Los neopositivistas sostienen que de la existencia de la Tierra anterior a la aparición del hombre sólo se puede hablar convencionalmente, en el sentido de que tal afirmación es una mera "construcción lógica" que resulta cómoda para predecir posibles sensaciones.

El concepto materialista de cosa como algo existente fuera de la conciencia y con independencia de ella, los neopositivistas lo suplantan por el de "construcción lógica" de la cosa, cómoda para la predicción de posibles sensaciones. La doctrina de las "construcciones lógicas" es una nueva variedad de la cacareada concepción de la "coordinación de principios" de Avenarius, por cuanto son concebidas como existentes sólo

dependientes de la conciencia. La profunda crítica científica que Lenin hizo de la teoría de la "coordinación de principios" de Avenarius conserva todo su vigor en la lucha contra la doctrina de los neopositivistas acerca de las "construcciones lógicas".

Aunque desde la aparición de *Materialismo y empiriocriticismo* de Lenin han transcurrido más de cincuenta años, las posiciones metodológicas en que esta obra descansa, sus tesis fundamentales y sus argumentos contra la doctrina de Mach y otras minúsculas escuelas idealistas conservan todo su valor para la crítica tanto del neopositivismo como de toda la filosofía idealista contemporánea.

La tesis de Lenin en cuanto a la verdad objetiva, absoluta y relativa, es un arma metodológica excelente para la crítica argumentada de las falsas concepciones metafísicas e idealistas del neopositivismo y de otras corrientes idealistas en lo concerniente a la verdad. La profunda solución dialéctica que Lenin da al problema de la relación entre la verdad absoluta y la relativa permite, en particular, refutar los "principios" del convencionalismo, tan defendido por las actuales corrientes positivistas en la filosofía.

Desde el punto de vista de los principios leninistas de la filosofía burguesa, sería injusto negar la significación de algunas cuestiones gnoseológicas que el neopositivismo plantea en relación con el desarrollo de la ciencia. El neopositivismo, como otras corrientes del idealismo, no es simplemente una tontería. El positivismo de nuestros días es un brote estéril en el árbol vivo del conocimiento humano, un parásito que medra sobre los problemas actuales de la ciencia contemporánea.

Lenin, al revelar las raíces gnoseológicas de las doctrinas filosófica reaccionarias, planteaba a los marxistas la tarea de dar respuesta, desde las posiciones del materialismo dialéctico, a las cuestiones nuevas enunciadas por la vida, por el desarrollo de la ciencia, de cuyo insuficiente estudio se aprovechaban el idealismo y el agnosticismo. El propio Lenin aportó brillantísimos ejemplos de solución creadora de los nuevos problemas planteados a la filosofía y a diversas ciencias concretas.

Durante la etapa leninista de desarrollo de la filosofía marxista, en relación con la crítica del neopositivismo, ante el materialismo dialéctico se levantaron nuevos problemas. Tal era, por ejemplo, el de la significación gnoseológica de la lógica simbólica y de su lugar entre las otras ciencias. La lógica simbólica resultaba necesaria en el estudio de las bases teóricas de las matemáticas. Valiéndose de ello, los neopositivistas quisieron aplicarla a la solución de casi todos los problemas filosóficos, es decir, darle un carácter metodológico general.

En relación con el gran impulso recibido por la lógica matemática en lo que va de siglo, ante la filosofía y las ciencias teóricas de la naturaleza se han planteado con gran agudeza y base científica los problemas de la correlación de los métodos formales y de contenido en el conocimiento, del nexo entre deducción e inducción, de la plenitud de los sistemas formalizados, etc. El método de la formalización, al que recurre la lógica matemática, permite en muchos casos expresar exactamente las relaciones lógicas y resolver problemas que no encontrarían solución con otros métodos. La lógica matemática cumple un papel excepcional y

siempre creciente en el desarrollo de las matemáticas, de la física teórica, de la biología, de la cibernética, etcétera.

Con el tiempo se ha hecho evidente que existe un nexo entre la lógica matemática y la dialéctica, que la justa comprensión de este vínculo es de sustancial importancia para la correcta elaboración, al nivel de la ciencia actual, de los problemas de la teoría del conocimiento; que estudiar las leyes del pensamiento sin tener presente los métodos exactos de la lógica matemática significa empobrecer la lógica, despreciar un aspecto de ella nuevo y fecundo. La comprensión de este hecho, partiendo de los principios filosóficos leninistas, aumentó el interés por la lógica matemática de los filósofos marxistas y contribuyó a superar los puntos de vista nihilistas de algunos investigadores respecto a ella como ciencia desprovista de todo contenido objetivo y ajena a la problemática filosófica.

La justa valoración de los avances de la lógica matemática sólo es posible desde las posiciones del materialismo dialéctico. La lógica matemática no puede ser convertida en algo absoluto como hacen muchos investigadores burgueses, incluidos los actuales positivistas. La lógica matemática, con toda la significación que ha alcanzado en los últimos decenios, no puede agotar toda la complejidad y riqueza de las leyes del pensamiento humano. A los problemas capitales de la dialéctica del pensamiento sólo puede dar respuesta la lógica dialéctica.

Pero sería injusto negar la posibilidad de una amplia aplicación de la lógica matemática al análisis de los problemas gnoseológicos del pensar (análisis de los juicios, formación de las inferencias, construcción de las teorías científicas, etcétera).

Los principios metodológicos leninistas de crítica de la filosofía burguesa tienen gran valor a la hora de elaborar un enfoque correcto de los sistemas actuales de conceptos científicos, en particular para la crítica del convencionalismo. El estudio de los hechos de la existencia de distintos sistemas geométricos y lógicos engendra la necesidad de analizar los datos actuales relativos a las condiciones en que un sistema corresponde mejor a la realidad objetiva y a las tareas del conocimiento de la misma. Se hace precisa la elaboración, desde las posiciones de la filosofía marxista, del problema concerniente a la base objetiva de los distintos cálculos y sistemas, así como de la investigación concreta de qué aportan al conocimiento unos u otros sistemas y cálculos. En su crítica del convencionalismo de la filosofía neopositivista, los materialistas dialécticos resuelven el problema aplicando las tesis leninistas sobre la correlación dialéctica de la unidad y la diversidad del mundo material y de las formas de reflejo de esta unidad y esta diversidad de la realidad en el conocimiento humano.

La física actual opera con un gran número de construcciones teóricas que no obtienen clara expresión en modelos. Esto dio origen al nuevo problema gnoseológico de la relación entre el contenido de los objetos observados y su conocimiento teórico. Los neopositivistas, en su intento de resolverlo, se limitaban a razonamientos infundados en torno al carácter arbitrario de las "construcciones teóricas". La crítica de las ideas neopositivistas plantea al materialismo dialéctico una problemática compleja y poco estudiada hasta ahora en el plano filosófico sobre el papel

de los símbolos en el proceso del conocimiento, sobre la relación entre fórmulas y leyes, entre las distintas leyes de la ciencia y las teorías científicas en su conjunto, sobre las leyes internas de desarrollo de las teorías científicas, etc. Los filósofos marxistas, siguiendo las indicaciones de Lenin, resuelven dichos problemas en correspondencia completa con el desarrollo de la ciencia y con los principios de la metodología dialéctico-marxista. Al interpretar las concepciones de Hegel, Lenin señaló que el simbolismo es a veces un recurso cómodo para eludir la necesidad de abarcar, señalar y justificar la definición de los conceptos, y esto último, propiamente hablando, es la tarea de la filosofía. Pero al mismo tiempo, Lenin indicaba que "contra los símbolos es imposible no tener nada en general".[25] En estas observaciones se señalaba la dirección en que debían ser resueltos los problemas, planteados ante el materialismo dialéctico, del conocimiento científico en la presente etapa de su desarrollo.

Diversos problemas metodológicos han surgido en relación con la crítica de las concepciones neopositivistas relativas a la ciencia, y en particular su afirmación de que la "filosofía científica" no es sino el análisis lógico-formal del lenguaje en todos sus aspectos. El análisis de las semejanzas y diferencias en la estructura de los lenguajes naturales y artificiales, el estudio de sus leyes estructurales internas, íntimamente ligado a la penetración de los métodos matemáticos en la lingüística, ofrece excelentes perspectivas. Todo esto requiere un ulterior análisis científico desde las posiciones del materialismo dialéctico.

Según se indicaba en los capítulos anteriores, el neopositivismo y toda la actual filosofía idealista atraviesan una crisis profunda. Unos de sus representantes se han anquilosado dogmáticamente en las posiciones de antes; otros se inclinan hacia la religión, hacia el fideísmo. Unos representantes del idealismo "físico" en las ciencias de la naturaleza, que hasta hace muy poco se encontraban muy cerca de los positivistas, llegan ahora al misticismo abierto; otros pasan a las posiciones del idealismo objetivo; los terceros se encuentran en una encrucijada.

Relevantes físicos, químicos y biólogos de los países capitalistas, en los cuales el positivismo desempeñaba el papel principal en su concepción del mundo, abandonan los principios fundamentales de los positivistas y adoptan el materialismo.

Los signos de la desintegración de las concepciones neopositivistas son cada día más evidentes. Incluso un filósofo burgués como el neotomista I. Bochenski manifiesta que la unilateralidad del neopositivismo es "sencillamente horrible" y que sus representantes han demostrado que se hallan "indefensos" ante los problemas del siglo XX. A ello ha contribuido en alto grado la crítica que del positivismo en la filosofía y en la ciencia se ha hecho desde las posiciones del materialismo dialéctico, sobre la base de los principios y del legado filosófico de Lenin.

Las obras de éste, y en particular *Materialismo y empiriocriticismo* y *Sobre la significación del materialismo militante,* son ejemplos clásicos de crítica no sólo del positivismo, sino de todas las corrientes restantes de la

[25] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos.* En *Obras completas,* ed. cit., tomo 29, pág. 108.

filosofía burguesa de nuestra época: el neokantismo, filosofía de la "inmanencia", neorrealismo, neotomismo y demás orientaciones de la filosofía de la "reacción muerta".

Trascendental significación metodológica posee la tesis de Lenin de que la esencia verdadera de una u otra doctrina filosófica viene determinada en alto grado por su actitud frente a la religión. Lenin señaló palmariamente que el papel clasista objetivo del empiriocriticismo —como de todas las corrientes de la filosofía burguesa reaccionaria— se reduce, a la postre, a la apología de la religión, colocándose al servicio de los fideístas en su lucha contra el materialismo en general y contra el materialismo histórico en particular.

Lenin subrayaba que en el ambiente propio del imperialismo el clero se mantiene en pie con todas las armas, dispone de organizaciones enormes y continúa influyendo firmemente sobre las masas manejando en su favor la más pequeña vacilación del pensamiento filosófico.

Confirmación clara de esto es el contenido de la actual filosofía burguesa, en la que el neotomismo ha sido reconocido como filosofía oficial de la religión católica, y las variantes religiosas del existencialismo, el neorrealismo, etc. plantean como fin último de la filosofía el "conocimiento de Dios", mientras que el positivismo contemporáneo abre las puertas a la religión al negar la realidad objetiva percibida por el hombre a través de las sensaciones, y elimina las cuestiones relativas a la concepción del mundo de lo que es competencia de la filosofía, allanando el camino a la religión.

Lenin y los leninistas han demostrado sin lugar a duda que frente a todas las corrientes de la actual filosofía burguesa —que predican en última instancia el conocimiento de Dios, la negación del progreso en la vida y en la historia de la sociedad, el oscurantismo religioso—, el materialismo dialéctico e histórico conduce al triunfo de la razón humana, al conocimiento de lo que aún no es conocido, a la victoria del hombre sobre la naturaleza y a la emancipación de los hombres del yugo de todo género, a la felicidad del género humano.

Toda la historia de la etapa leninista de desarrollo de la filosofía marxista es la historia de una enconada lucha contra la filosofía idelista y metafísica burguesa y su influencia en el movimiento obrero.

Enorme significación actual tienen las enseñanzas históricas de la lucha de Lenin contra las concepciones metafísicas de los mencheviques y otros socialreformistas de la II Internacional, contra Bogdánov y demás liquidadores "al revés", los trotskistas, los oportunistas de derecha y de "izquierda", los representantes de la desviación nacional, etcétera.

"Todos ellos se llaman marxistas —escribía Lenin—, pero en su comprensión del marxismo llegan a un grado imposible de pedantería. No han comprendido en absoluto lo decisivo del marxismo: su dialéctica revolucionaria." [26]

Eslabones fundamentales en la lucha histórica del P.C.U.S. y del movimiento comunista mundial por la pureza ideológica y el nuevo

[26] V. I. Lenin, *Sobre nuestra revolución.* En *Obras completas*, ed. cit., tomo 45, pág. 378.

desarrollo creador de la filosofía marxista-leninista después de la muerte de Lenin han sido el desenmascaramiento de las bases metodológicas del trotskismo y del oportunismo de derecha e "izquierda", la crítica del mecanicismo y de su teoría del "equilibrio" y de las deformaciones formalistas e idealistas del materialismo dialéctico, la derrota ideológica del revisionismo y la superación de las consecuencias del culto a la personalidad y del dogmatismo con él relacionado.

Actualmente, la defensa del leninismo en el plano ideológico-filosófico dentro del movimiento obrero y de todo el movimiento revolucionario gira en torno a la lucha contra las concepciones antileninistas que se derivan de la revisión reformista del marxismo, y también contra las concepciones subjetivistas, voluntaristas y nacionalistas, ajenas al leninismo, contra la negación dogmática de los elementos nuevos que la época presente aporta a la vida y a la teoría.

A todo lo largo de la etapa leninista de desarrollo del marxismo, el P.C.U.S. y el movimiento comunista mundial siguen los principios de la dialéctica materialista elaborados en las obras de Lenin, se apoyan en la valiosa experiencia de la lucha ideológico-filosófica del leninismo contra sus enemigos francos y velados.

Los principios de la dialéctica materialista elaborados por Lenin y los leninistas pertrechan a los partidos marxistas-leninistas y les permiten determinar acertadamente su política.

Lenin enseñaba que los movimientos revolucionarios del pueblo adoptan una variedad infinita en sus formas: sin cesar son elaboradas formas nuevas y se prescinde de las viejas. Para que el partido revolucionario pueda dirigir a los obreros, al movimiento del pueblo, debe saber comprender esta sucesión de formas. No prestar atención a las condiciones que cambian, repetir y defender conclusiones y tesis que han envejecido y no corresponden a las condiciones nuevas, significa ser fiel a la letra del marxismo, pero no a su espíritu, no saber utilizar los métodos de la investigación marxista para el análisis de la nueva situación política.

Ahora bien, la dialéctica marxista-leninista exige el análisis concreto de la situación concreta, la vinculación íntima y profunda de la teoría y la práctica.

Los partidos marxistas-leninistas, en el curso de la lucha revolucionaria, dominan la teoría y el método del materialismo dialéctico, elaboran el legado filosófico leninista, analizan filosóficamente la experiencia de las masas y los avances de la ciencia, aplican con espíritu creador las ideas del leninismo a las nuevas condiciones de lucha y las ponen en práctica.

Buena prueba del triunfo de la filosofía del materialismo dialéctico, de toda la concepción marxista-leninista del mundo, son los éxitos universales del socialismo y del movimiento comunista, a los cuales señala el camino.

La enorme importancia teórica y práctica de la concepción marxista-leninista del mundo y de su papel en la lucha contra la filosofía idealista, la metafísica y el dogmatismo son señalados en los trabajos y discursos de los dirigentes del movimiento comunista mundial. Así, Palmiro Togliatti escribía: "Nuestra concepción del mundo —el marxismo— surgió

como resultado del secular desarrollo del pensamiento científico, al cual contribuyeron las mejores mentes de la humanidad... Esta concepción filosófica es la más realista de todas cuantas existieron jamás. Contiene una crítica completa del oscurantismo de todo género, la crítica de los distintos sueños idealistas y estériles y de la evasión del mundo real. El marxismo niega todo dogmatismo, es capaz de comprender cualquier fenómeno nuevo en el que halla expresión la incontenible tendencia al desarrollo... Es la única doctrina que ayuda a los hombres a conocerse a sí mismos, a convertirse en dueños de su destino y en señores del mundo, puesto que determina con claridad meridiana la actividad de los hombres, dirigiéndola al logro de fines que en cada momento histórico concreto son perfectamente posibles y reales." [27]

El análisis que de la presente situación internacional se hace en los documentos de los XX y XXI Congresos del P.C.U.S., en el *Programa* del mismo y en otros documentos de su XXII Congreso, y también en las declaraciones de las conferencias de representantes de los partidos comunistas y obreros, es un modelo de elaboración creadora de la doctrina leninista en cuanto a la dialéctica del desarrollo social. Estos documentos ofrecen un análisis dialéctico-materialista e histórico-concreto de la época presente y de las leyes de su desarrollo, exponen las vías y formas de transición de la sociedad humana a un nuevo estado cualitativo: a la sociedad comunista.

La etapa presente de la historia universal, y ante todo la construcción desplegada del comunismo en la U.R.S.S., el avance y fortalecimiento del sistema mundial del socialismo, la profundización de la crisis general del sistema capitalista, la victoria de las revoluciones de liberación nacional y la desintegración del sistema colonial del imperialismo, abren ante la filosofía marxista-leninista nuevas y nuevas perspectivas y posibilidades de encontrar nuevos aspectos, leyes y tendencias del desarrollo social, de analizar la dialéctica del proceso histórico-social.

El sistema de concepciones filosóficas del marxismo, elaborado por Lenin y los leninistas, que permite comprender y dominar las leyes de la lucha por el comunismo, parte del reconocimiento de la necesidad de un desarrollo constante y completo de la sociedad, de la victoria de lo nuevo sobre lo viejo. Sólo el sistema filosófico constituido por el materialismo dialéctico e histórico fundamenta las perspectivas ilimitadas de la ciencia y la técnica, se opone a todo género de concepciones idealistas y metafísicas, irracionalistas y agnósticas que frenan el progreso de la vida social y de la ciencia.

La filosofía marxista-leninista revela la posibilidad de un conocimiento ilimitado del mundo, del avance del saber desde la esencia menos profunda a la más profunda, del progreso infinito en la comprensión y el dominio de las leyes de la naturaleza y de la sociedad en interés de todos los hombres.

El materialismo dialéctico libera a los hombres de las ilusorias concepciones místicas, religiosas y de otro género, que nada tienen que ver con

[27] P. Togliatti, *El Partido Comunista Italiano*, ed. rusa, Moscú, 1959, páginas 112-113.

la ciencia, acerca del mundo. El comunismo es la sociedad de trabajadores conscientes y convencidos de sus ideas, con una concepción del mundo clara, científica, dialéctico-materialista.

Cada año, a pesar de las dificultades y los obstáculos que las fuerzas de la reacción levantan, crece el poder de atracción de la filosofía marxista-leninista; las ideas del comunismo alcanzan nuevos y nuevos triunfos.

"¡Cuántas veces los teóricos del capitalismo han declarado al marxismo caduco, en trance de morir e incluso muerto! —escribía Harry Pollit—. Sin embargo, la historia demuestra que lo que muere son las doctrinas de estos teóricos, todo su sistema, y no el marxismo, el cual sigue viviendo, impulsado por los grandes revolucionarios rusos, se robustece y se extiende por todo el mundo. ¡Cuántas veces los defensores del capitalismo en el seno del movimiento obrero han rechazado el marxismo y erigido los supuestos caminos nuevos al socialismo sin lucha de clases! Sin embargo, la historia se ha burlado de ellos. Allí donde el socialismo ha sido construido o se está construyendo, esto se hace sobre la base del marxismo; allí donde el marxismo es repudiado, el capitalismo mantiene su poder." [28]

Los trabajos científico-filosóficos de Lenin y los leninistas han servido y sirven de ejemplo que inspira al desarrollo creador del materialismo dialéctico, a la aplicación de este instrumento metodológico insuperable a la investigación de todas las esferas de la vida y actividad de los hombres, sin excepción alguna: la ciencia, la cultura, la ideología, la política, etc. El marxismo-leninismo, su teoría filosófica y su método, toda su concepción del mundo, han entrado sólidamente en nuestra época en la conciencia de muchos millones de hombres y, encarnados en la vida, se han convertido en fuerza material que impulsa el desarrollo de la sociedad hacia el comunismo. Sólo el leninismo y su filosofía son la doctrina que ha prendido en la conciencia de nuestra época y la refleja de la manera más completa y fiel. Sólo la filosofía marxista-leninista proporciona un cuadro verídico del mundo, el cuadro de cómo la materia se mueve y de cómo la materia piensa.

El materialismo dialéctico, que se enriquece sin cesar y constantemente con un contenido nuevo, con nuevos conceptos, tesis y conclusiones, es la única doctrina filosófica creadora, eternamente viva, que señala a la humanidad la ruta fiel que la conducirá a un futuro luminoso.

2. El leninismo, nueva fase en el desarrollo del materialismo histórico y del comunismo científico.

Desde la aparición del leninismo y hasta nuestros días la historia universal revela dos tendencias, que expresan la línea general de su desarrollo: el hundimiento de la formación económico-social vieja y el nacimiento de otra nueva. A ambas tendencias va vinculada la elaboración ulterior por Lenin y los leninistas de los problemas relativos al materialismo histórico y a la teoría del comunismo científico. La vía del comunismo ha resultado ser, en términos generales, más compleja y diversa

[28] H. Pollit, *El marxismo y el movimiento obrero en la Gran Bretaña*, Moscú, 1960, págs. 85-86.

de lo que era posible imaginarse en el pasado, en vida de Marx y Engels. Toda esta variedad (y al mismo tiempo unidad del avance de la humanidad) quedó reflejada en la teoría del comunismo científico en su conjunto, y, particularmente, en la teoría de la revolución socialista, ambas desarrolladas por Lenin.

La elaboración por éste de la concepción marxista de las vías de desarrollo de la historia universal va unida a la concreción y ampliación de las categorías fundamentales del materialismo histórico. Una misma lógica agrupa las primeras obras de Lenin *(Quiénes son los "amigos del pueblo" y cómo luchan contra los socialdemócratas, El contenido económico del populismo y su crítica en el libro del señor Struve)*, donde se expone la doctrina de la formación económico-social como criterio de la repetición en la historia, y las obras escritas en los últimos años de su vida; por ejemplo, *Sobre nuestra revolución*, que contiene la profunda idea de que la ley general de desarrollo de toda la historia universal no excluye en absoluto, antes bien, presupone la existencia de franjas concretas que constituyen particularidades bien de la forma, bien del orden de este desarrollo.

En los primeros trabajos filosóficos de Lenin, la atención se centraba en la fundamentación ulterior y ampliación de la doctrina marxista del carácter del desarrollo de la sociedad con arreglo a leyes. A la vez que rechazaba las concepciones populistas e idealistas de que "la filosofía debe empezar con una cierta dosis de utopía", Lenin subrayaba que el punto de partida de una sociología verdaderamente científica es la concepción materialista del desarrollo de la sociedad como un proceso histórico-natural. El concepto de "proceso histórico-natural", aplicado por el marxismo al desenvolvimiento de la sociedad, establece la divisoria entre la concepción marxista de la vida social y las diversas concepciones sociológicas burguesas, tanto las abiertamente idealistas como las naturalistas. El marxismo, que considera el desenvolvimiento de la sociedad como un proceso histórico-natural, resolvió el problema de aplicar a la ciencia de la sociedad la idea de la ley natural, problema que habían planteado, pero que no supieron llevar adelante, las corrientes avanzadas del pensamiento social en el siglo XVIII y comienzos del XIX.

La idea de la ley natural fue fundida por el marxismo con la idea del desarrollo histórico de la sociedad, que constituye un proceso de evolución y cambio de las formaciones económico-sociales. El análisis de las relaciones sociales materiales, subrayaba Lenin, al momento permitió advertir la repetición y justeza, y generalizar los regímenes de los distintos países en el concepto fundamental y único de formación social. Por otra parte, "la reducción de las relaciones sociales a las relaciones de producción y de estas últimas a la altura de las fuerzas productivas, proporcionó la base firme para la concepción del desarrollo de las formaciones sociales como un proceso histórico-natural. Y se sobreentiende que sin tal concepción no puede existir tampoco la ciencia social".[29]

El examen por el marxismo-leninismo de la ley natural de la vida

[29] V. I. Lenin, *Quiénes son los "amigos del pueblo" y cómo luchan contra los socialdemócratas*. En *Obras completas*, ed. cit., tomo 1, pág. 138.

social como ley histórica se opone a las concepciones naturalistas de todo género que sustentan los sociólogos burgueses, los cuales identifican las leyes sociológicas y las leyes de la naturaleza. En *Materialismo y empiriocriticismo*, Lenin demostró la imposibilidad de investigar los fenómenos sociales, de esclarecer sus rasgos específicos, con ayuda de las leyes y las categorías de las ciencias naturales. Los intentos de pegar la etiqueta de "energéticos" o "biólogo-sociológicos" a fenómenos tales como las crisis, las revoluciones, la lucha de clases, etc. era para Lenin una ocupación estéril, escolástica, muerta.

Las concepciones naturalistas de la sociología burguesa defienden la idea de la marcha inmutable de la historia, que no se subordina a la influencia de los hombres; las concepciones idealistas subjetivas, al contrario, que niegan toda ley, vinculan el desarrollo histórico al libre albedrío de los hombres. Los autores de estas concepciones estiman imposible conjugar el reconocimiento de la ley objetiva con la posibilidad de la creación histórica consciente; la unidad del proceso histórico y la diversidad de caminos que los distintos pueblos siguen, las consideran como incompatibles, como contrarios que se excluyen. Tales concepciones han mostrado con particular evidencia su inconsistencia en la época del hundimiento del capitalismo y del nacimiento del socialismo, cuando la marcha de la historia se ha acelerado al máximo y su diversidad ha crecido.

Lenin fue el primer marxista que hizo un análisis profundo de las leyes del imperialismo como nueva fase histórica en el desarrollo del capitalismo. Definió el lugar histórico del imperialismo en el desenvolvimiento de la sociedad, señalando que era la fase superior, y al mismo tiempo la última, en el desarrollo del capitalismo, el capitalismo moribundo y la antesala de la revolución social. Apologistas de toda laya del capitalismo afirmaban que el imperialismo no era ya capitalismo; los reformistas auguraban la llegada del "supercapitalismo", que superaría las contradicciones del capitalismo y sería por su esencia idéntico al socialismo. Lenin reveló toda la falsedad de estas teorías, demostrando que el imperialismo es incapaz de eliminar los rasgos y las características fundamentales del capitalismo.

La contradicción entre las fuerzas del progreso histórico y la reacción en toda la línea, propia del imperialismo, se dejó sentir con particular virulencia con el crecimiento del capitalismo monopolista y su transformación en capitalismo monopolista de Estado. Lenin señaló que en la época del imperialismo se hace cada vez más acusada la tendencia a frenar el desarrollo de las fuerzas productivas, aunque eso no significa el taponamiento, la detención de dicho desarrollo. Al contrario, en determinados períodos y en determinados países se puede acelerar el desarrollo de las fuerzas productivas. No obstante, en su conjunto, el capitalismo pone trabas al progreso de las fuerzas productivas, por lo que la única salida de sus contradicciones es la revolución socialista.

A Lenin corresponde el gran mérito de haber impulsado la teoría marxista de la revolución de conformidad con las condiciones propias del imperialismo. La teoría leninista de la revolución socialista era una aportación valiosísima a la concepción científica del proceso de cambio de las formaciones económico-sociales en la época moderna, y daba la clave para desentrañar el sentido de la historia universal contemporánea. Lenin de-

mostró que la desigualdad en el desarrollo económico y político de los países capitalistas bajo el imperialismo impone con fuerza de ley las revoluciones en la marcha de esos países. De ahí se desprende, como algo inevitable, que, durante toda una época histórica, del sistema del imperialismo se irían desprendiendo países, que entrarían en la vía del socialismo. Es una época histórica de transición, en la que lo principal es el paso del capitalismo al socialismo en escala mundial.

Ya en los primeros años de la revolución socialista en Rusia, que entonces era el único país que había entrado en la vía del socialismo, Lenin escribió: "La destrucción del capitalismo y de sus huellas, la implantación de las bases del régimen comunista es el contenido de la nueva época que ahora empieza en la historia universal." [30]

Lenin previó en líneas generales la marcha de la historia en esta época. En el borrador inicial de las tesis sobre la cuestión nacional y colonial para el II Congreso de la Internacional Comunista (1920), hacía ver que el desarrollo histórico planteaba la tarea de "convertir la dictadura del proletariado de nacional (es decir, existente en un solo país e incapaz de determinar la política del mundo) en internacional (es decir, la dictadura del proletariado, al menos, en algunos países avanzados, capaz de tener influencia decisiva en toda la política del mundo)".[31] Esta magistral previsión muestra que el gran estratega de la revolución socialista veía claramente, como algo inevitable, una nueva etapa en el desarrollo del sistema socialista, diferenciada de la primera etapa en que el socialismo, afirmado en un principio en un país solamente, triunfaría luego en una serie de países.

Lenin enriqueció la concepción marxista del proceso de sucesión de las formaciones económico-sociales, indicando la posibilidad de modificaciones en la línea general de desarrollo histórico de distintos pueblos, que no pasarían por la fase del capitalismo. Así, expuso teóricamente la posibilidad de que los pueblos atrasados, con ayuda de la clase obrera de los países económicamente más avanzados, siguiesen la vía no capitalista. Con ello se ofrecía una perspectiva revolucionaria a los numerosos pueblos oprimidos que se van emancipando del yugo del imperialismo. Lenin vio con gran perspicacia la trascendental importancia de los movimientos de liberación nacional en la lucha contra el imperialismo.

Lenin y sus discípulos escribieron un capítulo nuevo del materialismo histórico: el de la teoría de la nación. El profundo análisis de la experiencia y las tendencias de desarrollo del movimiento de liberación nacional permitió fundamentar las nuevas formas de organización estatal que facilitan la liberación nacional y social de los pueblos, así como las formas nacional-estatales dentro del socialismo.

El punto central en el que coinciden en nuestra época todos los problemas cuyo análisis enriquece la teoría del materialismo histórico es el del establecimiento de la formación político-social del comunismo, proceso que atraviesa por las siguientes etapas: *1)* implantación del socialismo

[30] V. I. Lenin, *La lucha en el seno del Partido Socialista Italiano.* En *Obras completas,* ed. cit., tomo 41, pág. 425.

[31] V. I. Lenin, *Tesis para el II Congreso de la Internacional Comunista.* En *Obras completas,* ed. cit., tomo 41, pág. 165.

en un país; *2)* formación y ensanchamiento del sistema mundial del socialismo; *3)* triunfo del socialismo y del comunismo en escala mundial.

Marx y Engels, apoyándose en el análisis científico de las tendencias de desarrollo del comunismo, habían definido los rasgos fundamentales de la sociedad que vendría a reemplazar al capitalismo. Sin embargo, un partido que estaba llamado a dirigir prácticamente la construcción de esta sociedad necesitaba concretar las tesis generales del marxismo sobre el comunismo, determinar las formas concretas en que iban a ser resueltos muy importantes problemas sociales. Esto exigía el desarrollo ulterior del materialismo histórico y de la teoría del comunismo científico.

Una aportación trascendental a la teoría del marxismo fue, ante todo, la elaboración por Lenin y los leninistas de los problemas fundamentales del período de transición del capitalismo al socialismo: las vías de la construcción de la economía socialista, las vías de supresión de las clases y las leyes de las nuevas formas de la lucha de clases, la teoría de la dictadura del proletariado, etc. El trabajo de Lenin *Una gran iniciativa* es un ejemplo admirable de los íntimos nexos que para él guardaban el análisis de los problemas teóricos y la práctica. Justamente al exponer el contenido de la tarea de la supresión de las clases ofreció Lenin su conocida definición de éstas, en la que eran recogidos en todos sus aspectos los rasgos de las clases y su mutua vinculación orgánica. En el borrador del folleto *Sobre la dictadura del proletariado* y en otros trabajos suyos, Lenin hizo una síntesis teórica de las nuevas formas de la lucha de clase del proletariado, aparecidas después del triunfo de la revolución socialista. Estos problemas han sido actualmente profundizados de conformidad con la experiencia del movimiento comunista internacional y de la construcción del socialismo en otros países.

En el *Programa del P.C.U.S.* y en los documentos programáticos del movimiento comunista internacional se subraya que la experiencia de la Unión Soviética y de las democracias populares ha confirmado la exactitud de la tesis leninista relativa a que la lucha de clases no desaparece en el período de la construcción del socialismo. La tendencia general de desarrollo de la lucha de clases dentro de los países que pasan del capitalismo al socialismo y en el período de construcción de este último, lleva a la consolidación de las posiciones de las fuerzas socialistas y al debilitamiento de la resistencia que ofrecen los restos de las clases enemigas. Pero este desarrollo no se produce en línea recta. Unos u otros cambios producidos en la situación interior y exterior pueden hacer que, en determinados períodos, la lucha se agudice. En los documentos a que antes hacíamos referencia se analiza el problema de las formas de la lucha de clase, no sólo dentro de los países socialistas, sino también en sus relaciones exteriores con el mundo capitalista. En su defensa de la necesidad histórica de la coexistencia pacífica de Estados con regímenes sociales distintos, el marxismo-leninismo subraya que la propia coexistencia pacífica representa una forma particular de la lucha de clases entre el socialismo y el capitalismo.

En las obras de Lenin son estudiados los problemas del desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción durante la transición del capitalismo al socialismo. En su crítica de los dogmáticos de la

II Internacional, que reconocían la "legitimidad" del socialismo únicamente en los países donde hubieran madurado plenamente sus premisas materiales, Lenin acentuó que la conquista del poder político por la clase obrera en los países menos desarrollados aseguraba la posibilidad de la creación acelerada de estas posibilidades. Como la experiencia de la Rusia Soviética, señalaba, el triunfo de la revolución socialista proporciona un impulso gigantesco a las fuerzas productivas y permite a estos países industrializarse en un plazo incomparablemente menor de lo que ocurriría bajo el capitalismo. Al resolver los problemas de la construcción del socialismo, Lenin dio forma concreta a las definiciones generales de fuerzas productivas, tanto en cuanto se refiere a los elementos materiales que las integran (recordaremos aquí, ante todo, su definición de la base material y técnica del socialismo y del comunismo) como en cuanto a sus elementos humanos (recordaremos también que la primera fuerza productiva es el obrero, el trabajador).

Lenin analizó las vías para la creación en la U.R.S.S. de la base material y técnica del socialismo como condición del triunfo del régimen socialista. "El incremento de la productividad del trabajo —escribía— exige, ante todo, asegurar la base material de la gran industria: impulsar la producción de combustibles, de hierro, las construcciones mecánicas, la industria química." [32] La transformación del socialismo en comunismo, a su vez, presupone cambios cualitativos en la base material y técnica de la sociedad, como así lo expresa la famosa fórmula leninista: "El comunismo es el poder soviético más la electrificación de todo el país."

Lenin y los leninistas ampliaron las ideas de Marx y Engels en el sentido de que el comunismo habría de atravesar dos fases, dos escalones: la inferior y la superior. Este descubrimiento, que Marx hizo ya al fin de su vida, no había sido elaborado hasta Lenin en la literatura marxista. El, en *El Estado y la revolución*, hizo por primera vez un análisis detallado de los rasgos más importantes del socialismo y del comunismo, esclareció las leyes de transición de una fase del comunismo a la otra y dio solución al problema de la suerte del Estado en la primera fase y en la segunda. Lenin previó que la transformación del socialismo en comunismo se sucedería gradualmente, que el comunismo se podría desarrollar únicamente cuando el socialismo se hubiera consolidado por completo.

Lenin subrayó que una condición para el buen funcionamiento del socialismo y su transformación en la fase superior del comunismo es la aplicación consecuente de los principios socialistas: "a cada uno según su trabajo", "el que no trabaja no come", y el control de la medida de trabajo y de la medida de consumo a cargo del Estado y del pueblo. El cómputo y el control de todo el pueblo deben ser, según los concebía Lenin, escuela de educación del pueblo y preparación de éste para la fase del desarrollo social en que el cumplimiento de las condiciones elementales de la disciplina social, de las normas de convivencia, se convertirá en costumbre. Pero Lenin no se decidió a determinar cuándo ocurriría esto, qué etapas deberían ser cubiertas en el camino hasta la fase superior

[32] V. I. Lenin, *Las tareas inmediatas del poder soviético*. En *Obras completas*, ed. cit., tomo 36, pág. 188.

del comunismo, pues no había experiencia práctica para resolver dichos problemas.

Después del triunfo de la Gran Revolución Socialista de Octubre, cuando la práctica de la construcción del socialismo permitió concretar muchas cuestiones, Lenin señaló con alegría la aparición de brotes del comunismo, traídos a la vida por la actividad creadora de las masas. Mas, al mismo tiempo, puso en guardia contra las ilusiones utópicas, contra los intentos de presentar los brotes del comunismo como si fuesen el comunismo ya logrado. Lenin subrayaba incesantemente que es intolerable, por ejemplo, renunciar al principio del interés material personal en la construcción del socialismo y del comunismo. Los intentos subjetivistas de "saltarse" el socialismo, de pasar directamente a la sociedad comunista desde el período de transición, no tienen nada de común con el leninismo.

La nueva etapa de la edificación del comunismo —al entrar el país soviético en el período de su construcción en todos los frentes— ha exigido la solución de importantes problemas teóricos. En los documentos de los Congresos XX, XXI y XXII del P.C.U.S. se determina el carácter y las particularidades de la transición del socialismo al comunismo, sus etapas principales y los rasgos esenciales del período de la construcción desplegada del comunismo.

El pensamiento teórico del Partido ha abarcado todos los aspectos de la construcción de la sociedad comunista: el desarrollo de las fuerzas productivas y la creación de la base material y técnica del comunismo; el perfeccionamiento de las relaciones socialistas y su transformación en comunistas; el cambio de carácter del trabajo y las condiciones para su transformación en la primera necesidad de la vida; la superación de los contrastes esenciales entre la ciudad y el campo y entre el trabajo intelectual y el trabajo manual, así como la desaparición de las fronteras de clase; la expansión y el acercamiento de las naciones socialistas; el desarrollo del Estado socialista y su extinción gradual mediante la transformación en administración social comunista; desarrollo de la cultura socialista y la educación del hombre nuevo.

Ahora, cuando el comunismo se ha convertido en asunto de la práctica directa, cuando el Partido ha planteado la tarea de construirlo en vida de la actual generación de ciudadanos soviéticos, la formación social comunista debe aparecer en el pensamiento teórico marxista con toda la diversidad de rasgos propios del comunismo. El *Programa del P.C.U.S.* presenta la formación económico-social comunista como un organismo íntegro en el que se hallan armónicamente unidos todos sus elementos: la base material y técnica, la organización de la economía y el carácter del trabajo, las relaciones económicas, sociales y familiares entre los hombres, las normas de su conducta diaria y su concepción del mundo, toda su riqueza espiritual.

La ampliación de la experiencia práctica en la construcción de la sociedad nueva plantea a la teoría del comunismo científico nuevos problemas que antes no habían surgido o no habían sido planteados con tanta agudeza. Entre ellos se encuentra, por ejemplo, el de las leyes generales de la construcción del socialismo y del comunismo y su manifestación en las distintas etapas. Este problema se ha convertido en uno de los más

importantes para la teoría y la práctica después de que una serie de países de Europa, Asia y Latinoamérica entraron en la vía del socialismo. Su solución se obtiene en lucha contra el revisionismo, que no admite las leyes generales de la construcción del socialismo, y contra el dogmatismo, que trata de elevar a la categoría de ley general unas u otras particularidades del país propio y de imponerla a los otros países.

La base metodológica en la solución científica de las relaciones entre las leyes generales y las particularidades del desarrollo de los distintos países es la doctrina marxista-leninista de la formación económico-social, que permite separar cuanto de general hay en las relaciones sociales de cada uno de los países que se hallan en el mismo grado de desarrollo económico-social, y, al mismo tiempo, tomar en consideración lo que distingue a un país de otro. "La ciencia —escribía Lenin— exige, primero, la consideración de la experiencia de los otros países, particularmente si esos otros países son también capitalistas y viven o han vivido hace poco una experiencia muy parecida; segundo, la consideración de *todas* las fuerzas, grupos, partidos, clases y masas que actúan dentro del país dado, sin que de ninguna manera la política sea determinada por los deseos y opiniones solamente..." [33]

La concepción de la historia como proceso de desarrollo y cambio de formaciones económico-sociales proporcionó la clave para esclarecer aquellas leyes generales de la construcción del socialismo y el comunismo que son forzosas para todos los países que avanzan por la vía del socialismo y del comunismo. El análisis de las leyes generales de la edificación del socialismo, y también del comunismo —tal como lo encontramos en el *Programa del P.C.U.S.* y en los documentos del movimiento comunista internacional— es una valiosa aportación a la teoría marxista-leninista, que proporciona fundamentación científica a la política de los partidos comunistas y obreros.

Un problema nuevo, no promovido por la vida misma hasta el último decenio, es el que se refiere a las leyes de desarrollo del sistema socialista mundial y su influencia sobre la marcha de la humanidad entera.

El *Programa del P.C.U.S.* expone las leyes de desarrollo del sistema socialista mundial en su avance hacia el comunismo. "La no simultaneidad de las revoluciones socialistas y el desigual nivel de desarrollo económico y cultural de los distintos países, determinan el que estos no culminen al mismo tiempo la construcción del socialismo ni pasen a la vez al período de la edificación del comunismo en todos los frentes. Sin embargo, el desarrollo de los países que integran el sistema mundial único del socialismo y la utilización de las leyes y ventajas de este sistema, les aseguran la *posibilidad de reducir el plazo de construcción del socialismo, les abren la perspectiva de la transición al comunismo más o menos simultáneamente, dentro de una misma época histórica.*" [34] Esto no significa que la transición de los distintos países socialistas al comunismo se llevará a cabo al mismo tiempo. Habrá, claro, diferencias en cuanto a la entrada al comunismo de los distintos países, pero estas diferencias no excluyen

[33] V. I. Lenin, *La enfermedad infantil del "izquierdismo" en el comunismo.* En *Obras completas*, ed. cit., tomo 41, pág. 65.

[34] *Programa del Partido Comunista de la Unión Soviética*, ed. cit., pág. 132.

la posibilidad del triunfo del comunismo en los países del sistema socialista mundial dentro de una misma época histórica.

Una premisa importante para acelerar el desarrollo histórico en la época actual es el creciente papel del factor subjetivo en el proceso social. El problema del papel del factor subjetivo y de sus relaciones con las condiciones objetivas del desenvolvimiento de la sociedad se plantea hoy día de un modo nuevo en muchos sentidos.

Marx y Engels vivieron en una época en que maduraban las premisas objetivas para la transformación socialista de la sociedad. En la época del imperialismo, el capitalismo ha madurado de sobra para el paso al socialismo. La necesidad objetiva de este paso es de una evidencia absoluta. El retraso con que maduran las condiciones subjetivas de la revolución en los países capitalistas más desarrollados y la más rápida maduración de estas condiciones en los países en que las contradicciones del imperialismo son particularmente acusadas y la lucha de clases adquiere las formas más virulentas, es prueba de que el factor subjetivo se ha convertido en un factor especial en la lucha por la realización de la revolución socialista.

En relación con ello se produce también un desplazamiento en el campo de los adversarios del materialismo histórico. Junto al enemigo de siempre, el idealismo, contra el que tuvieron que combatir más que nada Marx y Engels al fundamental y defender la concepción materialista de la historia, aparece en escena un enemigo nuevo, el materialismo "económico" o materialismo vulgar. Contra él desplegó Lenin la lucha en toda su amplitud, y en diversos trabajos sometió a crítica la teoría de la "espontaneidad" de los "economistas", los mencheviques y los teóricos de la II Internacional.

La base teórica de la teoría oportunista de la "espontaneidad" en todas sus variantes, tanto viejas como nuevas, es la reducción del papel del factor subjetivo, la negación de su influencia activa sobre el desarrollo social, la vulgarización y deformación de la teoría marxista, que es rebajada al nivel de un vulgar materialismo "económico". En la práctica, esto significa la tendencia a rebajar el valor de la actividad revolucionaria de la clase obrera, de subordinarla a la ideología burguesa.

La teoría de la "espontaneidad" fue sometida a una crítica demoledora en las obras de Lenin. Este demostró la gran importancia de la conciencia socialista en el movimiento obrero, el valor de la actividad, del espíritu de organización y de la energía revolucionaria de las masas para el éxito de la transformación socialista. Partía de la tesis de Marx y Engels de que si bien el desarrollo económico es la base de todo el desarrollo de la sociedad, sobre esta base ejercen siempre una acción activa e inversa las ideas y concepciones sociales, las convicciones y organizaciones, las normas jurídicas y todos los demás elementos integrantes de la superestructura.

Si bien el desarrollo del factor subjetivo viene determinado, en última instancia, por las condiciones objetivas, entre uno y otras puede haber y hay discordancias. La vida no conoce la armonía completa: la historia abunda en ejemplos de que las condiciones objetivas para la revolución habían madurado cuando el factor subjetivo no mostraba la preparación

debida. "Sería erróneo pensar —escribió Lenin en 1905— que las clases revolucionarias poseen siempre fuerza bastante para realizar la subversión cuando esta subversión ha madurado por completo en virtud de las condiciones del desarrollo económico-social. No, la sociedad humana no posee una organización tan razonable y tan «cómoda» para los elementos avanzados. La subversión puede madurar y las fuerzas de los creadores revolucionarios de esta subversión puede no ser bastante para llevarla a cabo... [35] En tales períodos del desarrollo histórico, cuando las condiciones objetivas de la subversión han madurado, el grado de madurez del factor objetivo adquiere excepcional importancia para la suerte de la subversión revolucionaria.

Lenin y el partido que él creó demostraron que el marxismo se diferencia de todas las demás teorías socialistas por la perfecta combinación de la completa serenidad científica en el análisis de la marcha objetiva de la evolución con el más decidido reconocimiento del valor de la energía revolucionaria y la iniciativa de las masas, del Partido, de la organización y de los individuos. La solución que Lenin dio al problema del papel del factor subjetivo es la base filosófica de la teoría marxista de la revolución socialista, expuesta por él, de la doctrina acerca del Partido y del papel de la conciencia socialista en el movimiento obrero, tema éste que Lenin trató por primera vez en la historia del marxismo.

A Lenin pertenece también la profundización en el estudio del papel de las masas populares y el individuo en la historia. Este problema fue estudiado, particularmente después de Octubre, en relación inseparable con las cuestiones de la teoría de la revolución socialista y de la construcción del socialismo. En este período es cuando Lenin se fijó con particular frecuencia en la ley del desarrollo histórico descubierta por Marx, según la cual junto a la profundidad de la transformación histórica crece el volumen de las masas que llevan a cabo estas transformaciones. La revolución socialista —la transformación más profunda que la historia conoce— sólo puede tener éxito cuando a la creación histórica activa es incorporada la inmensa mayoría del pueblo. En relación con ello, Lenin subrayó también la formidable importancia de la actividad y la iniciativa de las masas en la construcción del socialismo y del comunismo. La incorporación a la construcción de la sociedad nueva, primero a la mayoría y luego a la totalidad del pueblo, es un factor primordial que permite acelerar el proceso del desarrollo histórico.

En los trabajos de Lenin se combinan íntimamente las profundas generalizaciones filosóficas con la elaboración de normas prácticas para la labor del Partido Comunista, el cual sólo apoyándose en el pueblo e infundiendo actividad a las masas populares puede resolver los dificilísimos problemas de la revolución socialista y de la construcción del socialismo.

En las obras de Lenin y de los leninistas son expuestas y ampliadas las tesis de la teoría marxista del materialismo histórico en cuanto al papel activo de la conciencia avanzada, revolucionaria, para el desarrollo de la sociedad.

[35] V. I. Lenin, *La última palabra de la táctica "iskarista"*. En *Obras completas*, ed. cit., tomo 11, págs. 366-367.

Un papel singular cumple la conciencia socialista cuando se trata de la movilización de las masas no ya para la destrucción de la sociedad vieja, sino para la creación de otra nueva. El análisis leninista de las diferencias radicales entre la revolución socialista y la revolución burguesa reveló la significación de la labor creadora consciente de millones de hombres en el nacimiento de la sociedad socialista. Una de las características más importantes del nacimiento de la formación social socialista es que no aparece espontáneamente, sino que su creación es consciente.

La preparación en el seno de la sociedad vieja de las condiciones materiales para pasar del capitalismo al socialismo es un proceso espontáneo. Estas condiciones son creadas por el desarrollo de las fuerzas productivas del capitalismo; el incremento del capitalismo monopolista de Estado agudiza todas las condiciones del capitalismo y, al mismo tiempo, significa la preparación material del socialismo. Ahora bien, el proceso mismo de la transformación revolucionaria del capitalismo en socialismo no puede transcurrir espontáneamente.

A diferencia de la sustitución de las formaciones anteriores, en el paso del socialismo al comunismo todos los aspectos de la vida social —la economía, la política, la cultura— son transformados de manera consciente. Esta particularidad del proceso de estructuración del comunismo es debida a que las relaciones socialistas de producción no se van formando en el seno del viejo régimen. Ello tiene lugar durante la destrucción revolucionaria del régimen capitalista.

La naturaleza de las relaciones económicas de la formación capitalista, basadas en la propiedad social sobre los medios de producción es tal, que exigen la agrupación de los esfuerzos laborales conscientes de todos los productores, la dirección consciente y planificada del progreso de la economía.

El factor subjetivo adquiere ahora una función como nunca había tenido en la historia: la de dirigir el desarrollo de la sociedad en consonancia con las leyes objetivas y los postulados del progreso social que de ellas se derivan, de modificar planificadamente las condiciones mismas de la vida de los hombres. De ahí el gran complejo de problemas teóricos que hubieron de resolver Lenin, sus discípulos y sus continuadores. Las relaciones entre la política y la economía en la época de la revolución socialista, las relaciones entre las leyes objetivas de desarrollo de la sociedad socialista y la actividad consciente de los hombres, el alcance de la creación y la iniciativa de las masas populares en la construcción del socialismo y del comunismo: tales son algunos de ellos, entre otros muchos. Todos estos problemas han encontrado expresión en el *Programa del P.C.U.S.*, aprobado por el XXII Congreso, y en los documentos programáticos del movimiento comunista mundial.

A la vez que acentúa sin cesar el papel creciente del factor subjetivo en la construcción del comunismo, el leninismo muestra la inconsistencia del subjetivismo, cualquiera que sea. El subjetivismo en el enfoque de las tareas de la construcción del comunismo es tan inadmisible como la tendencia a dejar marchar por sí mismas las cosas, a la espontaneidad en el movimiento hacia el comunismo. "El P.C.U.S., como Partido del comunismo científico —se dice en el *Programa*—, promueve y cumple las

tareas de la construcción del comunismo a medida que son preparadas y maduradas las premisas materiales y espirituales, teniendo presente que no hay que saltarse las fases necesarias del desarrollo, de la misma manera que no hay que detenerse en lo alcanzado, frenar el avance." [36] El P.C.U.S. considera la gradual transformación del socialismo en comunismo como una ley objetiva, y a ello ajusta su política. Sólo tal enfoque de las tareas de la construcción del comunismo es realmente científico-materialista, el único que excluye el subjetivismo de todo género y el aventurerismo de izquierda, lo mismo que el conservadurismo, con su tendencia al estancamiento.

El comunismo en nuestros días no es ya algo que pertenece a un futuro lejano, sino la tarea práctica inmediata del pueblo soviético.

El nacimiento de una formación nueva era en el pasado, a veces, cuestión de siglos. Tan prolongado plazo era necesario para que la formación nueva demostrase su superioridad económica y social sobre la formación vieja, para consolidar definitivamente su victoria. No obstante, a medida que el desarrollo histórico se aceleraba, dicho plazo se iba reduciendo: la humanidad alcanzaba cada vez más de prisa el nuevo peldaño en la escalera del progreso social. El feudalismo venció al régimen esclavista más de prisa que éste había vencido a la comunidad primitiva; el capitalismo se afirmó en la vida de la sociedad más de prisa que el feudalismo. Todavía más de prisa ha afirmado el comunismo su triunfo sobre el capitalismo. Este, hace menos de medio siglo mantenía su dominación indivisa en el mundo, y en estos momentos una tercera parte de la humanidad se ha emancipado ya de sus cadenas. En la emulación económica con el capitalismo, el sistema socialista revela más y más su superioridad, y esto vigoriza su influencia sobre la marcha entera del desarrollo social, acelera el avance de la historia de todo el mundo. Cada vez es más evidente que la vía de desarrollo de la humanidad es la transición del capitalismo al comunismo. Unos pueblos iniciaron esa vía antes, otros la emprenderán después, pero históricamente el comunismo acabará por triunfar; el siglo XX será el siglo de la victoria y consolidación del comunismo. Al mismo tiempo será también el siglo del triunfo definitivo del leninismo, de las ideas de Lenin, que proporcionó solución científica a los problemas trascendentales que se erigían ante la humanidad en nuestra época.

Lenin y los continuadores de su obra han enriquecido el materialismo histórico con nuevas tesis relativas a las leyes del desarrollo social, han mostrado la gran fuerza creadora del marxismo-leninismo como la única ciencia veraz, verdaderamente avanzada, que pertrecha a la humanidad avanzada con el conocimiento de las vías a seguir para la transformación comunista de la sociedad.

3. El leninismo y la historia de la filosofía.

A la luz del marxismo-leninismo y de su doctrina filosófica adquiere una explicación completa y profunda la historia del desarrollo intelectual

[36] *Programa del Partido Comunista de la Unión Soviética*, ed. cit., pág. 65.

y de la vida espiritual de la humanidad, comprendida la historia del pensamiento filosófico y sociológico.

Marx y Engels colocaron los cimientos de la concepción de la historia del proceso filosófico, determinaron el papel de las tradiciones filosóficas progresistas en la preparación del materialismo dialéctico, analizaron las más importantes corrientes filosóficas del pasado e hicieron una valoración de las mismas. Sobre esta base científico-metodológica, el leninismo crea un sistema íntegro y multifacético de conocimientos histórico-filosóficos, un cuadro sintético del avance del pensamiento filosófico desde la Antigüedad hasta nuestros días. Los estudios histórico-filosóficos constituyen una de las ramas mejor desarrolladas en la ciencia filosófica marxista-leninista.

La etapa leninista en el desarrollo de la historia de la filosofía se caracteriza, ante todo, por la transformación de las tradiciones filosóficas avanzadas en uno de los manantiales más valiosos que ayudan a levantar la cultura socialista y comunista.

Los problemas del patrimonio filosófico no pudieron nunca ser planteados y resueltos con tanta amplitud y profundidad como en la presente época histórica. Al incrementarse el papel del factor subjetivo en el desarrollo de la sociedad, la tarea de pertrechar a los trabajadores con la concepción científica del mundo y de formar la cultura nueva, socialista, se convierte en algo de importancia vital para el movimiento comunista mundial. La cultura socialista y su base teórica —la concepción científica del mundo del marxismo-leninismo— no son construcciones artificiales. Constituyen un producto del desarrollo lógico de aquellos valores espirituales, comprendidos los filosóficos, que la humanidad creó a lo largo de su marcha precedente, un nuevo escalón cualitativo en el avance de la cultura mundial.

Lenin escribió: "El marxismo no ha prescindido en absoluto de las mejores conquistas de la época burguesa; todo lo contrario, ha asimilado y reelaborado cuanto de valioso había en más de dos mil años de desarrollo del pensamiento y la cultura humanos." [37]

Los partidos marxistas-leninistas guardan celosamente el legado cultural, comprendidas las mejores tradiciones de la filosofía y del pensamiento social, que ponen al servicio de la obra de edificar la cultura del mundo nuevo.

El profundo interés del movimiento comunista mundial por la historia de la filosofía va unido a la significación que ésta tiene en cuanto a la elaboración del materialismo dialéctico y a un nuevo impulso del pensamiento teórico. Marx y Engels consideraban la historia de la filosofía como la ciencia "del desarrollo histórico del pensamiento humano",[38] y señalaban que "el pensamiento teórico es una propiedad innata sólo en forma de capacidad. Esta capacidad debe ser desarrollada, perfeccionada, y para ello hasta la fecha no existe otro recurso que el estudio de toda la filosofía precedente".[39]

[37] V. I. Lenin, *Sobre la cultura proletaria.* En *Obras completas,* ed. cit., tomo 41, pág. 337.

[38] F. Engels, *Primer prefacio al "Anti-Düring". Sobre la dialéctica.* En C. Marx y F. Engels, *Obras,* 2ª ed. rusa, tomo 20, págs. 366-367.

[39] Ibídem, pág. 366.

En los trabajos de Lenin encontramos una fundamentación completa del papel de la historia de la filosofía como ciencia y se determina el programa de su ulterior avance.

Después de señalar que la dialéctica es la generalización de la historia del pensamiento, Lenin escribía en sus notas sobre *La ciencia de la lógica de Hegel:* "Extraordinariamente noble parece la tarea de seguir esto más concretamente, más al detalle, en la *historia de las distintas ciencias.* En la lógica, la historia del pensamiento *debe,* en líneas generales, coincidir con las leyes del pensar." [40] En otro lugar indicaba: "La historia del pensar desde el punto de vista del desarrollo de la aplicación de los conceptos y categorías fundamentales de la lógica: *voilà ce qu'il faut!*" [41]

La grandiosa tarea, planteada por Lenin, de investigar la historia de la filosofía y la historia del conocimiento en su conjunto, con lo que se tendría un cuadro científico del desarrollo de los conceptos filosóficos y de las categorías lógicas, no ha sido aún emprendida. Los trabajos marxistas-leninistas sobre historia de la filosofía creados en la etapa presente son los primeros pasos para la consecución de la meta señalada por Lenin.

Un tema muy importante de la ciencia histórico-filosófica marxista es el estudio del legado filosófico de la humanidad.

Punto de partida del análisis científico y criterio valorativo de las doctrinas filosóficas del pasado y del presente desde las posiciones del marxismo-leninismo es el esclarecimiento de su papel en la vida de la sociedad, en la marcha de las relaciones sociales y la cultura, su aportación al avance del pensamiento filosófico, a la lucha por el progreso social y el progreso de la ciencia. Son progresistas en la historia de la filosofía, ante todo, los sistemas filosóficos materialistas y dialécticos, las corrientes humanistas, ilustradas y democráticas del pensamiento filosófico, las ideas materialistas en los trabajos de los científicos avanzados, etcétera.

Con su aplicación de la dialéctica materialista al análisis de la historia de la filosofía, el leninismo descubre tanto las condiciones sociales del avance del pensamiento filosófico de la humanidad como el proceso histórico de penetración del pensamiento filosófico en la esencia del mundo, la dinámica del conocimiento que va del fenómeno a la esencia y de la esencia de "primer grado" a una esencia más profunda, a la ley, etc. La historia de la filosofía muestra la manera como a lo largo del proceso histórico se han ampliado y enriquecido los conocimientos filosóficos referentes a las relaciones entre el ser y el pensamiento, a las leyes generales de uno y otro; cómo se ha ahondado y perfeccionado el conocimiento filosófico del mundo, cómo fueron superados los errores y equivocaciones de distintas corrientes del pensamiento filosófico.

El análisis marxista-leninista de la historia de la filosofía desde los tiempos más antiguos hasta nuestros días enriquece el materialismo dialéctico e histórico con el conocimiento profundo del proceso de formación y cambio de las ideas y los conceptos filosóficos, de las leyes del desarrollo histórico del conocimiento filosófico, contribuyendo así al perfeccionamiento del pensamiento científico contemporáneo.

[40] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos.* En *Obras completas,* ed. cit., tomo 29, pág. 298.

[41] Ibídem, pág. 159.

La historia de la filosofía nos muestra que junto a la profundización del conocimiento filosófico, de la filosofía se desprenden ciencias que investigan las leyes generales de unas u otras formas de movimiento y conocimiento del mundo; algunas de estas ciencias tienen su materia específica de conocimiento (lógica, psicología, estética, ética, etc.), pero las restantes conservan su carácter filosófico. Al mismo tiempo, en el proceso de la historia se amplía el volumen y se enriquece el contenido del conocimiento filosófico. Por ejemplo, en nuestra época la investigación filosófica incluye las leyes generales de la formación de la sociedad comunista en todas las esferas de la vida (económica, social, política, espiritual) y otras leyes nuevas de desarrollo de la sociedad.

La filosofía marxista-leninista abarca un nuevo círculo de problemas al someter a investigación las relaciones recíprocas e interacciones de las distintas ciencias de la naturaleaz y de la sociología, al analizar la lógica del conocimiento científico y la metodología de los estudios científico-naturales y sociales.

Así, pues, el proceso de "desprendimiento", de diferenciación de las ciencias filosóficas especiales, se entrelaza, se encuentra en un estado de interpenetración dialéctica con el proceso de integración del conocimiento filosófico, en el curso del cual se amplía su contenido y son incluidos en la investigación filosófica nuevos procesos y las leyes generales de desarrollo de los mismos.

El avance del pensamiento filosófico es un proceso extraordinariamente complicado y contradictorio, su curso no se opera en línea recta, sino en zigzag y a través de contradicciones. Leyes principales del desarrollo contradictorio del pensamiento filosófico en las formaciones antagónicas clasistas son la pugna del materialismo y el idealismo —que es lo decisivo en el desenvolvimiento ideológico de la filosofía—, la lucha de la dialéctica y la metafísica.

La historia marxista-leninista de la filosofía, como ciencia, rechaza el sociologismo vulgar, que no admite la esencia cognoscitiva del proceso histórico-filosófico, y demuestra que en el proceso de la lucha del materialismo y el idealismo, de la dialéctica y la metafísica, dentro de la sociedad dividida en clases tiene lugar el conocimiento de la verdad objetiva, el avance del pensamiento filosófico, la solución de los problemas que se plantean a la filosofía. El olvido del valor cognoscitivo de la filosofía dio siempre pie para las desviaciones hacia el sociologismo vulgar y el empirismo. La historia marxista-leninista de la filosofía somete también a crítica el objetivismo burgués, que no acepta la base social, clasista, de las doctrinas filosóficas, y encubre el enfrentamiento de las líneas progresista y reaccionaria en filosofía, de las concepciones avanzadas y reaccionarias del mundo.

El leninismo no aprueba la interpretación dogmática del desarrollo de la filosofía, según la cual la pugna del materialismo y el idealismo, que es reflejo de las contradicciones sociales de las sociedades antagónicas, es presentada como una contradicción inherente siempre al conocimiento filosófico, como algo que se desprende sin cesar de la naturaleza del pensamiento humano. La marcha real de la historia de la filosofía desmiente las afirmaciones de que siempre se produjeron los "flujos" y "reflujos"

del pensamiento filosófico, cuando el predominio del materialismo da paso al predominio del idealismo, y viceversa. Es unilateral y erróneo el punto de vista según el cual en el desarrollo de las épocas históricas, de conformidad con las leyes de la dialéctica, los sistemas filosóficos en lucha se convierten obligatoriamente en su contrario: que el idealismo se convierte en materialismo y el materialismo en idealismo.

La historia marxista-leninista de la filosofía, que siempre se mostró contraria a las concepciones idealistas acerca de la "filiación" de las ideas, tiene presente que en algunos sistemas, idealistas por su esencia, puede haber unos u otros elementos de materialismo, al igual que en los sistemas materialistas puede haber elementos de inconsecuencia, de desviación hacia el idealismo. Al mismo tiempo, se subraya la profunda diferencia cualitativa que hay entre las doctrinas filosóficas materialistas e idealistas, la pugna que mantienen entre sí y que se prolongará hasta el triunfo completo del comunismo en escala internacional, cuando el idealismo filosófico haya desaparecido de la escena.

En los trabajos de Lenin, de sus discípulos y de sus continuadores han sido elaborados y aplicados los principios metodológicos de investigación en la historia de la filosofía. En forma compendiada quedaron expuestos por Lenin en la conclusión de *Materialismo y empiriocriticismo*. Lenin puntualiza allí los puntos de mira fundamentales desde los cuales los marxistas deben enfocar el análisis y la característica de cada escuela filosófica: primero, revelar en toda la línea de los problemas gnoseológicos la posición de cada corriente concreta frente a la lucha de los dos campos en la filosofía, del materialismo y el idealismo; segundo, señalar el lugar que a esta corriente corresponde en el conjunto de sistemas filosóficos; tercero, determinar la posición de esa escuela filosófica frente a las ciencias contemporáneas de la naturaleza; cuarto, atenerse desde el principio al fin al espíritu de partido en filosofía, y poner de manifiesto, tras la lucha partidista en filosofía, las tendencias y la ideología de las clases hostiles de la sociedad.

Ejemplos clásicos de investigación científica histórico-filosófica podemos encontrarlos en *Carlos Marx*, *Cuadernos filosóficos*, *Sobre la significación del materialismo militante* y otras obras de Lenin, que enriquecieron la ciencia marxista de la filosofía de la historia y la elevaron a un nivel superior.

Los historiadores marxistas de la filosofía aplican y dan expresión concreta a los principios teóricos y metodológicos leninistas: el principio del espíritu de partido en la filosofía; el principio del internacionalismo, que considera el desarrollo de la filosofía y de todo el pensamiento social con la unidad de los aspectos internacional y nacional de la vida espiritual; el principio del historicismo, que pone de relieve los elementos nuevos que una doctrina filosófica aporta en comparación con las doctrinas anteriores; se investiga la independencia relativa de la filosofía y la continuidad de su desarrollo, se siguen los nexos de la filosofía con la ideología política, la ciencia, el arte, la moral y demás formas de la conciencia social, su papel en el desenvolvimiento de la sociedad y en el progreso de la ciencia, etcétera.

Uno de los problemas más importantes resueltos en nuestra época por

el leninismo es el del estudio de la historia del materialismo, despreciado y desconocido por el pensamiento histórico-filosófico idealista burgués. No hay un solo materialista del pasado cuya doctrina no haya sido deformada en la historiografía burguesa. A esta falsificación de la historia de la filosofía Lenin enfrentaba la línea del materialismo militante, que descansa en todos los avances de las ideas filosóficas en el curso histórico, incluidos los elementos racionales de valor contenidos en la filosofía idealista del pasado. Lenin y los leninistas han puesto de relieve y valorado científicamente las tradiciones de la filosofía materialista, que se extienden desde la Antigüedad hasta nuestros días (comprendida la sólida tradición materialista de Rusia), y también los vínculos de estas tradiciones con el progreso de las ciencias de la naturaleza.

El análisis leninista de los vínculos de la filosofía con la revolución en las ciencias naturales operada a comienzos del siglo XX confirmó la conclusión de Engels, importante para la historia de la filosofía, de que cada descubrimiento que hace época en la historia de la ciencia origina el cambio de forma del materialismo.

Otro problema trascendental de la historia de la filosofía, planteado ante Lenin y los leninistas, fue el de la elaboración de la historia de la dialéctica. El estudio sistemático de ésta desde el punto de vista materialista era para Lenin una tarea perentoria de los marxistas. En la concepción materialista de la dialéctica de Hegel y su ulterior elaboración veía una de las condiciones para el progreso de la ciencia, para el éxito en la lucha contra las corrientes idealistas engendradas por la brusca demolición de conceptos en las modernas ciencias de la naturaleza. Lenin y sus discípulos investigan las tradiciones dialécticas en la historia de la filosofía, estudian el desarrollo de la dialéctica en las doctrinas de Aristóteles, Leibniz, Kant, Hegel, Herzen, Chernishevski y otros pensadores del pasado.

Actualmente, la ciencia histórico-filosófica marxista-leninista dispone de trabajos que esclarecen la historia del pensamiento materialista y dialéctico en la filosofía de la Antigüedad, el Medievo y las edades Moderna y Contemporánea. Una estimable aportación son los estudios sobre la filosofía de Grecia y Roma, el Renacimiento, el materialismo inglés y francés de los siglos XVII y XVIII, y la filosofía clásica alemana.

La etapa leninista en la historia de la filosofía se caracteriza por la ampliación del círculo de las investigaciones, en el cual entran doctrinas filosóficas y sociológicas que no habían sido objeto de análisis detallado en las obras de Marx y Engels. Se ha convertido en objeto de estudio científico la historia del pensamiento filosófico de los pueblos de Oriente, de los pueblos de Rusia y de otros países del este europeo y de los pueblos de ambas Américas, la historia de la filosofía burguesa de fines del siglo XIX y comienzos del XX, la historia del pensamiento filosófico y sociológico en los movimientos de liberación nacional, etcétera.

Lenin y los leninistas han proseguido el análisis, iniciado por Marx y Engels, de las formas y los tipos de materialismo y de dialéctica. En las nuevas investigaciones marxistas sobre historia de la filosofía se demuestra que además de los dos tipos fundamentales de materialismo premarxista, existía un tercero —el materialismo de la democracia revolucionaria del siglo XIX en Rusia y en otros países que habían pasado del feudalismo

al capitalismo—, así como otras formas de transición del materialismo.

En la etapa leninista, en la ciencia histórico-filosófica pasa a convertirse plenamente en objeto de investigación científica el proceso de formación y desarrollo del materialismo dialéctico e histórico, que en el siglo XIX habían empezado a estudiar Engels, Mehring y Plejánov.

Las obras de Lenin y los leninistas revelan las etapas fundamentales, los rasgos característicos y las leyes principales del desarrollo histórico de la filosofía. La historia de la filosofía marxista-leninista posee una ley como es el constante desarrollo creador: el materialismo dialéctico e histórico no considera que su sistema, sus conclusiones y tesis hayan alcanzado una última perfección y no se hallen sometidos a cambio alguno. La filosofía marxista se desarrolla a base de la experiencia de la práctica social.

El marxismo-leninismo creador, a diferencia del dogmatismo, afirma que las verdades generales del marxismo —comprendidas las tesis y conclusiones del materialismo dialéctico e histórico— no pueden ser aplicadas a cualquier situación histórica si no son desarrolladas y concretadas, si no se las enriquece con nuevos datos, si las tesis caducas no son reemplazadas por otras nuevas, que correspondan a la nueva situación histórica.

Ley de la historia de la filosofía marxista-leninista es su enriquecimiento constante con los logros de las ciencias de la naturaleza y de la sociedad. El vertiginoso progreso de las primeras, el avance y perfeccionamiento del conocimiento científico, conseguido en el proceso de interacción de las distintas ciencias, exigen el estudio de las leyes generales de desarrollo de la naturaleza, la elaboración de la metodología y la lógica del conocimiento científico, de los problemas filosóficos de las ciencias naturales y sociales.

Es ley histórica de desarrollo del materialismo dialéctico —al igual que de toda la doctrina marxista en su conjunto— que el pensamiento marxista-leninista, enriquecido y concretado por la experiencia de los partidos comunistas de los distintos países, no avanza aisladamente, dentro del marco de un país o grupo de países, sino que se desenvuelve en escala mundial, utilizando la experiencia del movimiento obrero y revolucionario internacional, la experiencia de la ciencia y la cultura de todo el mundo. El pensamiento marxista no se circunscribe a aplicar las verdades generales del marxismo a las condiciones nacionales de uno u otro país y no se combina mecánicamente con el anterior pensamiento filosófico de ese país, con el patrimonio nacional.

Lenin mostró un ejemplo inspirador de desarrollo creador de la doctrina de Marx y Engels, de su filosofía; su elaboración del marxismo no era sólo para Rusia y no se apoyaba exclusivamente en materiales tomados de Rusia, sino que servía para todo el movimiento internacional y tomaba toda su experiencia.

El marxismo es una doctrina internacional, universal. Existe una filosofía marxista-leninista internacional y única, que es desarrollada en los distintos países; parte inseparable suya es la ciencia filosófica soviética, de la misma manera que lo es la ciencia filosófica marxista de Bulgaria, de la República Democrática Alemana, de Italia, de Francia y de otros

países. Con la aparición y el desarrollo del marxismo adquiere ancho campo la tendencia natural a la transformación de los valores creados por los distintos pueblos en la filosofía, la ciencia, la cultura, de toda la vida espiritual, en patrimonio de otros pueblos, de la humanidad entera. En lucha contra el nacionalismo reaccionario y el cosmopolitismo de la burguesía imperialista, se afirma la unidad de los aspectos comunes y nacionales del pensamiento social y de la cultura.

En contraposición a la historia burguesa de la filosofía, que no acepta o que deforma las tradiciones nacionales progresistas —comprendida la filosofía—, los marxistas investigan actualmente, continúan y desarrollan las mejores tradiciones del pensamiento filosófico de sus propios pueblos y de la humanidad entera. Los estudios marxistas-leninistas del patrimonio progresista en el campo de la filosofía y la sociología son prueba de que el marxismo marcha por el cauce de las mejores tradiciones de la cultura nacional y universal, de que el comunismo es el auténtico heredero de la riqueza cultural de los pueblos y de la humanidad en su conjunto, que él acrecienta en condiciones nuevas.

La filosofía y la sociología marxistas, en su desarrollo histórico, se apoyan en los precedentes avances del pensamiento social, y en particular en las doctrinas sociológicas avanzadas, en los ideales sociales progresistas, aunque utópicos, etc. La ciencia histórico-filosófica marxista-leninista estudia el desarrollo en el pasado de las ideas socialistas y comunistas, que tanto contribuyeron a la preparación del comunismo científico. Tales son las doctrinas utópicas de Tomás Moro, Campanella, Winstanley, Mably, Morelli, Babeuf, Saint-Simon, Fourier, Owen y otros eminentes pensadores que denunciaron la desigualdad social y condenaron la propiedad privada, la explotación y la opresión del hombre por el hombre. Lenin y los leninistas han hecho un análisis científico de las teorías de Belinski y Herzen, de Chernishevski, Dobroliúbov y otros demócratas revolucionarios, que vinculaban al socialismo los mejores ideales de la humanidad trabajadora.

Es ley de desarrollo del pensamiento filosófico marxista la unidad —creciente en nuestra época— de la teoría y la práctica, la combinación del estudio científico-filosófico con la aplicación de las ideas filosóficas. A diferencia de muchas doctrinas filosóficas y sociológicas del pasado, labor de pensadores aislados o de un estrecho círculo de investigadores o revolucionarios, el actual pensamiento filosófico marxista es fruto de la creación colectiva de los partidos comunistas, del movimiento comunista mundial. En la filosofía científica de nuestra época —el materialismo dialéctico e histórico— la función cognoscitiva ("refleja") del conocimiento filosófico va unida inseparablemente a sus funciones de transformación creadora y moral-educativa, que se desprenden de la ideología del comunismo. En la filosofía marxista, el conocimiento de las leyes generales del ser y el pensamiento ostenta un carácter activo, tiende a un fin: busca la transformación comunista del mundo y del propio individuo. El materialismo dialéctico e histórico —la ciencia de las leyes más generales de desarrollo de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento, método universal de conocimiento científico del mundo— es la base filosófico-científica de la transformación del mundo y del hombre.

En su lucha contra las deformaciones burguesas y revisionistas de la

historia de la filosofía marxista, el leninismo ha mostrado la inconsistencia del punto de vista metafísico vulgar, según el cual la filosofía de Marx y Engels es una "síntesis" de Hegel y Feuerbach. Lenin y los leninistas revelan la diferencia radical y de principio entre el marxismo y la filosofía que le antecede, su superioridad sobre ella, y prueban la inconsistencia de cuantos intentos realizan los ideólogos burgueses, los reformistas y los revisionistas por presentar el marxismo como un sistema "filosóficamente no fundado", "no acabado", y por "completarlo" con el kantismo, con las teorías de Mach, con el "socialismo ético" y otras lucubraciones idealistas.

Los marxistas-leninistas denuncian las invenciones de los falsificadores burgueses (I. Bochenski, G. Wetter, H. Marcuse, I. Fetscher, los renegados del movimiento comunista Sidney Hook y H. Lefebvre, etc.), que intentan desmembrar la doctrina filosófica integral del marxismo enfrentando el "joven Marx" al "Marx maduro", Engels a Marx, Lenin a Marx y a Engels, y los marxistas de nuestro tiempo a Lenin.

Las investigaciones histórico-filosóficas marxistas de la etapa leninista en el desarrollo del materialismo dialéctico e histórico, el marxismo todo, refutan las tergiversaciones burguesas, el revisionismo reformista y las deformaciones dogmáticas del marxismo-leninismo, ponen de relieve los nexos irrompibles de la filosofía marxista con la práctica del movimiento comunista mundial, con su lucha ideológica.

* * *

En los siete tomos de nuestra HISTORIA DE LA FILOSOFÍA se ha dado una exposición, desde el punto de vista del marxismo-leninismo, de las etapas fundamentales del pensamiento filosófico de la humanidad desde los tiempos más antiguos hasta nuestros días.

La historia marxista-leninista de la filosofía como ciencia se desarrolla en pugna con las concepciones histórico-filosóficas idealistas, que reflejan la ideología de la burguesía de nuestro tiempo.[42]

En las condiciones presentes de crisis general del capitalismo en que se encuentran los países imperialistas, se han acentuado todavía más las tendencias reaccionarias dentro de la historia de la filosofía. Diversos historiadores burgueses de la filosofía, en particular los neopositivistas, critican la fe en el avance de la sociedad como un "optimismo progresista vulgar" tratando así de quebrantar la fe en la fuerza y poderío de la razón, en su capacidad para conocer la verdad objetiva, y niegan el hecho irrefutable de que en la historia de la filosofía se ha producido un proceso de avance hacia el conocimiento de la verdad objetiva. Algunos historiadores idealistas de la filosofía (I. Fischl, R. Perry, R. Harris, etc.) tratan de oponer a la concepción científica actual del mundo —que ha hecho suyo todo cuanto de avanzado había en el pensamiento filosófico de la humanidad— las doctrinas filosóficas y sociológicas reaccionarias de otros siglos, que ellos presentan como "incorruptas" e "inmutables" y lo

[42] La crítica de las concepciones histórico-filosóficas idealistas actuales queda hecha en el capítulo II del presente tomo. Allí también se hace el análisis de algunas obras de los historiadores de la filosofía idealistas de que aquí se hace mención.

único que necesitan es una modernización de conformidad con nuestra época.

Ni siquiera los filósofos e historiadores del pensamiento social partidarios del idealismo que procuran mantener el principio del historicismo en filosofía (B. Russell, A. Lovejoy y otros), son capaces de contemplar con un espíritu histórico la evolución del pensamiento filosófico, por cuanto cierran los ojos a lo que es su última causa: los cambios que se producen en la vida material de la sociedad y la lucha de clases.

La historia de la filosofía es deformada monstruosamente por el neotomismo, el cual trata de convertir el pensamiento filosófico de la humanidad en un apéndice de la religión y asigna a la historia del mismo la misión de fundamentar la concepción teológica del mundo.

La ciencia filosófica marxista-leninista somete a crítica las concepciones histórico-filosóficas burguesas que niegan o rebajan la independencia de la historia de la filosofía. Así son, entre otros, J. Hirchberger, H. Glockner y V. Zenkovsky, para quienes esta última es un apéndice de la historia de la religión, ya que para ellos la filosofía se ocupa de la "razón absoluta", de la "esencia de Dios como ser eterno y eternamente necesario", etcétera.

La historia marxista-leninista de la filosofía, en su lucha contra las concepciones histórico-filosóficas idealistas, demuestra que la evolución de las doctrinas filosóficas sólo se puede comprender siguiendo la concepción materialista de la historia, que revela las bases objetivas y materiales de todas las ideas sociales, incluidas las filosóficas. Demuestra la inconsistencia de las concepciones de los historiadores burgueses de filosofía, entre ellos los existencialistas, que tratan de extraer los tipos de visión del mundo directamente de la esfera misma de la conciencia de los hombres, y, en particular, de la titulada "estructura psicológica del individuo.

A la vez que pone de manifiesto las leyes objetivas de desarrollo del pensamiento filosófico, la ciencia histórico-filosófica marxista-leninista combate las concepciones irracionalistas subjetivas (por ejemplo, las teorías existencialistas de K. Jaspers, K. Schilling y otros), según las cuales la historia universal de la filosofía es el reino de la arbitrariedad de los pensadores, resultado de sus "invasiones subjetivas" en los "problemas eternos" que preocupan a la humanidad; y cada filósofo se muestra como creador de su "mundo individual" subjetivo. De esta premisa subjetivista se desprende la falsa conclusión de que en la historia de la filosofía resulta imposible descubrir un desarrollo progresivo y sujeto a leyes del pensamiento teórico, por lo que no puede ser materia de investigación científica objetiva.

La ciencia histórico-filosófica del marxismo se muestra asimismo contra las concepciones neopositivistas de L. Wittgenstein, Ph. Franck, H. Reichenbach y otros, que niegan a la filosofía su carácter de conocimiento científico, afirmando que todo su sentido se ha reducido y se reduce a la mera interpretación, a "esclarecer" las proposiciones de la ciencia, del "lenguaje" de ésta, por lo que la historia de la filosofía ha carecido de problemas propios; ha sido una "historia de errores" de los hombres, que hacían preguntas sin tener la posibilidad de darles respuesta.

Las actuales investigaciones marxistas sobre historia de la filosofía,

cuyos resultados más importantes han sido recogidos en nuestra obra, refutan estas concepciones erróneas y otras del mismo género. El leninismo defiende el patrimonio filosófico de la humanidad lo mismo frente a las concepciones seudocientíficas —que en nombre de la ciencia moderna tratan de negar las conquistas del genio humano encarnadas en las doctrinas filosóficas progresivas— que frente a los sistemas retrógrados del idealismo religioso, que convierten la filosofía en sierva de la teología, y excluyen de ella el materialismo y el ateísmo, el racionalismo y el libre pensamiento.

La ciencia marxista-leninista demuestra también la inconsistencia de las concepciones nacionalistas reaccionarias y cosmopolitas en la historia de la filosofía y de la cultura, para las cuales el desarrollo del pensamiento filosófico es privilegio de ciertos pueblos "elegidos"; el resto de los pueblos, afirman, es incapaz de la creación filosófica propia.

Las investigaciones histórico-filosóficas actuales desmienten las concepciones colonialistas del "europocentrismo" en filosofía, que niega toda independencia a la filosofía y al pensamiento social de los pueblos de Asia, Africa y América Latina. Dentro de la presente etapa de la crisis general del capitalismo, en la que el sistema colonial se viene abajo y las viejas "teorías" colonizadoras fracasan, aparecen teorías "nuevas" que predican "la síntesis de las civilizaciones orientales y occidentales"; en cuanto a la historia de la filosofía oriental se refiere, se trata de presentar las ideas ético-religiosas de la Antigüedad y del Medievo como lo más valioso del patrimonio filosófico de Oriente; se afirma que estos "valores" han sido aceptados por las doctrinas idealistas modernas (intuicionismo, personalismo, existencialismo, etc.) y que expresan de la manera más profunda y exacta el mundo espiritual del hombre de nuestros días.

A la vez que refuta las concepciones anticientíficas y reaccionarias de la "síntesis de la filosofía occidental y oriental", que se niega a ver la tradición materialista tanto de Oriente como de Occidente, el marxismo-leninismo demuestra que los intentos de unir artificialmente concepciones relativas a épocas históricas distintas y que han sido rechazadas por la marcha del progreso social y por el progreso de la ciencia, no pueden proporcionar ninguna filosofía "sintética", y tanto menos científica, valedera ni para Oriente ni para Occidente.

En los trabajos de los filósofos marxistas se demuestra también la inconsistencia de las concepciones idealistas reaccionarias (R. Flewelling, Ch. Moore, S. Lamprecht, etc.) cuando afirman que un rasgo inseparable del "pensamiento oriental" ha sido siempre el "inmovilismo secular", el "espíritu contemplativo", la "pasividad", etc., con lo que tratan de frenar la propagación de la concepción científico-materialista del mundo, la ideología del comunismo entre los trabajadores de Oriente.

Al propio tiempo, el marxismo-leninismo no tiene nada que ver con las concepciones nacionalistas del "asiocentrismo", para las cuales sólo en Oriente nacieron y se desarrollaron el auténtico pensamiento filosófico y la verdadera cultura espiritual, mientras que Occidente "se hundía" en "el seno de la civilización material". Se equivocan los historiadores de la filosofía que tratan de exaltar artificialmente los sistemas idealistas y religioso-filosóficos del Oriente antiguo (budismo, confucianismo, etc.)

y presentarlos como manantial fecundo y hasta principal del desarrollo del pensamiento filosófico de la humanidad, hasta el materialismo dialéctico incluido. El marxismo es incompatible con las concepciones racionalistas que enfrentan las corrientes idealistas y religiosas en el pensamiento filosófico de Asia, Africa y América Latina al movimiento revolucionario del proletariado internacional, al pensamiento filosófico del materialismo científico.

La historia marxista-leninista de la filosofía se atiene consecuentemente al principio del internacionalismo, según el cual el pensamiento filosófico universal se ha desarrollado no en un ambiente de focos de "civilizaciones locales" aislados entre sí, sino en un proceso histórico de nexos recíprocos de la cultura de los pueblos de Occidente y de Oriente y de su enriquecimiento mutuo. En la historia de la cultura, incluida la historia de la filosofía, actúan tendencias contrapuestas: la tendencia al acercamiento de los pueblos, a las relaciones espirituales, al intercambio de valores culturales, y la tendencia a la disensión nacional, al aislamiento nacional, al exclusivismo, al chovinismo y al racismo.

Tendencia legítima del progreso del pensamiento filosófico, de todo el pensamiento científico y social en nuestra época, es una mayor internacionalización de los valores científicos, filosóficos, etc. creados por los distintos pueblos. Esta tendencia adquiere su expresión más neta en el proceso de construcción del socialismo y el comunismo, de desarrollo y robustecimiento del sistema mundial del socialismo, y culmina con el triunfo del comunismo en escala mundial.

El leninismo, en su defensa y continuación de las mejores tradicione humanistas de la filosofía y del pensamiento social de la humanidad, s muestra irreductible con las teorías de la filosofía y la sociología reaccionarias de la burguesía imperialista (fascismo, racismo, nietzscheísmo, maltusianismo, etc.), que rechazan estas tradiciones y son hostiles al comunismo, el auténtico humanismo de nuestra época.

La filosofía marxista-leninista revela la esencia antidemocrática y antipopular de la ideología reaccionaria del imperialismo, que encubre su espíritu antihumanista y su política con la falsa bandera del "humanismo" de la "libertad individual", especulando con las ideas filosóficas y sociológicas de los grandes pensadores humanistas del pasado; al mismo tiempo, el marxismo-leninismo considera errónea la concepción según la cual los ideales del humanismo son un sinónimo del liberalismo burgués y resultan incompatibles con la doctrina revolucionaria del comunismo. Las investigaciones científicas de historia de la filosofía y de la sociología demuestran que gracias al marxismo-leninismo los ideales del humanismo, expuestos por la filosofía y el pensamiento social a lo largo de su evolución, adquieren una base científica firme y son llevados a la práctica en el proceso de creación del socialismo y del comunismo.

Algunos partidarios actuales del humanismo, que en filosofía mantienen concepciones idealistas (B. Russell, S. Radhakrishnan y otros), defienden las tradiciones de la filosofía, la ciencia y la cultura, y combaten el fascismo y la reacción, el militarismo y el colonialismo. Por ello, aunque la filosofía marxista-leninista critica sus concepciones filosóficas y otras concepciones afines, su metodología histórico-filosófica, señala el papel

positivo que cumplen en la lucha contra la reacción imperialista, por la democracia, en defensa del patrimonio espiritual de los pueblos y la continuación de sus mejores tradiciones en las condiciones presentes.

La filosofía marxista-leninista parte del hecho de que justamente el comunismo es la filosofía genuinamente humana, la filosofía del hombre que derrocó la esclavitud capitalista y colonial, que crea un mundo libre de explotación, de opresión y miseria. En los documentos de los partidos comunistas, en los trabajos de sus dirigentes y en las obras de los filósofos marxistas se expone la fundamentación teórica del humanismo socialista y se esclarece la continuidad que guarda con las ideas humanistas de la filosofía y el pensamiento sociológico de épocas anteriores.

Así, pues, en los problemas más importantes y actuales del desarrollo filosófico, la historia marxista-leninista de la filosofía es diametralmente opuesta a las concepciones histórico-filosóficas reaccionarias de los ideólogos de la burguesía imperialista, defiende las mejores tradiciones de la humanidad y ejerce favorable influencia sobre la vida espiritual de ésta. Los estudios marxistas del pensamiento filosófico, resumidos en nuestra HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, indican que la historia del pensamiento filosófico de la humanidad es un proceso histórico-universal que se desenvuelve con arreglo a leyes. Lo principal en él es el avance y el enriquecimiento del conocimiento filosófico, el desarrollo de los conceptos, representaciones e ideas acerca de las leyes generales del ser y del conocimiento, acerca de las relaciones entre el pensamiento y el ser. La historia de la filosofía descansa en el proceso de desarrollo de las relaciones sociales, proceso condicionado, en última instancia, por el desarrollo de la producción material.

En el contenido del pensamiento filosófico han encontrado reflejo los grandes acontecimientos de la historia universal: la lucha de clases, las revoluciones sociales y los pasos de unas formaciones económico-sociales a otras, las guerras de liberación, las conquistas que hicieron época en la ciencia. En las doctrinas filosóficas y sociológicas progresivas, de las cuales el marxismo-leninismo es heredero, encarnó la valiosísima experiencia vital y laboral, política y teórica de los pueblos, sus ideales sociales avanzados, sus hazañas creadoras en la ciencia, el arte y la cultura. No se puede, pues, comprender la historia de la humanidad, su pasado, su presente y su futuro, sin el estudio de la historia de la filosofía y el fruto legítimo y lógico de su desarrollo secular, el materialismo dialéctico e histórico.

En la historia de la filosofía se puede seguir la acción de las leyes universales del desarrollo dialéctico. En el desenvolvimiento de las orientaciones contrarias del pensamiento filosófico —el materialismo y el idealismo—, de los métodos del conocimiento filosófico —la dialéctica y la metafísica— y en la lucha de los mismos se revela la acción de la ley universal de la unidad y lucha de contrarios. La aparición de formas nuevas del materialismo y la dialéctica, y en particular la revolución que en la filosofía significó la aparición del marxismo, y antes aún los grandes virajes que la historia de la filosofía conoce —por ejemplo, el materialismo antiguo, el progreso de la filosofía en el Renacimiento, el desarrollo del materialismo metafísico en la Edad Moderna, la formación y desarrollo de la dialéctica en la filosofía clásica alemana, la aparición y desarrollo de

la filosofía de la democracia revolucionaria rusa, etc.—, son pruebas de que en la historia de la filosofía actúan las leyes dialécticas. La continuidad en la historia del pensamiento filosófico y, al mismo tiempo, la crítica decidida de las doctrinas, las ideas y los conceptos filosóficos caducos, el avance en espiral del conocimiento, muestran que el desarrollo dialéctico es ley en la historia de las ideas filosóficas.

Las leyes universales de la dialéctica encuentran expresión, en la historia de la filosofía, en las leyes particulares y específicas de su desarrollo. La historia de la filosofía, lo mismo que la historia de otros sistemas ideológicos, posee leyes especiales como son la subordinación de la conciencia social —comprendida la filosofía— al ser social, la interdependencia de los distintos aspectos y formas de la conciencia social (por ejemplo, de la filosofía y la ciencia), la autonomía relativa, etcétera.

Al mismo tiempo, la filosofía, como forma especial de la conciencia social, como forma peculiar de conocimiento de la realidad y del pensamiento humano, posee sus leyes específicas: tales son, por ejemplo, la ley de la lucha del materialismo y el idealismo, de la dialéctica y la metafísica.

Los estudios marxistas sobre la evolución de la filosofía indican que toda su historia, a lo largo de más de dos mil años, está presidida por la lucha de las dos tendencias principales: el materialismo y el idealismo, los cuales ofrecen soluciones dispares y opuestas al problema fundamental de la filosofía, a las cuestiones capitales. Las contradicciones ideológico-filosóficas en los distintos períodos de la historia han adquirido formas muy variadas en las diferentes corrientes del pensamiento filosófico, encubriéndose a menudo con una supuesta neutralidad y con una terminología escolástica. La lucha de la concepción materialista e idealista del mundo ha sido y es ley de desarrollo de la filosofía dentro de la sociedad dividida en clases. Ahora bien, esta ley no será eterna: después del triunfo completo del comunismo en escala internacional, cuando en el mundo entero se haya acabado definitivamente con la explotación del hombre por el hombre, cuando no existan condiciones para la existencia del idealismo como concepción del mundo, la concepción científico-materialista triunfará definitivamente y la lucha del materialismo y el idealismo, como reflejo de la pasada historia de la humanidad, se convertirá en mero objeto de estudio.

Otra ley de la historia de la filosofía común a todas las sociedades clasistas es el desarrollo de métodos opuestos de pensamiento: la dialéctica y la metafísica, y la lucha de una y otra. Esta importante ley del desarrollo del pensamiento filosófico guarda estrechos vínculos con la pugna del materialismo y el idealismo. En la historia pasada de la filosofía no había una correspondencia forzosa entre la teoría filosófica y el método de pensamiento: así, el método metafísico, en determinada fase de su historia, dejó de corresponder al contenido y a los intereses del avance de la filosofía materialista. Los sistemas filosóficos idealistas, en el marco de los cuales durante cierto tiempo se desenvolvió preferentemente el método dialéctico, entraron en contradicción con la esencia y con las exigencias de la dialéctica, lo que dio origen al enfrentamiento de la teoría idealista y el método dialéctico; se hacía necesaria la liberación de la dialéctica de las trabas del idealismo, su unión estrecha con el materialismo filo-

sófico. Por primera vez en la historia, la combinación consecuente del método y la teoría en unidad inseparable fue alcanzada dentro del sistema del materialismo dialéctico, aunque en el desarrollo de este último las contradicicones se hallan excluidas.

El análisis de la historia de la filosofía nos prueba que en muchas doctrinas filosóficas del pasado y de nuestros días existen, y en uno u otro grado son resueltas, contradicciones entre el contenido objetivo y la forma objetiva en que éste se manifiesta, la cual depende de las condiciones históricas, de la lucha de clases, del bagaje intelectual heredado, de la concepción del mundo y de las características individuales de los filósofos. En el curso de la historia de la filosofía, mediante la solución de estas contradicciones, liberando el pensamiento filosófico de equivocaciones, de enfoques unilaterales y deformaciones, tiene lugar el crecimiento del edificio filosófico por la acumulación de las verdades relativas descubiertas por los distintos sistemas filosóficos, y se va acercando a la verdad absoluta.

En la historia de la filosofía adquiere forma específica otra ley de desarrollo de la conciencia social: la continuidad del proceso histórico del conocimiento filosófico y de sus resultados. En cada fase de la historia de la filosofía, el contenido y el nivel del conocimiento filosófico son resultado de su desarrollo precedente. En la correspondencia entre el pensamiento filosófico del pasado y su nivel y contenido presentes se revela la unidad dialéctica de las verdades relativas y la verdad absoluta. El materialismo dialéctico e histórico no puede ser acertadamente comprendido sin el análisis científico de toda la historia anterior del pensamiento humano, del que es la conquista suprema. El marxismo-leninismo es ajeno a toda manifestación de nihilismo hacia el legado filosófico y científico de la humanidad. Al mismo tiempo, la propia historia de la filosofía, del pensamiento científico y social, no existe al margen de los avances actuales, de los que es preparación teórica; no se halla vuelta al pasado, sino que abarca también los avances y problemas actuales del pensamiento científico-filosófico.

El análisis de la historia de la filosofía de los distintos países y pueblos en las diversas épocas nos lleva a la conclusión de que una tendencia lógica de su desarrollo ha sido la interacción y la unidad creciente de los rasgos comunes a toda la humanidad y los nacionales en la conciencia social, incluida la filosofía. Las particularidades nacionales, estructuradas a lo largo de la historia, del pensamiento filosófico en el marco de los distintos países no excluyen que en cada época histórica el papel principal corresponda a lo universal, es decir, a las ideas y conceptos que constituyen un eslabón lógicamente natural en el avance sucesivo del pensamiento filosófico de la humanidad.

Tendencia con fuerza de ley del desarrollo histórico del pensamiento filosófico ha sido la transformación de la filosofía —antes conjunto de teorías alejadas de la vida y de los intereses de las masas populares— en una doctrina que pertrecha teóricamente a millones de seres y se convierte en el cimiento de su concepción del mundo. Antes patrimonio de contados "elegidos", la filosofía se ha convertido en nuestra época en base de la concepción científica del mundo de clases revolucionarias y de pueblos que entraron en la vía del socialismo, en manantial ideológico de su

movimiento de liberación y de su actividad práctica, de la ciencia, el arte y toda su cultura.

El análisis que en los siete volúmenes de nuestra HISTORIA DE LA FILOSOFÍA se realiza del pensamiento filosófico del pasado y de la época presente es uno de los primeros intentos de presentar, desde las posiciones del marxismo-leninismo, una exposición sistemática de la historia de las doctrinas filosóficas más importantes que surgieron y se desarrollaron en los distintos pueblos en diferentes fases de su evolución, un intento de esclarecer su papel en la historia de la sociedad, de su ciencia, su cultura y su pensamiento social, y en la preparación de la actual concepción científica del mundo: del marxismo-leninismo, que es el logro supremo del pensamiento filosófico-científico de la humanidad entera.

La ciencia histórico-filosófica marxista tiene ante sí muchos problemas que aún no han sido resueltos: está llamada a proseguir el estudio del proceso histórico-filosófico sin adentrarse demasiado en detalles, de esclarecer en todos sus aspectos el camino seguido por la filosofía como forma específica del conocimiento, en el curso del cual fueron enunciados problemas filosóficos nuevos y se les dio una u otra solución; con todos los zigzags y desviaciones históricas de la verdad, se ha producido un incremento de los conocimientos filosóficos, se han ensanchado y enriquecido con un contenido nuevo y han adquirido formas nuevas los conceptos de la filosofía y la sociología, lo mismo que las categorías de la lógica.

Gran importancia en la elaboración ulterior de la historia de la filosofía como historia del pensamiento desde el punto de vista del desarrollo y de la aplicación de los conceptos generales y las categorías de la lógica, tendrán las investigaciones marxistas-leninistas sobre historia de la dialéctica, historia de las doctrinas sociológicas, historia del pensamiento estético e historia de las doctrinas éticas, el análisis histórico ulterior de todos los elementos integrantes de la ciencia filosófica. Se exigen nuevos esfuerzos de los filósofos marxistas para la investigación completa del proceso y las tendencias de desarrollo de las ideas y las categorías del materialismo dialéctico e histórico en el movimiento obrero y comunista mundial, particularmente en la época presente, en que la ideología marxista-leninista adquiere un desarrollo fecundo y es aplicada en lucha reñida contra la actual ideología burguesa y reformista, contra el revisionismo y el dogmatismo.

Del análisis de la historia de la filosofía se desprende que el pensamiento filosófico de la humanidad —comprendido el marxismo-leninismo, la ciencia filosófica de nuestros días— no es algo acabado y que no necesite de cambio alguno. La filosofía, tanto en el pasado como en la época moderna —ahora, sobre todo—, se encuentra en estado de constante e ilimitado desarrollo, modifica su estructura, cambia el círculo de los problemas sometidos a estudio y sus categorías, se enriquece con nuevos conceptos, ideas, tesis y conclusiones. El materialismo dialéctico e histórico, que es la conquista suprema del pensamiento filosófico de la humanidad, no se detendrá nunca en su desarrollo y siempre enriquecerá el pensamiento teórico de la sociedad con nuevas conquistas científicas.

El marxismo-leninismo, que se apoya en los mejores avances de la filosofía, de la ciencia y del pensamiento social de la humanidad, ha sido,

es y será siempre una gran fuerza intelectual, la base teórica del progreso de todos los pueblos, la bandera de su lucha por el triunfo del comunismo. Sobre el terreno inconmovible de la filosofía del marxismo-leninismo, en el período presente y en épocas venideras se producirá el desarrollo sucesivo de la ciencia filosófica en todos sus aspectos, el enriquecimiento del tesoro de los conocimientos científicos y su transformación en patrimonio de la humanidad entera.

BIBLIOGRAFIA Y FUENTES

BIBLIOGRAFIA DEL TOMO VI [1]

CAPITULO I

LA NUEVA EPOCA HISTORICA Y LAS PECULIARIDADES DEL DESARROLLO CONTEMPORANEO DE LA FILOSOFIA

OBRAS DE V. I. LENIN.

Lenin, V. I., *El imperialismo, fase superior del capitalismo.* En *Obras Completas,* 5ª ed. rusa, t. 27.
— *El Estado y la revolución. Doctrina del marxismo sobre el Estado y tareas del proletariado en la revolución,* ibíd., t. 33.
— *La tarea principal de nuestros días,* Ibíd., t. 36.
— *Acerca del Estado. Conferencia pronunciada en la Universidad Svérlov el 11 de julio de 1919,* ibíd., t. 39.
— *La enfermedad infantil del "izquierdismo" en el comunismo,* ibíd., t. 41.
— *El II Congreso de la Internacional Comunista,* ibíd.
— *Sobre la lucha dentro del Partido Socialista Italiano,* ibíd.
— *En el cuarto aniversario de la Revolución de Octubre,* ibíd., t. 44.
— *El IV Congreso de la Internacional Comunista,* ibíd., t. 45.
— *Sobre nuestra revolución.*

DOCUMENTOS DEL P.C.U.S. Y DEL MOVIMIENTO COMUNISTA INTERNACIONAL.

Documentos programáticos de la lucha por la paz, la democracia y el socialismo. Documentos de las conferencias de representantes de los partidos comunistas y obreros, celebradas en Moscú (noviembre de 1957), *Bucarest* (junio de 1960) *y Moscú* (noviembre de 1960), Moscú, 1964.
Documentos programáticos de los partidos comunistas y obreros de los países capitalistas de Europa, Moscú, 1960.
El Partido Comunista de la Unión Soviética en las resoluciones y acuerdos de los congresos, conferencias y plenos del C. C., partes I-IV, Moscú, 1954-1960.
El XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética, 14-25 de febrero de 1956. Actas taquigráficas, tomos I-II, Moscú, 1956.
El XXI Congreso (Extraordinario) del Partido Comunista de la Unión Soviética (27 de enero al 5 de febrero de 1959). Actas taquigráficas, tomos I-II, Moscú, 1959.
El XXII Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética (17 al 31 de octubre de 1961). Actas taquigráficas, tomos I-III, Moscú, 1962.
La Internacional Comunista en sus documentos, acuerdos, tesis y llamamientos de los congresos de la Internacional Comunista y de los plenos de su Comité Ejecutivo, 1919-1932, Moscú, 1933.
Programa del Partido Comunista de la Unión Soviética. Estatutos del Partido Comunista de la Unión Soviética, Moscú, 1962.
Sobre la prensa soviética y del Partido. Recopilación de documentos. Moscú, 1954.
Sobre la superación del culto a la personalidad y sus consecuencias. Resolución del C. C. del P.C.U.S., Moscú, 1956.

[1] De ordinario no se indica la bibliografía mencionada en los títulos de los capítulos y notas al pie de página.

TRABAJOS DE LOS DIRIGENTES DEL MOVIMIENTO COMUNISTA Y OBRERO INTERNACIONAL.[1]

Aidit, D., *Obras escogidas. Artículos y discursos*, Moscú, 1962.

Arismendi, R., *La Gran Revolución Socialista de Octubre y el movimiento de liberación nacional en Uruguay*, Moscú, 1957.

Brezhnev, L. I., *Gran victoria del pueblo soviético*, Moscú, 1965.

Buck, T., *La Revolución de Octubre y el movimiento obrero canadiense*, Moscú, 1957; *Nuestra lucha por Canadá. Obras escogidas, 1923-1959*, Moscú, 1961.

Buhali Larbi, *La Revolución Socialista de Octubre y el movimiento nacional en Argelia*. Moscú, 1957.

Cachin, Marcel, *El Partido Comunista de Francia mantiene en alto la bandera de combate del comunismo*, Moscú, 1935.

Castro, Fidel, *Discursos. 1961-1963*, Moscú, 1963.

Codovila, Victorio, *Artículos y discursos (1926-1956)*, Moscú, 1957.

Cogniot, G., "La Revolución de Octubre y el movimiento democrático en Europa". En *Vida internacional*, 1957, núm. 10.

Choibalsán, J., *Artículos y discursos escogidos*, Moscú, 1961.

Dennis, Eugen, *Artículos y discursos* (1947-1951), Moscú, 1952.

Díaz, J., e Ibarruri, D., *La unificación del pueblo, garantía de la victoria*, Moscú, 1938.

Dimítrov, G., *Obras escogidas*, tomos 1-2, Moscú, 1957.

Duclos, Jacques, *Obras escogidas*, en dos tomos, Moscú, 1959; *El futuro de la democracia*, Moscú, 1963; *Degaullismo, tecnocracia y corporativismo*, Moscú, 1964.

Dutt, P., *La crisis de la Gran Bretaña y del imperio británico*, Moscú, 1959.

Dzerzhinski, F. E., *Obras escogidas*, en dos tomos, Moscú, 1957.

Foster, W. Z., *La Revolución de Octubre y los Estados Unidos de América*, Moscú, 1958; *Obras escogidas*, Moscú, 1960.

Gheorghiu-Dej, Gh., "El origen de grandes victorias", *Pravda*, 21 de abril de 1960.

Ghosh, A., *La Revolución de Octubre y el movimiento de liberación nacional en la India*, Moscú, 1957.

Gomulka, W., *El triunfo de las ideas leninistas del internacionalismo proletario*, Moscú, 1960.

Gottwald, Klement, *Obras escogidas*, en dos tomos, Moscú, 1957.

Gramsci, A., *Obras escogidas*, tomos 1-3, Moscú, 1957-1959.

Grotewohl, O., *Artículos y discursos escogidos* (1945-1959), Moscú, 1961.

Ho Chi Min, *La Revolución de Octubre y la liberación de los pueblos de Oriente*, Moscú, 1957.

Ibarruri, D., *La Revolución Socialista de Octubre y la clase obrera española; La Internacional Comunista y el Frente Popular; 40 años del Partido Comunista de España, sus raíces, su base ideológica y su actividad; Llamamiento a la juventud*, Moscú, 1960.

Kádár, Janos, *Artículos y discursos escogidos (mayo de 1960-abril de 1964)*, Moscú, 1964.

Kalinin, M. I., *Recuerdos sobre Vladimir Ilich Lenin*, Moscú, 1934.

Katayama Sen, *Artículos y memorias*, Moscú, 1959; *Recuerdos*, Moscú, 1964.

Kim Ir Sen, *Artículos y discursos escogidos*, Moscú, 1962.

Kírov, S. M., *Artículos y discursos escogidos* (1912-1934), Moscú, 1957.

Koplenig, J., *Obras escogidas*, Moscú, 1963.

Krúpskaia, N. K., *Lenin y el Partido* (Recopilación), Moscú, 1963.

Kuusinen, O., *La realización de las ideas de Lenin*, Moscú, 1960.

La Gran Revolución de Octubre y el movimiento de liberación mundial, tomos 1-2, Moscú, 1958.

Longo, Luigi, *Revisionismo nuevo y revisionismo viejo*, Moscú, 1958.

Mao Tse-tung, *Obras escogidas*, tomos 1-4, Moscú, 1952-1953.

Novotny, Antonin, "El marxismo-leninismo, bandera de nuestras victorias". En *Pravda*, 14 de mayo de 1961.

Ordzhonikidze, G. K., *Bajo la bandera del leninismo y de la unidad del partido leninista*, Moscú, 1961.

Pieck, W., *Significación de la Revolución de Octubre para la lucha del pueblo alemán y la unidad de Alemania*. En W. Pieck, *Obras escogidas*, 1956; *El leni-*

[1] La bibliografía que se indica en el primer capítulo, tiene relación, en una u otra medida, con los otros capítulos del tomo.

nismo, bandera victoriosa de los pueblos en la lucha por el socialismo, Moscú, 1969; *La Gran Revolución Socialista de Octubre y el movimiento obrero alemán*, Moscú, 1957.
Pollit, Harry, *El marxismo y el movimiento obrero en la Gran Bretaña*. Moscú, 1960.
Reimann, Max, "Cuarenta años del Partido Comunista de Alemania". En *Pravda*.
Roca, Blas, *Cuba, territorio libre de América*, Moscú, 1961.
Stalin, J. V., *Cuestiones del leninismo*, Moscú, 1952.
Sverdlov, Y. M., *Obras escogidas*, en tres tomos, Moscú, 1960.
Thaelmann, E., *Artículos y discursos escogidos. Acerca de la historia del movimiento obrero alemán*, tomos 1-2, Moscú, 1957.
Thorez, Maurice, *Obras escogidas*, tomos 1-2, Moscú, 1959.
Togliatti, Palmiro, *El único camino justo para la humanidad*, Moscú, 1959; *Discursos en la Asamblea Constituyente*, Moscú, 1959.
Tsebendal, Y., *Artículos y discursos escogidos*, tomos 1-2, Moscú, 1962.
Ulbricht, Walter, *El programa del socialismo y la tarea teórica del P.S.U. de A.; Programa del Partido Socialista Unificado de Alemania*, Moscú, 1963.
Zetkin, Clara, *Recuerdos sobre Lenin*, Moscú, 1959.
Zhivkov, Tódor, *Obras escogidas*, en dos tomos, Moscú, 1964.

Arismendi, R., *La filosofía del marxismo y el señor Haya de la Torre*, Montevideo, 1946.
Buck, T., *Forty years of great change*, Londres, 1957; *Put monopoly under control*, Toronto, 1964.
Cachin, M., *Vingt ans de pouvoir soviétique*, París, 1937; *Marcel Cachin vous parle*, París, 1959.
Castro, F., *La historia me absolverá*, La Habana, 1964.
Cogniot, G., *Connaissance de l'Union Sovietique*, París, 1956.
Codovila, V., *Nuestro camino desemboca en la victoria*. Buenos Aires, 1954.
Dennis, Eug., *The people against the trusts*, Nueva York, 1946.
Duclos, J., *Le comunisme et l'ordre. París, 1944; Le Congrès de bâtisseurs du communisme*, París, 1956; *La Première Internationale*, París, 1964.
Dutt, R., *Storming heaven*, Londres, 1961; *Problems of contemporary history*, Londres, 1963.
Foster, W., *Misleaders of labour*, Nueva York, 1927; *History of the communist party of the United States*, Nueva York, 1959.
Gallacher, W., *The case for communism; Harmondsworth*, 1949; *Rise like lions*, Londres, 1961.
Gheorghiu-Dej Gh, *Articole si cuvintari*, Bucarest, 1962.
Gollan, J., *30 years of struggle; The record of the British Communist party*, Londres, 1950; *Which road?* Londres, 1964.
Gramsci, A., *Antologia degli scritti*, Roma, dos vols., 1963.
Gomulka, W., *Przemówienia, 1962*, Varsovia, 1963.
Grotewohl, O., *Die geistige Situation der Gegenwart und der Marxismus*, Berlín, 1948; *Im Kampf um die Einige Deutsche Demokratische Republik*, tomos 1-5, Berlín, 1954-1959.
Hall Gus, *The importance of Encyclical peace on earth; Myth or realities: communists und catholics*, y *Catholics and comunists: elements of dialogue*, Nueva York, 1964.
Ibarruri, D., *El único camino*, La Habana, 1962.
Kádár, J., *Szilárd népi hatalomfüggetlen Magyarorszàg*. Budapest, 1962.
Koplenig, J., *Reden und Aufsätze*, 1924-1950, Wien, 1951.
Liebnecht, K., *Gesammelte Reden und Schriften. Mit einem Vorwort von W. Pieck*, tomos I-III, Berlín, 1958-1960, t. 5, 1963.
Longo, L., *Il miracolo economico e lanalisi marxista*, Roma, 1962.
Luxemburg, R., *Ausgewahlte Reden und Schriften. Mit einem Vorwort von W. Pieck*, tomos 1-2, Berlín, 1955.
Novotny, A., *Projevy a stati*, t. 1, 1954-1957; t. 2, 1958-1962; t. 3, 1962-1964, Praga, 1964.
Pieck, W., *Reden und Aufsätze*, tomos I-III, Berlín, 1950-1954; *Gesammelte Reden und Schriften*, tomos 1-3, Berlín, 1959-1961.
Pollit, T., *A policy for labour*, Londres, 1953.

Reiman, M., *Aus Reden und Aufsätzen*, 1946-1963, Berlín, 1963.
Rochet, Waldeck, *Ceux de la terre*, París, 1963.
Prestes, L. C., *A situaçao politica e la luta por un govêrno nacionalista e democrático*, Río de Janeiro, 1959.
Thaelman, E., *Der revolutionäre Ausweg und die KPD*, Berlín, 1932.
Thorez, M., *Communistes et catholiques*, París, 1937; *Problèmes de notre époque*, París, 1959; *La quarantième anniversaire du Parti Communiste Français*, París, 1960.
Togliatti, P., *Per avanzore verso il socialismo*. Roma, 1960; *Il Partito Communista italiano*. Roma 1961; *Momenti della storia di Italia*, Roma, 1953.
Ulbricht, W., *Für den Sieg der sozialistischen Revolution auf dem Gebiet der Ideologie und der Kultur*, Berlín. 1958; *Über die Dialektik unseres sozialistischen Aufbaus*, Berlín, 1959; *Zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung*, tomos I-VIII, Berlín, 1958-1963; *Über die Entwicklung einer volkverbundenen sozialistischen Nationalkultur*, Berlín, 1964.
Zetkin, C., *Ausgewahlte Reden und Schriften*, tomo 2, Berlín, 1960.

Bibliografía marxista.[1]

El movimiento revolucionario internacional de la clase obrera, Moscú, 1964.
Historia del movimiento obrero internacional y del movimiento de liberación nacional, partes 1-2, Moscú, 1962.
Vladimir Ilich Lenin. Biografía, Moscú, 1963.

CAPITULO II

DESARROLLO DE LA FILOSOFIA MARXISTA POR V. I. LENIN EN EL PERIODO POSTERIOR A LA REVOLUCION DE OCTUBRE DE 1917

Obras de V. I. Lenin.

Lenin, V. I., *Cómo organizar la emulación*. En *Obras completas*, 5ª ed. rusa, t. 35.
— *Declaración de derechos del pueblo trabajador y explotado.*
— *Tercer Congreso de los Soviets de diputados obreros, soldados y campesinos de toda Rusia* (10-18 [23-31] de enero de 1918).
— *Peregrino y monstruoso.*
— *El séptimo Congreso extraordinario del P. C. (b) de Rusia* (6-8 de marzo de 1918).
— *La tarea principal de nuestros días.*
— *El IV Congreso extraordinario de los Soviets de toda Rusia* (14-16 de marzo de 1918).
— *Primera versión del artículo "Tareas inmediatas del Poder Soviético".*
— *Las tareas inmediatas del Poder Soviético.*
— *Sobre el infantilismo de "izquierda" y sobre el espíritu pequeñoburgués.*
— *Discurso en el Primer Congreso de los Consejos de economía nacional de toda Rusia* (26 de mayo de 1918).
— *IV Conferencia de los sindicatos y comités fabriles de Moscú* (27 de junio-2 de julio de 1918).
— *El V Congreso de los Soviets de diputados obreros, campesinos y soldados rojos de toda Rusia* (4-10 de junio de 1918).
— *Carta a los obreros americanos*, ibíd., t. 37.
— *Discurso ante el Primer Congreso sobre la instrucción* (28 de agosto de 1918).
— *La revolución proletaria y el renegado Kautsky.*
— *Discurso pronunciado en la inauguración del monuemton a Marx y Engels* (7 de noviembre de 1918).
— *Valiosas confesiones de Pitirim Sorokim.*
— *Discurso ante el Primer Congreso de las secciones agrarias, comités campesinos pobres y comunas* (11 de diciembre de 1918).
— *Sobre la "democracia" y la dictadura.*

[1] Véase también la bibliografía de los capítulos II-V.

Lenin, V. I., *Discurso en el II Congreso de los Consejos de economía nacional de toda Rusia* (25 de diciembre de 1918).
— *Informe ante el II Congreso de los sindicatos de toda Rusia* (20 de enero de 1919).
— *Carta a los obreros de Europa y América.*
— *Primer Congreso de la Internacional Comunista* (2-6 de marzo de 1919).
— *Sobre la fundación de la Internacional Comunista.*
— *Exitos y dificultades del Poder Soviético*, ibíd., t. 38.
— *Proyecto de programa del P. C. (b) de Rusia.*
— *El VIII Congreso del P. C. (b) de Rusia* (18-23 de marzo de 1919).
— *La Tercera Internacional y su lugar en la historia.*
— *I Congreso sobre la enseñanza extraescolar de toda Rusia* (6-19 de mayo de 1919).
— *Una gran iniciativa (El heroísmo de los obreros en la retaguardia. Acerca de los "Sábados comunistas")*, ibíd., t. 39.
— *Acerca del Estado. Lección pronunciada en la Universidad Svérlov el 11 de julio de 1919.*
— *Sobre las tareas de la III Internacional (Ramsay Macdonald y la III Internacional).*
— *Discurso ante el I Congreso de trabajadores de la enseñanza y la cultura socialista de toda Rusia* (31 de julio de 1919).
— *Sobre la dictadura del proletariado.*
— *Economía y política en la época de la dictadura del proletariado.*
— *El VII Congreso de los Soviets de toda Rusia* (5-1 de diciembre de 1919).
— *Notas de un publicista*, ibíd., t. 40.
— *El IX Congreso del P. C. (b) de Rusia.*
— *Sobre los compromisos.*
— *De la destrucción del sistema secular de economía a la creación de otro nuevo.*
— *La enfermedad infantil del "izquierdismo" en el comunismo*, ibíd., t. 41.
— *Del primer sábado rojo en el ferrocarril de Moscú-Kazán al sábado rojo en toda Rusia con motivo del Primero de Mayo.*
— *Comunismo.*
— *Tesis para el II Congreso de la Internacional Comunista.*
— *El II Congreso de la Internacional Comunista.*
— *Toreas de las uniones de juventudes.*
— *Sobre la cultura proletaria.*
— *Acerca de la historia del problema de la dictadura.*
— *Discurso ante la Conferencia Panrusa de los trabajadores de educación política en las secciones de instrucción pública de provincia y distrito* (3 de noviembre de 1920).
— *El VIII Congreso de los Soviets de toda Rusia* (22-29 de diciembre de 1920).
— *Acerca de los sindicatos, del momento actual y de las equivocaciones del camarada Trotski.*
— *Otra vez acerca de los sindicatos, el momento actual y las equivocaciones de los camaradas Trotski y Bujarin.*
— *El X Congreso del P. C. (b) de Rusia* (8-16 de marzo de 1921).
— *Sobre el impuesto en especie (significado de la nueva política y sus condiciones).*
— *Planes del folleto "Sobre el impuesto en especie".*
— *El III Congreso de la Internacional Comunista* (22 de junio-12 de julio de 1921), ibídem, t. 44.
— *Tiempos nuevos y errores viejos bajo nuevo aspecto.*
— *En el cuarto aniversario de la Revolución de Octubre.*
— *La nueva política económica y las tareas de las secciones de educación política.*
— *La Conferencia del Partido de la provincia de Moscú* (29-31 de octubre de 1921).
— *Sobre la importancia del oro en la actualidad y después del triunfo completo del socialismo.*
— *El IX Congreso de los Soviets de toda Rusia* (23-28 de diciembre de 1921).
— *Notas de un publicista. Sobre la ascensión a las altas montañas, sobre el perjuicio del abatimiento, sobre las ventajas del comercio, sobre las relaciones con los mencheviques, etcétera.*
— *Sobre la significación del materialismo militante*, ibíd., t. 45.
— *El XI Congreso del P. C. (b) de Rusia* (27 de marzo-2 de abril de 1922).
— *El IV Congreso de la Internacional Comunista* (5 de noviembre-5 de diciembre de 1922).

Lenin, V. I., *Discurso ante el Pleno del Soviet de Moscú el 20 de noviembre de 1922.*
— *Carta al Congreso.*
— *Sobre el problema de las nacionalidades o la "concesión de la autonomía".*
— *Páginas del diario.*
— *Sobre la cooperación.*
— *Sobre nuestra revolución.*
— *Cómo reorganizar la Inspección Obrera y Campesina.*
— *Más vale poco y bueno.*

Bibliografía marxista.

Adoratski, V., *Obras escogidas*, Moscú, 1961.
Alexándrov, G. F., Gorbach, V. I., Kovalguin, V. M., *Desarrollo por V. I. Lenin de la doctrina marxista sobre las leyes de la dialéctica*, Minsk, 1960.
Arjiptsev, F. T., *V. I. Lenin y el concepto científico de materia*, Moscú, 1957.
Bernal, J., "Lenin, gran hombre de ciencia". En *Ciencia y Sociedad*, Moscú, 1953.
Bistrianski, V., *Lenin como materialista dialéctico*, Leningrado, 1925.
Búslov, K. P., *Los problemas del progreso social en los trabajos de V. I. Lenin (1917-1923)*, Minsk, 1963.
Chaguin, V. A., *Sobre la historia de la lucha de V. I. Lenin en pro del desarrollo de la filosofía marxista*, Moscú, 1960; *La etapa leninista en el desarrollo de la filosofía marxista*, Leningrado, 1960.
Fúrmanov, G. L., *Desarrollo por V. I. Lenin del materialismo histórico sobre la base de la generalización de la experiencia de la Revolución de Octubre y de la construcción del socialismo en la U.R.S.S.*, Moscú, 1962.
Gorójov, F. A., *Lenin y el materialismo histórico*, Moscú, 1958.
Gott, V. S., *Lenin y la física contemporánea*, Kiev, 1960 (en ucraniano).
Gran triunfo de las ideas del leninismo, Moscú, 1960.
Kerzhéntsev, P. M., *El leninismo. Introducción al estudio del leninismo*, Moscú, 1925.
Kolman, E., *Lenin y la física de nuestros días*, Moscú, 1961.
Krasin, Y. A., *La teoría leninista de la revolución socialista*, Leningrado, 1960.
Krupskaia, N. K., *Sobre Lenin*, Moscú, 1960.
La gran fuerza de las ideas leninistas, Moscú, 1960.
La lucha de V. I. Lenin por el materialismo militante y la dialéctica revolucionaria, Moscú, 1960.
Las grandes ideas de V. I. Lenin son llevadas a la práctica, Moscú, 1961.
Lenin y la ciencia, Moscú, 1960.
Lunacharski, A. V., *Lenin y la literatura*. Moscú, 1934.
Meilaj, B., *Lenin y los problemas de la literatura*, Moscú, 1960.
Mezéntsev, P., *Ideas estéticas de V. I. Lenin*, Kishiniov, 1959.
Okúlov, A. F., *La lucha de V. I. Lenin contra la filosofía del reformismo y el revisionismo*, Moscú, 1959.
Problemas de la filosofía marxista leninista, Moscú, 1959.
Rosental, M., *Lenin y la dialéctica*, Moscú, 1963.
Scheglov, A. V., *El desarrollo de la filosofía marxista en los trabajos de V. I. Lenin*, Moscú, 1963.
Sídorov, M. I., *Lenin y los problemas de la historia de la filosofía materialista rusa*, Moscú, 1962.
Skvortsov, L. V., *V. I. Lenin sobre la unidad del conocimiento y la práctica*, Moscú, 1961.
Sobre los "Cuadernos filosóficos" de V. I. Lenin, Moscú, 1959.
Stalin, J., *Sobre Lenin*. En *Obras*, t., 6; *Cuestiones del leninismo*, Moscú, 1952.
Stuchka, P., *El leninismo y el Estado*, Moscú, 1924.
Una gran obra del materialismo militante, Moscú, 1959.
Varlamov, K. I. y Slamijin, N. A., *La teoría y la táctica de los "comunistas de izquierda" desenmascarada por V. I. Lenin* (noviembre de 1917-1918).
Vartanián, G. M., *Desarrollo por V. I. Lenin de la teoría marxista del reflejo*, Ereván, 1960.
Vavílov, S. I., *Lenin y la física*, Moscú, 1960.
Vladímir Ilich Lenin. Biografía, Moscú, 1963.

Yaroslavski, E. M., *Biografía de Lenin*, Moscú-Leningrado, 1942; "Lenin, el comunismo y la religión". En *Contra la religión y la Iglesia*, t. 3, Moscú, 1933.
Zhdanov, Y., *Lenin y las ciencias naturales*, Moscú, 1959.

Besse, G., "Un grand livre materialiste. Les cahiers philosophiques de Lénine". En *La Pensée*, París, 1956, núm. 65.
Bruhat, J., *Lénine*, París, 1960.
Cachin, M., "Recontre avec Lénine". En *Cahiers du communisme*, París, 1949, número 1.
Cogniot, G., "Lénine et le méthodo du Leninisme", *Cahiers du communisme*, 1949, número 1; "Lénine, philosophe et savant", *La Pensée*, 1954, núm. 57.
Desanti, J., "Lénine, philosophe nouveau", *La nouvelle critique*, 1949, núm. 4; "Lénine, philosophe et savant", *La Pensée*, 1954, núm. 7; "Lénine et la philosophie", *Cahiers du communisme*, 1957, núm. 1-2.
Duclos, J., "Lénine, le savant et philosophe", *La Pensée*, 1954, núm. 53.
Dutt, R. P., *Life and teaching of V. I. Lenin*, Nueva York, 1934.
Foster, W. Z., *Lenin, the party of a new type: History of the three Internacionals*, Nueva York, 1955.
Garaudy, R., "Lénine et la philosophie", *Cahiers du communisme*, 1949, núm. 4; "Les cahiers philosophiques de Lénine", *Cahiers du communisme*, 1956, números 1-2.
Gheorghiu-Dej, Gh., *Lenin geniu al omenirii muciroare si marele invatato al proletariatului revolutiona*, S. J. 1942; *Sub staugul marxism-leninismului si al internationalis, mului proletar*, Bucarest, 1957.
Jackson, T., *Dialectics. The logic of marxism and its critics*, Londres, 1933.
Kanapa, J., "Lénine et le "Proletcult", *La Nouvelle Critique*, 1954, París, núm. 52.
Sève, L., *Introduction au Leninisme*, París, 1960.
Schubardt, N., *Lenins Kampf gegen den philosophischen Revisionismus*, Berlín, 1959.
Thorez, M., *Dans la voie de Lénine*, París, 1935; *Un portrait*, París, 1939; *Lénine, Fondateur de l'état socialiste qui a sauvé le monde*, París, 1943; *Lénine et la France. Pour le 90e anniversaire de la naissance de Lénine*, París, 1960.

CAPITULO III

DESARROLLO DE LA FILOSOFIA MARXISTA DESPUES DE LENIN. EL MATERIALISMO DIALECTICO

Bibliografía marxista.

Abdildin, Zh., Kasimzhánov, A., Naúmenko, L., y Bakanidze, M., *Problemas de lógica y dialéctica del conocimiento*, Alma-Atá, 1963.
Afanásiev, V. G., *Fundamentos del conocimiento filosófico*, Moscú, 1964.
Alexéiev, M. N., *Dialéctica de las formas del pensamiento*, Moscú, 1959.
Algunas categorías de la dialéctica, Moscú, 1963.
Algunas cuestiones del materialismo dialéctico, Leningrado, 1962.
Algunas leyes del conocimiento científico, Novosibirsk, 1964.
Andréiev, I. D., *Leyes y categorías fundamentales de la dialéctica materialista*, Moscú, 1959.
Arisián, L., *Sobre la historia de la teoría del conocimiento*, Ereván, 1957.
Axelrod-Ortodox, L., *La dialéctica idealista de Hegel y la dialéctica materialista de Marx*, Moscú-Leningrado, 1934; *Contra el idealismo. Crítica de algunas corrientes idealistas del pensamiento filosófico*, Moscú-Petrogrado, 1922.
Babósov, E. M., *Dialéctica del análisis y de la síntesis en el conocimiento científico*, Minsk, 1963.
Batíschev, G. S., *La contradicción como categoría de la lógica dialéctica*, Moscú, 1963.
Bernal, J., *La ciencia en la historia de la sociedad*, Moscú, 1956.
Blauberg, I. V., *El problema de la totalidad en la filosofía marxista*, Moscú, 1963.
Brodski, I. N., *Introducción elemental a la lógica simbólica*, Leningrado, 1964.
Burnes, Emile, *Introducción al marxismo*, Moscú, 1961.
Cornforth, M., *El materialismo dialéctico. Introducción*, Moscú, 1956.

Cherkashin, P., *Las raíces gnoseológicas del idealismo*, Moscú, 1961.
Deborin, A., *Hegel y el materialismo dialéctico*. En *Hegel. Obras*, t. 1, Moscú, 1929; *Filosofía y política*, Moscú, 1961.
Dudel, S. P., *Leyes de la dialéctica materialista*, Moscú, 1958.
Dunker, G., *Introducción al marxismo*, Moscú, 1963.
El materialismo dialéctico. Bajo la dirección de V. P. Rozhin, Leningrado, 1958.
El materialismo dialéctico. Bajo la dirección de Chertkov, Moscú, 1960.
El materialismo dialéctico. Bajo la dirección de A. D. Makárov y otros, Moscú, 1962.
El materialismo dialéctico e histórico, parte I. *El materialismo dialéctico*. Bajo la dirección de M. B. Mitin e I. Razumovski, Moscú, 1933.
El problema de la posibilidad y la realidad, Recopilación de artículos, Moscú-Leningrado, 1964.
Fedoséiev, P. N., *Comunismo y filosofía*, Moscú, 1962.
Fogarasi, Bela, *Lógica*, Moscú, 1959.
Garaudy, R., *Problemas de la teoría marxista-leninista del conocimiento*, Moscú, 1955.
Gokieli, L. P., *Sobre la naturaleza de lo lógico*, Tbilisi, 1958.
Gropp, R. O., *El materialismo dialéctico*, Moscú, 1960.
Grushin, B. A., *Ensayos sobre lógica de la investigación histórica*.
Ilienkov, E. V., *La dialéctica de lo abstracto y lo concreto en "El capital" de Marx*, Moscú, 1960.
Informes e intervenciones de la delegación soviética en el XII Congreso internacional de Filosofía (Venecia, 12-18 de septiembre de 1958), Moscú, 1958.
Jasjachij, F. I., *Fundamentos de la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico*, Moscú, 1944; *La cognoscibilidad del mundo*, Moscú, 1946; *Materia y conocimiento*, Moscú, 1952.
Joja, A., *Estudios de lógica*, Moscú, 1964.
Kárev, N. A., *Por la dialéctica materialista*, Moscú-Leningrado, 1929.
Kédrov, B. M., *Unidad de la dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento*, Moscú, 1963.
Kopnin, P. V., *Lógica dialéctica*, Ed. Grijalbo, México, D. F., 1966; *Hipótesis y conocimiento de la realidad*, Kiev, 1962; *La idea como forma del pensamiento*, Kiev, 1963.
Kursánov, G. A., *El materialismo dialéctico y el concepto*, Ed. Grijalbo, México, D. F., 1966.
La dialéctica, teoría del conocimiento. Ensayos histórico-filosóficos, Moscú, 1964.
La dialéctica, teoría del conocimiento. Problemas del método científico, Moscú, 1964.
La dialéctica y la lógica. Formas del pensamiento, Moscú, 1962.
La dialéctica y la lógica. Leyes del pensamiento, Moscú, 1962.
La práctica como criterio de la verdad en la ciencia. Moscú, 1960.
La teoría del equilibrio y la dialéctica materialista, Moscú-Leningrado, 1930.
Las ciencias mecanicistas de la naturaleza y el materialismo dialéctico, Vólogda, 1925.
Lektorski, V. A., *El problema del sujeto y del objeto en la filosofía burguesa clásica y contemporánea*, Moscú, 1965.
Leónov, M. A., *El método dialéctico marxista*, Moscú, 1947.
Lógica formal y metodología de la ciencia, Moscú, 1964.
Los problemas de la lógica del conocimiento científico, Moscú, 1964.
Máltsev, V. I., *Ensayos sobre lógica dialéctica*, Moscú, 1964.
Mankovski, L. A., *Categorías lógicas en "El capital" de C. Marx*, Moscú, 1962.
Manual de filosofía marxista-leninista, Moscú, 1964.
Markovich, M., *Teoría dialéctica de la significación*, Belgrado, 1961 (en servicio).
Maxímox, A. A., *Introducción a la doctrina contemporánea sobre la materia y el movimiento*, Moscú, 1941.
Medvéded, N. V., *La teoría del reflejo y su fundamentación científico-natural*, Moscú, 1963.
Meliujin, S. T., *El problema de lo finito y lo infinito*, Ed. Grijalbo, México, D. F., 1966; *Dialéctica del desarrollo en la naturaleza inorgánica*, Ed. Grijalbo, México, D. F., 1963.
Mitin, M. B., *Problemas candentes de la dialéctica materialista*, Moscú, 1936.
Morochnik, S. B., *El materialismo dialéctico. Ensayos...*, Dushanbe, 1963.

Obichkin, G., *Momentos fundamentales del proceso dialéctico del conocimiento*, Moscú-Leningrado, 1933.
Pantsjava, I. D., *El materialismo dialéctico*, Moscú, 1958.
Pávlov, Tódor, *Obras filosóficas escogidas*, en 4 tomos, Moscú, 1962-1963.
Problemas de filosofía. Recopilación de trabajos de los filósofos rumanos contemporáneos, Moscú, 1960.
Problemas de la dialéctica y la lógica. Recopilación de artículos, Leningrado, 1964.
Problemas de la filosofía marxista-leninista, Moscú, 1950.
Problemas de la filosofía marxista-leninista, Moscú, 1959.
Problemas del materialismo dialéctico. Elementos de la dialéctica, Moscú, 1960.
Problemas del materialismo dialéctico e histórico, Moscú, 1957.
Problemas de la teoría del conocimiento y de la lógica, Moscú, 1960.
Problemas metodológicos de la ciencia, Moscú, 1964.
Reznikov, L. O., *Problemas gnoseológicos de la semiótica*, 1964.
Rosental, M. M., *Principios de la lógica dialéctica*, Moscú, 1960.
Rubinstein, S. L., "El pensamiento y los caminos de su investigación". En *El ser y la conciencia*, Ed. Grijalbo, México, D. F., 1963.
Rutkévich, M. N., *Materialismo dialéctico*, Moscú, 1960.
Sarabiánov, V. N., *Materialismo histórico y dialéctico*. Moscú, 1934.
Schaff, A., *Introducción a la semántica*, Moscú, 1963; *Algunos problemas de la teoría marxista-leninista de la verdad*, Moscú, 1953.
Seléktor, M. Z., *El materialismo dialéctico y la teoría del "equilibrio"*, Moscú-Leningrado, 1934.
Semkovski, S. Y., *Qué es el marxismo*, Járkov, 1925.
Serézhnikov, V., *El materialismo dialéctico*, Moscú, 1930.
Sheptulin, A. P., *Dialéctica de lo individual, lo particular y lo general*, Moscú, 1963.
Sobre los métodos del conocimiento científico, Moscú, 1964.
Spirkin, A. G., *Curso de filosofía marxista*, Moscú, 1964.
Stepánov, I. (Skvortsov), *El materialismo dialéctico y la escuela de Deborin*, Moscú-Leningrado, 1928.
Sviderski, V. I., *Algunas particularidades del desarrollo del mundo objetivo*, Leningrado, 1964.
Timianski, G. S., *Introducción al materialismo dialéctico*, Leningrado, 1930.
Traytenberg, O. V., *El materialismo dialéctico*, Moscú, 1931, fasc. 1-3.
Troitski, A., *Filosofía y marxismo*, Moscú-Leningrado, 1936.
Tugarínov, V. P., *Correlación de las categorías del materialismo dialéctico*, Leningrado, 1956.
Uémov, A. I., *Sobre la correlación temporal de causa y efecto. La lucha contra el indeterminismo en la mecánica cuántica y la correlación temporal de causa y efecto*, Ivánovo, 1960.
Ukraíntsev, B. S., Kovalchuk, A. S., Chertkov, V. P., *Dialéctica de la transformación del socialismo en comunismo. Particularidades de la acción de la ley fundamental de la dialéctica en el desarrollo del socialismo*, Moscú, 1963.
Un estudio sobre la dialéctica de la naturaleza viva, Moscú, 1963.
Vainstein, I., *La teoría de la organización y el materialismo dialéctico. Crítica sistemática de A. Bogdánov*, Moscú-Leningrado, 1927.
Vajtomin, N. K., *El papel de las categorías de esencia y fenómeno en el conocimiento*, Moscú, 1963.
Vorobiov, L. V., Kagánov, V. M., Furman, A. E., *Categorías y leyes fundamentales de la dialéctica materialista*, Moscú, 1962.
Yajot, O. O., *Charlas de divulgación sobre. materialismo dialéctico*. Moscú, 1962.
Yudin, P. F., *La concepción del mundo materialista y la religión*, Moscú, 1930.

Bernal, J., *The freedom of necessity*, Londres, 1949.
Cogniot, G., *La dialectique de la nature*, París, 1963.
Desanti, J., *Phénoménologie et praxis*, París, 1963.
Dialectica materialista - metodología generala a stüntelor particulare, Bucarest, 1963.
Gossler, K., *Das Verhältnis von Relativem und Absolutem in der marxistischen Dialektik*, 1953; *Vom Wesen des Lebens*, Berlín, 1964.
Händel, Al., *Der philosophische Materialismus*, Berlín, 1962.
Hörz, H., *Der dialektische Determinismus in Natur und Gesellschaft*, Berlín, 1961.

Hrusowski, J., *Niektoré otázky gnozcologie*, Bratislava, 1953; *Filozofia a veda*, Bratislava, 1955.
Kiselinchev, A., *Obras escogidas*, en tres tomos, Sofia, 1964.
Klaus, G., *Philosophie und Einzelwissenschaft*, Berlín, 1958; *Semiotik und Erkenntnistheorie*, Berlín, 1963.
Klaus, G., Kosing, A., Redlow, G., *Dialektischer Materialismus*, Berlín, 1959; *Wissenschaftliche Weltanschauung*, Berlín, 1959.
Kosing, A., *Probleme der marxistischen Erkenntnistheorie*, Berlín, 1959.
Kundt, U., Wenzlaff, B., *Widerspruch und Bewegung*, Berlín, 1961.
Klofác, J., *Materialisticke pojeti, dejunzákladni problémy*, Praga, 1957; *Materialististické pojeti dejin*, Praga, 1959.
Krajewiski, W., *Filozofia a nauki przyrodnicze*, Varsovia, 1956; *Ontologia*, Varsovia, 1960.
Lewis, J., *Science, faith und scepticism*, Londres, 1959.
Martel, K., *Podstawewe zagadnienia marksistewskiej teorii poznanie*, Varsovia, 1963.
Molnár, E., *Dialekticus materializmus és társa-dalomutudomány*, Budapest, 1962.
Norlund, J., *Kybernetik og marxisme*, Kobenhavn, 1964.
Popov, A., *Necesidad y libertad*, Sofia, 1957 (en búlgaro).
Schaff, A., *Teória poznania*, Varsovia, 1962; *Jesryk á poznanie*, Varsovia, 1964.
Steininger, H., *Dialektisch-materialistische Entwicklungslehre*, Berlín, 1962.
Charakiev, A., *La realidad del pensamiento. El papel activo del pensamiento en el proceso del conocimiento y en la actividad práctica*, Sofia, 1961 (en búlgaro).
Cholakov, V., *La filosofía marxista-leninista y el principio del determinismo*, Sofia, 1959 (en búlgaro).
Zweiling, K., *Der leninische Materiebegriff und seine bestätigung durch die moderne Atomphysik*, Berlín, 1956.

CAPITULO IV

DESARROLLO DE LA FILOSOFIA MARXISTA DESPUES DE LENIN. EL MATERIALISMO HISTORICO Y LOS PROBLEMAS FILOSOFICOS DEL COMUNISMO CIENTIFICO

Bibliografía marxista.

Abanderados del trabajo comunista, Moscú, 1961.
Adoratski, V., *Teoría y práctica del leninismo*, Moscú-Leningrado, 1924.
Algunos problemas actuales de la teoría marxista-leninista, (recopilación de artículos), Moscú, 1963.
Algunos problemas teóricos de la construcción del comunismo, Moscú, 1960.
Altmishbáev, A., *Sobre las leyes de transición de los pueblos atrasados al socialismo*, Alma-Atá, 1961.
Arzhánov, M. A., *El Estado y el derecho en sus relaciones recíprocas*, Moscú, 1960.
Asmus, V. F., *Marx y el historicismo burgués*, Moscú-Leningrado, 1933.
Axelrod-Ortodox, L., *Ensayos filosóficos*, Moscú-Petrogrado, 1923.
Batírov, Sh. B., *Formación y desarrollo de las naciones socialistas en la U.R.S.S.*, Moscú, 1962.
Burlatski, F. M., *El Estado y el comunismo*, Moscú, 1963.
Butenko, A. P., Osipova, E. V., Andréieva, G. M., *Contra el revisionismo contemporáneo en la filosofía y la sociología*, Moscú, 1960.
La modificación de la estructura de la clase de la sociedad en el proceso de construcción del socialismo y del comunismo, Moscú, 1961.
Cernia, M., *Sobre la dialéctica de la construcción del socialismo*, Bucarest, 1964 (en rumano).
Crecimiento de la actividad creadora de la clase obrera de la U.R.S.S. en el período de la construcción del comunismo en todos los frentes, Moscú, 1963.
Chesnokov, D., *El materialismo histórico*, Moscú, 1964.
Del Estado de dictadura del proletariado al Estado de todo el pueblo (recopilación de artículos), Moscú, 1964.
Del socialismo al comunismo, Moscú, 1962.

Desarrollo de la alianza de la clase obrera y los campesinos en la U.R.S.S., Moscú, 1958.
Las discrepancias en el frente filosófico, Moscú, 1931.
Dzhandildin, N., *El comunismo y el desarrollo de las relaciones nacionales*, Moscú, 1964.
Dzhunúsov, M., *Sobre la experiencia histórica de la construcción del socialismo en los países atrasados*, Moscú, 1938.
El comunismo y la personalidad, Moscú, 1964.
El hombre y la época (recopilación de artículos), Moscú, 1964.
El materialismo dialéctico e histórico, en dos partes, 2ª parte: *El materialismo histórico.*
El materialismo histórico, bajo la dirección de V. F. Raltsévich, Moscú, 1931.
El materialismo histórico, bajo la dirección de F. V. Konstantinov, Ed. Grijalbo, D. F. 1966.
El materialismo histórico, bajo la dirección de A. D. Makarov y otros, Moscú. 1963.
El materialismo histórico y la filosofía social de la burguesía contemporánea, Moscú, 1960.
Elméiev, V. Y., *El comunismo y el desarrollo del hombre como fuerza productiva de la sociedad*, Moscú, 1964.
El papel de las masas populares y del individuo en la historia, Moscú, 1957.
El progreso técnico y el perfeccionamiento espiritual de los constructores del comunismo, Moscú, 1963.
Fataliev, J. M., *Las ciencias de la naturaleza y la base productiva material de la sociedad*, Moscú, 1960.
Fedoséiev, P. N., *El materialismo histórico, ciencia de las leyes de desarrollo de la sociedad*, Moscú, 1954; *El comunismo y la filosofía*, Moscú, 1962.
Fisonomía espiritual de la clase obrera bajo el socialismo, Bucarest, 1964 (en rumano).
Fominá, V. A. y Belozértsev, V. I., *Particularidades de desarrollo del modo socialista de producción*, Moscú, 1962.
Formación de las naciones socialistas en la U.R.S.S., Moscú, 1962.
Formas de la conciencia social, Moscú, 1960.
Fundamentos de la filosofía marxista, 2ª edición, Ed. Grijalbo, México, D. F., 1965.
Manual del marxismo-leninismo, Ed. Grijalbo, México, D. F., 1966.
Gagarin, A., *Ley social y casualidad objetiva*, Moscú-Leningrado, 1931.
Gak, G. M., *La doctrina de la conciencia social a la luz de la teoría del conocimiento*, Moscú, 1960.
Ganovski Savva, *La formación económico-social y la coexistencia pacífica*, Moscú, 1964.
Glézerman, G. E., *Base y supraestructura en la sociedad soviética*, Moscú, 1954; *La supresión de las clases explotadoras y la superación de las diferencias de clase en la U.R.S.S.*, Moscú, 1949; *Sobre las leyes del desarrollo social*, Moscú, 1960.
Gorójov, F. A., *Lenin y el materialismo histórico*, Moscú, 1934.
Gulian, C. I., *Introducción a la sociología de la cultura*, Bucarest, 1947 (en rumano).
Historia y sociología, Moscú, 1964.
Ilichev, L. F., *Las ciencias sociales y el comunismo*, Moscú, 1963; *Tareas inmediatas del trabajo ideológico del Partido*, Moscú, 1963.
Interacción de las formas de la conciencia social (recopilación de artículos), Moscú, 1964.
Ivanov-Omski, I. I., *El materialismo histórico acerca del papel del medio geográfico en el desarrollo de la sociedad*, Moscú, 1950.
Kelle, V. y Kovalzón, M., *El materialismo histórico*, Moscú, 1962.
Kelle, V. Zh. y Kovalzón, M. Y., *Formas de conciencia social*, Moscú, 1959.
Kim, M., *El partido Comunista, organizador de la revolución cultural en la U.R.S.S.*, Moscú, 1955; *Cuarenta años de cultura socialista soviética*, Moscú, 1957.
Kon, I. S., *El idealismo filosófico y la crisis del pensamiento histórico burgués*, Moscú, 1959.
Konstantinov, F. V., *La ley de la correspondencia obligada entre las relaciones de producción y el carácter de las fuerzas productivas*, Moscú, 1953: *El papel de la conciencia socialista en el desarrollo de la sociedad soviética*, Moscú, 1948; El

papel de la ideología socialista en el desarrollo de la sociedad socialista", *Kommunist*, 1953, núm. 13; *Formas de la conciencia social*, Moscú, 1951; *Qué es la filosofía marxista-leninista*, Moscú, 1941.
Krávtsev, I. E., *El desarrollo de las relaciones sociales en la U.R.S.S.*, Kiev, 1962.
Kurilev, A. K., *La superación de las diferencias esenciales entre el trabajo manual e intelectual, problema de la construcción del comunismo*, Moscú, 1963.
Kuzmín, A. F., *El materialismo histórico como ciencia*, Leningrado, 1957.
La construcción del comunismo y las ciencias sociales, Moscú, 1962.
La construcción del comunismo y las ciencias filosóficas. Novosibirsk, 1963.
La construcción del comunismo y los problemas de la cultura, Moscú, 1963.
La crítica y la autocrítica en la sociedad soviética, Moscú, 1955.
La democracia socialista soviética, Moscú, 1964.
La poderosa fuerza de la idea del comunismo, Leningrado, 1961.
La sociología en la U.R.S.S., en dos tomos, Moscú, 1965.
La sociología marxista y la sociología burguesa en nuestros días, Moscú, 1964.
Las naciones socialistas en la U.R.S.S., Moscú, 1955.
Lehm, G., *Sobre la transición de la vieja cualidad a la nueva en el desarrollo social*, Moscú, 1958.
Leyes generales y particularidades de la transición al socialismo en los distintos países, Moscú, 1962.
Leyes de la transición del socialismo al comunismo, Moscú, 1961.
Meleschenko, Y. S., *El hombre, la sociedad y la técnica*, Leningrado, 1964.
Misabishvili, Sh. V., *Sobre la correlación de lo general y lo específico en la construcción del comunismo*, Tbilisi, 1963.
Mitin, M. B., *La filosofía y nuestro tiempo*, Moscú, 1960.
Mordínov, A. E., *Sobre el contenido socialista y la forma nacional de la cultura soviética*, Moscú, 1959.
Particularidades de la acción de las leyes de la dialéctica en el período de transición al comunismo, Leningrado, 1963.
Pasukanis, E., *El Estado proletario y la construcción de la sociedad sin clases*, Moscú, 1932.
Pokrovski, M. N., *La ciencia histórica y la lucha de clases*, tomos 1-2, Moscú-Leningrado, 1933; *La Revolución de Octubre*, Moscú, 1929.
Problemas de la cultura socialista, Moscú, 1961.
Problemas del materialismo dialéctico e histórico, Moscú, 1953.
Progreso del nivel cultural y técnico de la clase obrera soviética, Moscú, 1961.
Rozhin, V. P., *Introducción a la soviología marxista*, Leningrado, 1962.
Razumovski, I. P., *Curso de teoría del materialismo histórico*, Moscú, 1924.
Semiónov, V. S., *El problema de las clases y de la lucha de clases en la sociología burguesa contemporánea*, Moscú, 1959.
Semiónov, Y. I., *La aparición de la sociedad humana*, Krasnoiarsk, 1962.
Shtrax, G. M., *El objeto del materialismo dialéctico y del materialismo histórico*, Moscú, 1960.
Sobre la historia de la construcción de la cultura soviética, Moscú, 1917-1918, Moscú, 1964.
Sobre la sociedad socialista soviética, Moscú, 1949.
Sobre las leyes de transición de los pueblos antes atrasados al socialismo, Alma-Atá, 1961.
Sobre las formas de transición de los distintos países del capitalismo al socialismo. Problemas de la teoría marxista-leninista en los documentos de las conferencias de representantes de los partidos comunistas y obreros, Moscú, 1961.
Stepanián, E. J., *Sobre la independencia relativa de la ideología*, Moscú, 1961.
Stepanián, Ts. A., *Dos fases en el desarrollo de la formación comunista*, Moscú, 1963; *Las leyes de transición del socialismo al comunismo*, Moscú, 1963.
Stepánov, I. (Skvortsov), *La electrificación de la U.R.S.S. en relación con la fase de transición a la economía mundial*, prólogo de V. I. Lenin y G. Krzhizhanovski, Moscú-Leningrado, 1925.
Strumilin, S. G., *Los problemas del socialismo y el comunismo en la U.R.S.S.*, Moscú, 1961.
Stucka, P. I., *Obras escogidas sobre la teoría marxista-leninista del derecho*, Riga, 1964.

Trabajos de la II Conferencia de instituciones científicas marxistas-leninistas de la U.R.S.S., fasc. 1, Moscú, 1929.
Tugarínov, V. P., *Las leyes de la naturaleza y de la sociedad*, Moscú, 1957; *Correlación de las categorías del materialismo dialéctico*, Leningrado, 1958.
Ulbricht, Walter, *La democracia económica*, Moscú, 1930.
Volfson, M. B., *Ensayos sobre materialismo histórico*, Moscú-Leningrado, 1929.
Yudin, P. F., *El marxismo-leninismo acerca de la cultura y la revolución cultural*, Moscú, 1933; *Del socialismo al comunismo*, Moscú, 1962.
Zvorikin, A. A., *Creación de la base material y técnica del comunismo en la U.R.S.S.*, Moscú, 1959.
Aaronovitch, S., *The ruling class, a study of British finance capital*, Londres, 1960.
Aptheker, H., *History and reality*, Nueva York, 1955.
Banfi, A., *Saggio sul marxismo*, Roma, 1960.
Bauman Zygmunt, *Zarys marksis towskiey teorii spoleczenstwa*, Varsovia, 1964.
Bollhagen, P., *Einführung in den historischen Materialismus*, Berlín, 1961.
Besse, Guy, *Pratique sociale et théorie*, París, 1963.
Bruhat, J., Calas, R., Garaudy, R., Mirhaut, V., *Le Manifeste du Parti Comuniste et le mouvement ouvrier français*, París, 1962.
Cogniot, G., *Réalité de la nation*, París, 1950; *Qu'est-ce que le communisme?*, París, 1961.
Eaten, J., *Socialism in a nuclear age*, Londres, 1961.
Eichhorn, W., *Über die Widersprüche beim Aufbau des Sozialismus*, Berlín, 1959; *Von der Entwicklug des sozialistischen Menschen*, Berlín, 1964.
Garaudy, R., *Le marxisme et la personne humaine*, París, 1949; *Karl Marx*, París, 1964.
Hager, K., *Der dialektische Materialismus und die Aufbau des Sozialismus*, Berlín, 1958; *Zur geistigen Situation der Gegenwart*, Berlín, 1961.
Hirszowicz, Maria, *Konfrontacje socjologiczne. Marksizm i socjologia wspólczesna*, 1964.
Historischen Materialismus, Berlín, 1961.
Hochfeld, Julian, *Studia o marksowskiej teorii spoleczenstwa*, Varsovia, 1963.
Jenzen, N., *Die marxistisch-leninistische Theorie der Klassen und des Klassenkampfes*, Berlín, 1959.
Klaus, G., *Kybernetik und Gesellschaft*, Berlín, 1963.
Kloskowska, A., *Kultura masowa*, Varsovia, 1964.
Kuprova, V., *Ekonomicka stranka prechodu od kapitalismu k socialismu*, Praga, 1960.
Leduc, V., *Communisme et nation*, París, 1954; *Le marxisme est-il dépassé?* París, 1946.
Le Parti Communiste Français, la culture et les intellectuels, París, 1962.
Linderot, S., *Svensk arbetarrörelse i brytningstid*, Stockholm, 1949.
Materialistická dialektika a dnesni problemy nasi socialistické vystawby, Praga, 1958.
Mussler, W. und Swoboda, R., *Die ökonomischen Gesetze des Sozialismus*, Berlín, 1963.
Nowak, Stefan, *Studia z metodologii nauk spolecznyk*, Varsovia, 1965.
Philosophische Probleme der revolutionären Praxis, Berlín, 1959.
Probleme des historischen Materialismus und die marxistische Sozialforschung, Berlín, 1958.
Schaff, A., *Aktualne zagaddnicnia polityki kulturalnej w dziendzinie filozofii i socjologii*, Varsovia, 1956.
Scheler, H., *Philosophische Probleme des Übergangs vow Kapitalismus zum Kommunismus*, Berlín, 1959.
Schmidt, H., *Zur Entwicklung des sozialistischen Bewusstseins der Genossenschafts-..bauern*, Berlín, 1961.
Sozialism und Intellingenz, Berlín, 1960.
Stern, L., *Die Role der Gesellschaftswissenschaften für den Fortschritt der Gesellschaft*, Berlín, 1963.
Wiatr, J., *Szkice o materializmie historyczhym i socjologii*, Varsovia, 1962.
Spoleczenstwo. Wstep do socjologii systematycznej, Varsovia, 1964.
Zvada J., *O pokoinć ceste k socialismu*, Praga, 1964.
Zeleny, J., *O historickém materialismu*, Praga, 1960.

CAPITULO V

LOS PROBLEMAS FILOSOFICO-TEORICOS EN LOS DOCUMENTOS PROGRAMATICOS DEL COMUNISMO MUNDIAL Y EN EL PROGRAMA DEL P.C.U.S.[1]

Bibliografía marxista.

Bréguel, E. Y., *El revisionismo y el reformismo en la teoría de la depauperación*, Moscú, 1960.

Burnes, Emile, *Teoría y práctica de los laboristas de derecha*, Moscú, 1962.

Butenko, A., *Rasgos fundamentales del revisionismo contemporáneo.*

Crítica de la ideología socialista de derecha, Moscú, 1960.

Documentos programáticos de la lucha por la paz, la democracia y el socialismo. Documentos de las conferencias de representantes de los partidos comunistas y obreros, celebradas en Moscú (noviembre de 1957), Bucarest (junio de 1960) y Moscú (noviembre de 1960).

El movimiento de liberación contemporáneo y la burguesía nacional, Praga, 1961.

El XXII Congreso del P.C.U.S. y el movimiento comunista internacional, Moscú, 1962.

Gheorghiu-Dej, Gh., *Artículos y discursos*, t. II, Moscú, 1956.

Gomulka, W., "Los problemas cruciales de la política del Partido". En: *Kommunist*, 1957, núm. 7.

Historia del movimiento obrero internacional y del movimiento de liberación nacional, partes 1-2, Moscú, 1962.

Ksemen, L., *Contra el desarme ideológico del Partido*, Moscú, 1959.

La carta magna de los partidos comunistas y obreros, Moscú, 1961.

Los socialistas de derecha contra el socialismo, Moscú, 1960.

Marxistas de distintos países en la lucha contra el reformismo y el revisionismo (recopilación de traducciones), Moscú, 1960.

Mshvenieradze, V. V., *El anticomunismo, arma de los condenados a la derrota*, Moscú, 1964.

Pomélov, I. P., *El programa del P.C.U.S., nueva etapa en el desarrollo del comunismo científico*, Moscú, 1963.

Popov, S. I., *La bancarrota ideológica del reformismo contemporáneo*, Moscú, 1963.

Problemas del actual movimiento comunista y obrero internacional. Moscú, 1961.

Programa del Partido Comunista de la Unión Soviética, Moscú, 1961.

Soeder, G., *Un estudio de la ideología socialista de derecha*, Moscú, 1959.

Súslov, M. A., *Acerca de la lucha del P.C.U.S. por la unidad del movimiento comunista internacional*, Moscú, 1964.

Arismendi, R., "Algunas de las principales divergencias de los dirigentes chinos con el movimiento comunista". En: *Estudios*. octubre, 1963.

Bartel, W., *Die Linken in der deutschen Sozialdemokratie im Kampf gegen Militarismus und Krieg*, Berlín, 1958.

Buck, T., *The story of the Communist movement in Canada*, 1952.

The challenge of marxism, Londres, 1963.

XXVII-e Congrés du Parti Communiste Français. En: *Cahiers du communisme*, números 7-8, París, 1964.

Eaten, J., *Economics of peace and war*, Londres, 1952; *Marx against Keynes. A reply to Mr. Morrison's socialism*, Londres, 1951.

Ernst Blochs Revision des Marxismus, Berlín, 1957.

Georg Lukács und der Revisionismus. Eine Sammlung von Aufsätzen, Berlín, 1960.

Fréville, J., *Né de feu. De la faillite de la II-e Internationale au Congrès de Tours*, París, 1960.

Gedö Andras, *A modern revizionismus filosofiai birálatahoz*, Budapest, 1961.

Grotewohl, Otto, *In Kampf um die Einige Deutsche Demokratische Republic*, tomos I-VII,, Berlín, 1958-1963.

For vidgat folkstyr mot storfinansen. Sveriges kommunistiska parti, 20-e kongressen, 1964.

[1] Véase también la bibliografía indicada en el capítulo I, págs. 67-74.

Hager, K., *Der dialektische Materialismus - die theoretische Grundlage der Politik der SED*, Berlín, 1958.
"L'anticommunisme." En: *Cahiers du communisme*. Juillet août, 1962.
Parteitag 1963 der Kommunistischen Partei Deutschlands, Protokoll, 1963.
Pieck, W., *Zur Geschichte der Kommunistischen Partei Deutschland. 30 Jahre Kampf*, Berlín, 1949.
Proti revizionismu. Sbornik stati o boji kommunistickycstran protidobému revozionismu, Praga, 1959.
Rakowski, M., *Socialdemokratyczna partia. Niemies w oksik powjennym (1949-1954)*, Varsovia, 1960.
Ripp, G., *A munkásosztály elnyomorodása kapitalisme és a jelekori reformismus*, Budapest, 1960.
Rothstein, A., "The programme for building Communist Society". En: *Marxism to-day*, September, 1961.
Scheler, H., *Die grosse Prespektive der Menschheit: der Kommunismus*, Berlín, 1961; *Der Marxismus über den imperialistischen Krieg in unserer Epoche*, Berlín, 1957.
Teoretické podnety XXII sjezdu KSSS, Praga, 1963.
Thorez, M., Rochet, W., *La portée universelle du XXII-e Congrès du Parti Communiste de l'Union Soviétique*, Praga, 1961.
Ulbricht, W., *Das Programm des Sozialismus und die geschichtliche Aufgabe des sozialistischen Einheitspartei Deutschlands*, Berlín, 1963.
Unter dem Banner des proletarischen Internationalismus, Berlín, 1960.

CAPITULO VI

DESARROLLO DE LA FILOSOFIA MARXISTA DESPUES DE LENIN. PROBLEMAS DE HISTORIA DE LA FILOSOFIA, ESTETICA, ETICA Y ATEISMO

Bibliografía marxista.

Historia de la filosofía.

"Acerca de los defectos y errores en la exposición de la historia de la filosofía de los siglos XVIII-XIX". En la revista *Bolshevik*, 1944, números 7-8.
Adoratski, V. V., *Obras escogidas*, Moscú, 1961.
Ajmánov, A. S., *La doctrina lógica de Aristóteles*, Moscú, 1960.
Alexándrov, G., *Aristóteles*. Moscú, 1940; *Historia de la filosofía de Europa occidental*, Moscú-Leningrado, 1946; *De la historia de las doctrinas sociológicas. Antiguo Oriente*, Moscú, 1959.
Asmus, V. F., *Descartes*, Moscú, 1956; *La filosofía de Immanuel Kant*, Moscú, 1957; *Los problemas de la intuición en la filosofía y las matemáticas*, Moscú, 1963.
Bakradze, K., *Sistema y método de la filosofía de Hegel*. Tbilisi, 1958.
Bijovski, B., *La filosofía de Descartes*, Moscú-Leningrado, 1940; *El método y el sistema de Hegel*, Moscú, 1941.
Bogoutdinov, A. M., *Ensayos sobre historia de la filosofía tadzhika*, [Dushanbe], 1961.
Boguslavski, V. M., *En los orígenes del ateísmo y del materialismo francés. (El escepticismo del Renacimiento francés y sus falsificadores burgueses)*. Moscú, 1964.
Braguinets, A. S., *Ideas político-sociales y filosóficas de Iván Frankó*. Lvov, 1956 (en ucraniano).
Breve ensayo de historia de la filosofía, Moscú, 1960.
Bujálov, Y. F., *Ideas político-sociales de P. A. Grabovski*. Kiev, 1957 (en ucraniano).
Contra los tergiversadores burgueses contemporáneos de la filosofía marxista-leninista, Moscú, 1964.
Contra los falsificadores contemporáneos de la historia de la filosofía rusa, Moscú, 1960.
Cornu, A., *Carlos Marx y Federico Engels, Vida y obra*, tomos 1-2, Moscú, 1959.
Chaguin, B. A., *Sobre la historia de la lucha de V. I. Lenin en pro del desarrollo de la filosofía marxista*, Moscú, 1960; *Sobre la historia de la lucha contra el*

revisionismo filosófico en la socialdemocracia alemana. 1895-1914. Moscú-Leningrado, 1961; *El desarrollo por Marx y Engels de la teoría del socialismo científico después de la Comuna de París*, Moscú-Leningrado, 1964.

Chaloián, V. K., *El Renacimiento armenio*, Moscú, 1963; *Historia de la filosofía armenia. (Período antiguo y de la Edad Media)*, Ereván, 1959.

Cherkashin, P., *Las raíces gnoseológicas del idealismo*, Moscú, 1961.

Chernishev, B. S., *Los sofistas*, Moscú, 1929.

Chesnokov, D. I., *La concepción del mundo de Herzen*, Moscú, 1948.

Danelia, S. A., *El conocimiento científico según Demócrito*, Tiflis, 1935.

Deborin, A. M., *Lüdwig Feuerbach*, Moscú-Leningrado, 1929; *Ensayos sobre la historia del materialismo de los siglos XVII-XVIII*, 1930; *Las doctrinas político-sociales de la Edad Moderna y Contemporánea*, t. 1, Moscú, 1958.

De la historia de la filosofía marxista-leninista después de la segunda guerra mundial, Moscú, 1961.

De la historia de la filosofía materialista rusa, Moscú, 1949.

De la historia de la filosofía materialista rusa de los siglos XVIII y XIX, Moscú 1952.

De la historia de la filosofía rusa, Moscú, 1951.

De la historia del pensamiento filosófico de los pueblos de la U.R.S.S., Moscú, 1962.

Discusión sobre el libro de G. F. Alexándrov, "Historia de la filosofía de Europa occidental". 16-25 de junio de 1947. Actas taquigráficas. En la revista *Voprosy filosofii*, 1947, núm. 1.

Dynnik, M. A., *La dialéctica de Heráclito de Efeso*, Moscú, 1929; *Ensayo sobre historia de la filosofía en la Grecia clásica*, Moscú, 1936; *Lenin y la historia de la filosofía.* En *Boletín de la Academia de Ciencias de la U.R.S.S., Serie de Historia y Filosofía*, Moscú, 1945, t. 2, núm. 2; *La filosofía de Hegel y su lugar en la historia de la filosofía.* En *Trabajos de la Academia de Ciencias de la U.R.S.S.*, 1957, núm. 3.

El pensamiento filosófico progresista en Rusia entre los años treinta y sesenta del siglo XIX, Moscú, 1959.

Ensayos sobre la historia de la filosofía en Rusia (Segunda mitad del siglo XIX y principios del XX), Moscú, 1960.

Ensayos sobre la historia de las ideas filosóficas y político-sociales de los pueblos de la U.R.S.S., en dos tomos, Moscú, 1955-1956.

Evdokimenko, V. Y., *Las ideas político-sociales de Panás Mirni*, Kiev, 1955 (en ucraniano).

Filósofos progresistas contemporáneos del Japón (recopilación de artículos), Moscú, 1964.

Fominá, V. A., *Las ideas filosóficas de G. V. Plejánov*, Moscú, 1955.

Frantsev, G. P., *Caminos históricos de las ideas sociales*, Moscú, 1965.

Gabrielián, G., *Historia del pensamiento filosófico armenio*, en tres tomos, Ereván, 1956-1959 (en armenio).

Galatiónov, A., Nikándrov, P., *Historia de la filosofía rusa*, Moscú, 1961.

Grigorián, S. N., *De la historia de la filosofía de Asia central e Irán en los siglos VII-XII.*

Gulian, C. I., *El método y sistema de Hegel*, Ed. Grijalbo, México, D. F. (en preparación).

Historia de las doctrinas socialistas (recopilación de artículos). En memoria del académico V. P. Volguin, Moscú, 1964.

Historia de la filosofía, tomos 1-3, Moscú, 1940-1943.

Huséinov, Heidar, *De la historia del pensamiento social y filosófico en Azerbaidzhán en el siglo XIX*, Bakú, 1958.

Iovchuk, M. T., *Belinski. Sus ideas filosóficas y político-sociales*, Moscú, 1939; *Las ideas filosóficas y sociológicas de N. P. Ogariov*, Moscú, 1957; *G. V. Plejánov y sus trabajos sobre historia de la filosofía*, Moscú, 1960; *La historia de la filosofía como ciencia, su objeto, método y significación*, Moscú, 1960.

Jidasheli, Sh. V., *Corrientes ideológicas fundamentales en la Georgia feudal (siglos IV-XIII)*, Tbilisi, 1962.

Kagánov, V. M., *La concepción del mundo de I. M. Séchenov*, Moscú, 1949.

Kasúmov, M., *Ensayos sobre historia del pensamiento filosófico y político-social avanzado del pueblo azerbaidzhano en el siglo XIX*, Bakú, 1959.

Kédrov, B. M., *El día de un gran descubrimiento. Historia del descubrimiento por D. I. Mendeléiev de la ley periódica y su significación filosófica*, Moscú-Leningrado, 1958.
Keshelava, V., *El mito de los dos Marx*, Moscú, 1963.
Kósichev, A. D., *La lucha del marxismo-leninismo contra la ideología del anarquismo y nuestra época*, Moscú, 1964.
Kruzhkov, V. S., *Ideas filosóficas de A. N. Dobroliúbov*, Moscú, 1950.
Kuznetsov, V. N., *Voltaire y la filosofía de la Ilustración francesa del siglo XVIII*, Moscú, 1965.
La filosofía alemana después de 1945, Moscú, 1964.
Ley, G., *Un estudio de historia del materialismo medieval*, Moscú, 1962.
Los demócratas revolucionarios ucranianos. Ideas político-sociales y filosóficas, Moscú, 1954.
Los demócratas revolucionarios ucranianos y la amistad del pueblo ucraniano con el ruso, Kíev, 1955.
Los materialistas de la Grecia antigua. Recopilación de textos de Heráclito, Demócrito y Epicuro, Moscú, 1955.
Lósev, A. F., *La mitología grecorromana en su desarrollo histórico*, Moscú, 1957.
Lúppol, I. K., *Estudios histórico-filosóficos*, Moscú, 1935; *Denis Diderot*, Moscú, 1960.
Lurie, S. Y., *Ensayos sobre historia de la ciencia clásica. Grecia en la época de su esplendor*, Moscú-Leningrado, 1947.
Luschitski, I., *Ensayos sobre historia de las ideas político-sociales y filosóficas en Bielorrusia en la segunda mitad del siglo XIX*, Minsk, 1958 (en bielorruso).
Makovelski, A. O., *Los presocráticos. Los primeros pensadores griegos según sus obras y los testimonios de la antigüedad a la luz de las investigaciones más modernas*, partes 1-3, Kazán, 1914-1919; *Los atomistas de la Grecia antigua*, Bakú, 1946; *El Avesta*, Bakú, 1960.
Malinin, V. A., y Sídorov, M. I., *Precursores del socialismo científico en Rusia*, Moscú, 1963.
Mamédov, Sh. F., *La concepción del mundo de M. F. Ajúndov*, Moscú, 1962.
Maslin, A. N., *El materialismo y la ideología democrático-revolucionaria en Rusia en los años 60 del siglo XIX*. Moscú, 1960.
Mehring, F., *C. Marx y F. Engels, creadores del comunismo científico*, Moscú, 1960.
Meleschenko, Z. N., *De la historia de la lucha ideológica en el plano filosófico por la unidad de Alemania en el siglo XVIII y principios del XIX*, Leningrado, 1958.
Mende, G., *La trayectoria de Carlos Marx de demócrata revolucionario a comunista*, Moscú, 1957.
Mijalenko, Y. P., *La filosofía de D. Hume como base teórica del positivismo inglés del siglo XX*, Moscú, 1962.
Milner, J., *Benito Spinoza*, Moscú, 1940.
Mitin, M. B., *Hegel y la teoría de la dialéctica materialista. (En el centenario de la muerte de Hegel)*, Moscú, 1932; *Problemas candentes de la dialéctica materialista*, Moscú, 1936.
Momdzhián, J. N., *Lafargue y algunos problemas de la teoría marxista*. Ereván, 1954; *La filosofía de Helvetius*, Moscú, 1955.
Mumínov, I., *Acerca del desarrollo del pensamiento filosófico y social en Uzbekistán a finales del siglo XIX y principios del XX*, Tashkent, 1957.
Narski, I. S., *Las concepciones filosóficas de E. Dembowski*, Moscú, 1954; *Ensayos sobre historia del positivismo*, Moscú, 1960.
Nazarenko, I. D., *Las ideas político-sociales, filosóficas, estéticas y ateas de T. G. Shevchenko*, Kíev, 1964.
Nóvikov, M. I., *Ideas político-sociales y filosóficas de T. G. Shevchenko*, Moscú, 1961.
Nutsubidze, Sh., *Historia de la filosofía georgiana*, Tbilisi, 1960; *Historia de la filosofía georgiana, tomos* 1-2, Tbilisi, 1956-1958 (en georgiano); *Pedro Iver y el legado filosófico de la Antigüedad. (Problemas del seudo-Dionisio Areopagita)*, Tbilisi, 1963.
Odúev, S. F., *La naturaleza reaccionaria de las ideas de Nietzsche*, Moscú, 1959.

Oizerman, T. I., *El desarrollo de la teoría marxista según la experiencia de la revolución de 1848.* Moscú, 1956; *La formación de la filosofía del marxismo,* Moscú, 1962.
Ovsiánnikov, M. F., *La filosofía de Hegel,* Moscú, 1959.
Petrov, A. A., *Van Bi. 226-249. De la historia de la filosofía china,* Moscú-Leningrado, 1936; *Yan Chu, librepensador de la China antigua.* En *China,* Moscú-Leningrado, 1940; *Un estudio sobre la filosofía china.* En *China; Van Chun, materialista e ilustrador de la China antigua,* Moscú, 1954.
Peunova, M. N., *Las ideas filosóficas político-sociales de N. V. Shelgunov,* Moscú, 1954; *La concepción del mundo de M. A. Antonovich,* Moscú, 1960.
Popov, S. I., *Kant y el kantismo,* Moscú, 1961.
Pórshnev, B. F., *Meslier,* Moscú, 1964.
Problemas de historia de las ideas filosóficas y sociológicas del siglo XIX, Moscú, 1960.
Radul-Zatulovski, Y. B., *El confucianismo y su propagación en el Japón,* Moscú-Leningrado, 1947; *Ando Sioeki, filósofo materialista del siglo XVIII,* Moscú, 1961.
Rosental, M. M., *Las ideas filosóficas de N. G. Chernishevski,* Moscú, 1948; *La dialéctica en "El capital" de Marx,* Moscú, 1955.
Serebriakov, M. V., *Federico Engels en su juventud,* Leningrado, 1958.
Shakirzade, A. S., *Epicuro,* Moscú, 1963.
Shashkévich, P. D., *La teoría del conocimiento de Immanuel Kant,* Moscú, 1960.
Scheglov, A. V., *Desarrollo de la filosofía marxista en los trabajos de V. I. Lenin,* Moscú, 1963.
Sitkovski, E. P., *La filosofía de Robinet,* Moscú, 1936.
Sokolov, V. V., *La filosofía de Spinoza y la actualidad,* Moscú, 1964.
Steklov, Y. M., *Mijail Alexándrovich Bakunin, su vida y obra. 1814-1876.* tomos 1-4, Moscú, 1926-1927; *N. G. Chernishevski. Su vida y su obra. 1828-1889,* tomos 1-2, Moscú-Leningrado, 1928.
Stepánov, V. I., *Concepciones sociológicas y filosóficas de V. G. Belinski,* Minsk, 1959.
Stepánova, E. A., *Federico Engels,* Moscú, 1956.
Tijvinski, S. L., *El movimiento por las reformas en China a fines del siglo XIX y Kan Yu-vei,* Moscú, 1959.
Timoshenko, V. E., *El materialismo de Demócrito,* Moscú, 1959.
Tráchtenberg, O. V., *Ensayos sobre historia de la filosofía de Europa occidental en la Edad Media,* Moscú, 1957.
Vasetski, G. S., *La concepción del mundo de Lomonósov,* Moscú, 1961; *El desarrollo de la filosofía marxista por Lenin en la lucha contra el revisionismo (1907-1913),* Moscú, 1961.
Vasetski, G. S. e Iovchuk, M. T., *Ensayos sobre historia del materialismo ruso en los siglos XVIII y XIX,* Moscú, 1942.
Vavílov, S. I., *Obras completas.* t. III. *Trabajos sobre filosofía e historia de las ciencias naturales,* Moscú, 1956.
Volguin, V. P., *Desarrollo del pensamiento social en Francia en el siglo XVIII,* Moscú, 1958; *El comunismo utópico francés,* Moscú, 1960.
Vóstrikov, A., *La lucha de Lenin contra el revisionismo neokantiano del marxismo en Rusia,* Moscú, 1949.
Yudin, P., *Obras clásicas del materialismo filosófico marxista,* Moscú, 1939.
Zilberfarb, I. I., *La filosofía social de Charles Fourier y su lugar en la historia del pensamiento socialista de la primera mitad del siglo XX,* Moscú, 1964.
Zúbov, V. P., *Aristóteles,* Moscú, 1963.

Angrand, C. et Garaudy, R., *Cours de philosophie: les origines françaises du materialisme,* París, 1946.
Baczko, B., *Drogi ksztaltowania sie swiatopogladu w polskiej demokratycznej mysli spolecznej polowy XIX,* Varsovia, 1955.
Banu, J., *Introducere in istoria filozofiei,* Bucarest, 1957.
Beiträge zur Geschichte des vormarxistischen Materialismus, Berlín, 1961.
Finger, O., *Von der Materialität der Seele,* Berlín, 1961.

Garaudy, R., *Les souces françaises du socialisme scientifique*, París, 1962; *Dieu est mort. Etude sur Hegel*, París, 1962.
Jankowski, H., *Etyka Ludwika Feuerbacha. U zródel marksowskiego humanizmu*, Varsovia, 1963.
Klaus, G., *Einleitung zu die frühschriften Immanuel Kants, ihre philosophiehistorische und wissenschaftsgeschichtliche Bedeutung*, B. I., Berlín, 1961.
Kolakowski, I., *Jednostka i nieskonczonosc. Wolnosc i antynomie wolnosci w filozofii Spinozy*, Varsovia, 1958.
Morton, A., *The life and Ideas of Robert Owen*, Londres, 1962.
Púvlov, T., *Obras escogidas. T. III. La filosofía y las ciencias históricas*, Sofía, 1960.
Plusty, V., *Prostor a cas. Studie z marxisticke filosofie*, Praha, 1960.
Politzer, G., *Révolution et contrerévolution au XX-e siècle*, París, 1947.
Politzer, G., Besse, G., et Caveing, M., *Principes fondamentaux de philosophie*, París, 1954.
Reader in marxist philosophy, Nueva York, 1963.
Rothstein, A., *Marxism after eighty years*, Londres, 1963.
Schaff, A., *Geneza i rozwoi filozofii marksistowkiej*, t. 1-3, Varsovia, 1949.
Schuffenhauer, W., *Einleitung zu dem Buck des Ludving Feuerbach "Das Wesen des Christentums"*, Berlín, B. I. 1956.
Sève, L., *La philosophie française contemporaine et sa genèse de 1789 à nous jours*, París, 1962.
Stiehler, G., *Hegel und der Marxismus über den Widerspruch*, Berlín, 1960; *Die Dialektik in Hegel "Phenomenologie des Geistes"*, Berlín, 1964.
Wissen und Gewissen. Beiträge zum 200. Geburtstag Johann Gottlieb Fichtes, 1762-1814, Berlín, 1962.

Estética.

A. N. Tolstoi sobre la literatura, Moscú, 1956.
Asmus, V. F., *La estética alemana en el siglo XVIII*, Moscú, 1963.
Astájov, L, *El subjetivismo estético y el problema de lo bello*, Moscú, 1962.
Becher, J. R., *En defensa de la poesía*, Moscú, 1959.
Bélik, A., *La estética de Chernishevski*, Moscú, 1961; *La estética y la época actual*, Moscú, 1963.
Bórev, Y., *Las categorías estéticas fundamentales*, Moscú, 1960.
Briazu, M., "La idea científica y la idea artística". En *Problemas de Filosofía. Recopilación de artículos de los filósofos rumanos contemporáneos*, Moscú, 1960.
Búrov, A. I., *La esencia estética del arte*, Moscú, 1956.
Búrsov, B., *Los problemas del realismo en la estética de los demócratas revolucionarios*, Moscú, 1953.
C. Marx y F. Engels sobre el arte, en dos tomos, Moscú, 1957.
Del Renacimiento al siglo XX. Problemas del arte en el extranjero, Moscú, 1963.
Egórov, A. G., *El arte y la vida social*, Moscú, 1959; *Sobre la esencia reaccionaria de la estética burguesa contemporánea*, Moscú, 1961.
Eisenstein, S. M., *Artículos escogidos*, Moscú, 1956.
El arte pertenece al pueblo. Recopilación de artículos sobre el realismo socialista, .. Leningrado, 1960.
El artista y el pueblo, Moscú, 1960.
El espíritu de partido en la literatura y los problemas de la maestría artística, Moscú, 1961.
El humanismo y la literatura de nuestros días, Moscú, 1963.
El método creador, Moscú, 1960.
El modernismo, enemigo del arte. Los críticos de arte extranjeros acerca del arte burgués contemporáneo. Recopilación de materiales. [Moscú], 1964.
El P.C.U.S. acerca de la literatura y el arte. Recopilación de documentos, Moscú, 1960.
El realismo socialista en las literaturas extranjeras. Moscú, 1960.
El realismo socialista en las literaturas de los pueblos de la U.R.S.S., Moscú, 1962.
En la lucha por el realismo socialista, Moscú, 1959.
Ensayos de estética marxista-leninista, Moscú, 1961.

Fadéiev, A. A., *Treinta años. Artículos, cartas y discursos escogidos sobre la literatura y el arte*, Moscú, 1959.
La formación del realismo socialista en las literaturas de los eslavos occidentales y del sur, Moscú, 1963.
Finkelstein, S., *Art and society*, Nueva York, 1947.
Fox, R., *La novela y el pueblo*, Moscú, 1960.
Friedländer, G. M., *C. Marx y F. Engels y los problemas de la literatura*, Moscú, 1962.
Fucik, Julius, *Sobre el teatro y la literatura. Recopilación de artículos*, Leningrado-Moscú, 1964.
Fundamentos de la estética marxista-leninista, Moscú, 1961.
Goránov, Kristiu, *La forma y el contenido en el arte*, Moscú, 1962.
Gorki sobre el arte. Recopilación de artículos y fragmentos, Moscú-Leningrado, 1940.
Grib, V. P., *Trabajos escogidos*, Moscú, 1956.
Historia de la estética. Monumentos del pensamiento estético universal, en cinco tomos, tomos 1-2, Moscú, 1962-1964.
Ion, Erhard, *Introducción a la estética*, Moscú, 1964.
Ivanov, V. I., *Sobre la esencia del realismo socialista*, Moscú, 1963.
Kagán, M., *Lecciones de estética marxista-leninista*, partes 1-2, Leningrado, 1963-1964.
Kémenov, V., *Artículos sobre arte. Contra el abstraccionismo. Controversia sobre el realismo*, Leningrado, 1963.
Koch, Hans, *El marxismo y la estética. Sobre la teoría estética de Carlos Marx, Federico Engels y Vladimir Ilich Lenin*, Moscú, 1964.
Kogan, L., *El trabajo y la belleza*, Moscú, 1963.
Krúpskaia, N. K., *Sobre el arte y la literatura*, Leningrado-Moscú, 1963.
Larmin, O. V., *El ideal estético y nuestra época*, Moscú, 1964.
Lenin y la literatura, Moscú, 1963.
Lifshitz, M., *Acerca de la concepción de Marx sobre el arte. Problemas de arte y de filosofía*, Moscú, 1935.
Lósev, A. F., *Historia de la estética antigua (clasicismo primitivo)*, Moscú, 1963.
Los problemas de la educación estética y la actualidad, Moscú, 1963.
Los problemas del realismo en la literatura universal, Moscú, 1959.
Los problemas del realismo socialista, Mocú, 1959.
Los problemas del realismo socialista, Moscú, 1960. Recp. 2.
Los problemas del realismo socialista, Moscú, 1961.
Lunacharski, A. V., *El arte y la revolución*, Moscú, 1924; *Historia de la literatura de Europa occidental en sus momentos más importantes*, partes 1-2, Moscú, 1924; *Lenin y la literatura*, Moscú, 1934; *Sobre el teatro y el drama. Artículos escogidos, en dos tomos*, Moscú, 1958.
Manova, N., *Problemas de la estética marxista-leninista y de la educación estética*, Sofía, 1963 (en búlgaro).
Marinello, Juan, *Entrevista con nuestros pintores abstractos*, Moscú, 1961; *José Martí, escritor hispanoamericano (Martí y el modernismo)*, Moscú, 1964.
Mehring, F., *Trabajos de crítica literaria*, tomos 1-2, Moscú-Leningrado, 1934; *Artículos de crítica literaria*, Moscú-Leningrado, 1964.
M. I. Kalinin sobre el arte y la literatura, Moscú, 1957.
Meilaj, B., *Lenin y los problemas de la literatura rusa de fines del siglo XIX y principios del XX. Investigaciones y ensayos*, Leningrado, 1956; *Problemas de literatura y estética*, Moscú, 1958.
Mucardjevski, A., *O stavu a úkolech literani teorie e kritiky*, Praga, 1956.
Nedoshivin, G. A., *Ensayos sobre teoría del arte*, Moscú, 1953.
Nejedly, Z., *Artículos sobre arte*, Leningrado- Moscú, 1960.
Ovsiánnikov, M. F. y Smirnova, Z. V., *Ensayos sobre historia de las doctrinas estéticas*, Moscú, 1963.
Parsadánov, N. Y., *Sobre el carácter progresivo del desarrollo del arte (¿Existe realmente el progreso en el arte?)*, Moscú, 1964.
Pávlov, Tódor, *Estética. Obras filosóficas escogidas*, t. 4, Moscú, 1963.
Por una literatura y un arte comunistas, Moscú, 1957.

Por una vinculación íntima de la literatura y el arte con la vida del pueblo. Recopilación de documentos, Moscú, 1958.
Pospélov, G. N., *Sobre la naturaleza del arte*, Moscú, 1960; *Lo estético y lo artístico*, Moscú, 1965.
Problemas de estética, fascs. 1-6, Moscú, 1958-1964.
Problemas de la estética marxista-leninista, Moscú, 1956.
Razumni, V. A., *Los problemas del realismo socialista (Sobre la verdad artística y la función social del arte soviético)*, Moscú, 1963.
Reimann, P., *Über realistische Kunstauffassung*, Berlín, 1949.
Riúrikov, B. S., *El marxismo-leninismo sobre la literatura y el arte*, Moscú, 1960.
Rosenthal, M. M., *Contra la sociología vulgar en la teoría literaria*. Moscú, 1936.
Salinari, C., *La questione del realismo*, Milán, 1960.
Shamota, N., *Sobre lo artístico*, Moscú, 1958.
Shaumián, S. G., *Artículos de crítica literaria*, Moscú, 1955.
Shojin, K. V., *Ensayos sobre la historia del desarrollo de las ideas estéticas en Rusia (la estética de la Rusia antigua, siglos XI-XVII)*, Moscú, 1963.
Smirnova, Z. V., *Los problemas de la creación artística en la estética de los demócratas revolucionarios rusos*, Moscú, 1958.
Sobre el arte y la literatura. Recopilación de documentos, Moscú, 1960.
Sobre el realismo ruso del siglo XIX y sobre los problemas del carácter popular de la literatura, Moscú-Leningrado, 1960.
Sobre la esencia reaccionaria de la estética burguesa contemporánea, Moscú, 1961.
Sobre la estética burguesa contemporánea, Moscú, 1963.
Sobre la política del Partido en el arte y la literatura, Moscú, 1958.
Sobre la prensa soviética y del Partido. Recopilación de documentos, Moscú, 1954.
Stóikov, Atanás, *Crítica del arte abstracto y de su teoría*, Moscú, 1964.
Trofímov, P. S., *Ensayos sobre historia de la estética marxista*, Moscú, 1963; *Estética del marxismo-leninismo*, Moscú, 1964.
V. I. Lenin sobre la literatura y el arte, Moscú, 1960.
Vánslov, V., *El problema de lo bello*, Moscú, 1957; *Problemas del desarrollo de la personalidad y aspectos del arte*, Moscú, 1963.
Varnalis, K., *Estética, crítica*, Moscú, 1961.
Vorovski, V. V., *Artículos crítico-literarios*. Moscú, 1956.
Zetkin, Clara, *Sobre la literatura y el arte*, Moscú, 1958.
Essays on socialist realism and British cultural tradition, Londres (s. j.).

Etica.

Arevadze, P. A., *El desarrollo de las relaciones fraternales en la sociedad socialista*, Tbilisi, 1958 (en georgiano).
Arjánguelski, L. M., *Categorías de la ética marxista*, Moscú, 1963.
Aznaúrov, A. A., *Ensayos sobre la ética de los grandes demócratas revolucionarios rusos*, Bakú, 1964.
Bandzeladze, G., *Sobre el objeto de estudio de la ética marxista-leninista*, Tbilisi, 1959 (en georgiano); *Ensayo de exposición de un sistema de ética marxista*, Tbilisi, 1963.
Fedorenko, E. P., *La moral comunista*, Kiev, 1958.
Foster, William Z., *El ocaso del capitalismo mundial*, Moscú, 1959.
Fundamentos de la educación comunista, Moscú, 1963.
Garaudy, R., *Humanismo marxista*. Moscú, 1959.
Ivanov, V. G., y Ribakov, N. V., *Ensayos de la ética marxista-leninista*, Leningrado, 1963.
Jaikin, A. L., *La ética de Belinski*, Tambov, 1961.
Járchev, A. G., *El matrimonio y la familia en la U.R.S.S.*, Moscú, 1964.
Kalinin, M. I., *Sobre la educación comunista. Discursos y artículos escogidos (1924-1945)*, Moscú, 1958.
Konováiova, L. V., *El deber como categoría primordial de la ética marxista-leninista*, Moscú, 1965.
Krúpskaia, N. K., *Sobre la educación comunista*, Moscú, 1956.
Makarenko, A. S., *Sobre la educación comunista*, Moscú, 1956; *Obras, en siete tomos*, Moscú, 1950-1952, t. 2, 4, 5, 7.

Petrosián, M. I., *El humanismo. Estudio ético-filosófico y sociológico del problema*, Moscú, 1964.
Problemas de ética (Recopilación de artículos), Moscú, 1964.
Problemas de la teoría y la práctica de la educación comunista, Moscú, 1962.
Selsam, H., *El marxismo y la moral*, Moscú, 1962.
Shishkin, A. F., *Fundamentos de la moral comunista*, Moscú, 1955; *De la historia de las doctrinas éticas*, Moscú, 1957; *Etica marxista*, Ed. Grijalbo, México, D. F., 1966.
Sobre la educación comunista, Moscú, 1962.
Sobre el patriotismo soviético, Moscú, 1952.
Tselikova, O. P., *Combinación de los intereses sociales y personales dentro del socialismo*, Moscú, 1957.
Tugarinov, V. P., *Sobre el valor de la vida y la cultura*, Leningrado, 1962.
Utkin, S. S., *Ensayos de ética marxista-leninista*, Moscú, 1962.

Baumgarten, A., *Die Bedeutung des wissenschaftlichen Sozialismus für die Geschichte der Ethik*, Berlín, 1960.
Fritzhand, M., *Czlowiek, humanizm, moralnose*. Varsovia, 1961.
Garaudy, R., *Le Comunisme et la morale*, París, 1947; *Qu'est-ce-que la morale marxiste?* París, 1963.
Humanismus Heute? Berlín, 1961.
Janzen, N., *Ein Mensch - wie stolz das klingt. Vom Sinn des menschlichen Lebens*, Berlín, 1960.
Kallaigy, A., *Szocialista kulturaat*, Budapest, 1958.
Kurella, A., *Der Mensch als Schöpfer seiner Selbst*, Berlín, 1958.
Mácha, K., Marusiak, M., *Etika a dnesek*, Praga, 1961.
Miller, K., *Das moralische Antlitz des sozialistischen Menschen*, Berlín, 1959; *Vom Werden des sozialistischen Menschen. Der Kampf des Neuen gegen das Alte auf dem Gebiet der Moral*, Berlín, 1960.
Zolkiewski, W., *Zasady i zagadnievja styki*, Praga, 1957.

El ateísmo científico.

El anticomunismo, ideología del militarismo clerical, Moscú, 1963.
Babósov. E. M., *El catolicismo contemporáneo y la ciencia*, Minsk, 1964.
Berch, G., *Los JDS/LSS sin máscara*, Moscú, 1963.
Bergner, D. y Jann, W., *La cruzada de las academias evangélicas contra el marxismo*, Moscú, 1961.
Bonch-Bruévich, V. D., *Obras escogidas*, en tres tomos. T. I. *Sobre la religión, las sectas religiosas y la Iglesia*, Moscú, 1959.
Corrientes filosóficas y religiosas contemporáneas en los países capitalistas, Moscú, 1962.
Fedoséiev, P. N., *Sobre la religión y la lucha contra ella*, Moscú, 1938; *El marxismo-leninismo sobre la religión y la manera de superarla*, Moscú, 1941.
Frántsev, Y. P., *El fetichismo y el problema del origen de la religión*, Moscú, 1940; *Los orígenes de la religión y del librepensamiento*, Moscú-Leningrado, 1959.
Fundamentos del ateismo científico, Yaroslavl, 1963.
Historia y teoría del ateísmo, Moscú, 1930.
Kanapa, Jean, *La doctrina social de la Iglesia y el marxismo*, Moscú, 1964.
Klimóvich, L. I., *El Islam*. Ed. 2. Moscú, 1965.
Kovaliov, S. I. *Los problemas fundamentales del origen del cristianismo., Leningrado*, 1964.
Krásikov, P. A., *En el frente de lucha contra la Iglesia*.
Kriveliov, I. A., *Un libro sobre la Biblia*, Moscú, 1959; *Marx y Engels sobre la religión*, Moscú, 1964.
Krúpskaia, N. K., *Del patriotismo ateo*, Moscú, 1964; *Problemas de educación atea*, Moscú, 1964.
Lavretski, I. R., *Los colonizadores se van, los misioneros se quedan*, Moscú, 1963.
Lenzman, Y. A., *Los orígenes del cristianismo*, Ed. Grijalbo, México, D. F., 1965.
Levada, Y. A., *El cristianismo contemporáneo y el progreso social*, Moscú, 1962.

Los éxitos de la ciencia contemporánea y la religión, Moscú, 1961.
Problemas filosóficos del ateismo, Moscú, 1963.
Problemas fundamentales del ateismo científico, Moscú, 1962.
Ranóvich, A. B., *Sobre el cristianismo primitivo*, Moscú, 1959.
Robertson, A., *El origen del cristianismo*, Moscú, 1959.
Shajnovich, M. I., *Lenin y el problema del ateismo. Crítica de la religión en los trabajos de V. I. Lenin*, Moscú-Leningrado, 1961.
Sheiman, M. M., *El vaticano y el catolicismo a fines del siglo XIX y principios del XX*, Moscú, 1958.
Skvortsov-Stepánov, I. I., *Obras ateas escogidas*, Moscú, 1959.
Sobre algunas particularidades de la idea religiosa contemporánea, Moscú, 1964.
Velikovich, L. N., *La iglesia y los problemas sociales en nuestros días*, Moscú, 1964.
Voronitsin, I. P., *Historia del ateismo*, Moscú, 1930.
Yaroslavski, E. M., *Contra la religión y la Iglesia*, Tomos I-V. Moscú, 1932.

Bergner, D., Jann, W., *Der Kreuzug der avangelischen Akademien gegen den Marxismus*, Berlín, 1960.
Cogniot, G., *Le religión et la science*, París, 1964.
Eldermann, H., *Die Urgesellschaft. Ihre Verwandtschaftsorganisationen und ihre Religion*, Berlín, 1950.
Felber, St., *Veda a nábozenstvo*, Praga, 1958.
Garaudy, R., *L'église, le communisme et les chretiens*, París, 1949.
Hinz, H., *Old religii do filozofii. Z dziejow kultury ummystowej epoki oswucenia*, Varsovia, 1960.
Kirchhoff, R., *Wissenschaftliche Weiltanschauung und religiöse Glaube*, Berlín, 1958.
Murry, G., *Essor ou déclin du catholicisme français?*, París, 1960.
Poniatowski, Z., *Religia a nauka*, Varsovia, 1963.
Robertson, A., *Socialismo and religion*, Londres, 1960.
Sirazki, A., *Vznik a vyvoi nábozenstva*, Praga, 1949.
Verret, M., *Les marxistes et la religion*, París, 1960.

BIBLIOGRAFIA DEL TOMO VII

CAPITULO I

CRISIS DE LA FILOSOFIA BURGUESA EN LA EPOCA ACTUAL

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA NO MARXISTA.

Abbagnano, N., *La struttura dell'esistenza*, Turín, 1939; *Filosofia, religione, sciènza*, Turín, 1947; *Introduzione all'esistenzialismo*, Turín, 1948; *Possibilitá e libertá*, Turín, 1956.

Abbate, M., *La filosofia di B. Croce e la crisi della società italiana*, Turín, 1955.

Albérès, R., *L'aventure intellectuelle du XX-e siècle. 1900-1950*, París, 1950; *Jean-Paul Sartre*, París, 1953.

A critical history of western philosophy, por D. O'Connor, Nueva York, 1964.

Alessio, F., *Studi sul neospiritualismo*, Milán, 1953.

Aidukiewicz, K., "Logistyczny antyiracjonalism w Polsce", *Przeglad filozoficzny*, Varsovia, 1934; "Konwencjonalne pierwiastki w nauce", *Wiedza i Zycie*", 1947, número 4; *Lezyk i Poznanie*, t. I, Varsovia, 1961.

Aliotta, A., *Il problema di Dio e il nuovo pluralismo*, Nápoles, 1949; *Le origini dell'irrazionalismo contemporaneo*, Nápoles, 1950; *Critica dell'essistenzialismo*, Nápoles, 1951; *Il nuovo positivismo e la sperimentalismo*, Roma, 1954.

Allen, E., *Christian humanism. A guide to the thought of J. Maritain*, Londres, 1947.

Aster, E. Von., *Geschichte der Philosophie*, Stuttgart, 1958.

Ayer, A., *Language, truth and logic*, Londres, 1936; *The foundations of empirical knowledge*, Londres, 1940; *Philosophical essays*, Londres, 1954; *The problem of knowledge*, Londres, 1956; *The concept of a person*, Nueva York, 1963.

Bacheland, G., *Le nouvel esprit scientifique*, París, 1934; *Le rationalisme appliqué*, París, 1949; *Le materialisme rationel*, París, 1956.

Bagot, J., *Connaissance et amour. Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel*, París, 1958.

Barone, F., *Rudolf Carnap*, Turín, 1953.

Bars, H., *Maritain en notre temps*, París, 1959.

Barth, K., *Humanismus*, Mónaco, 1950; *Die kirchliche Dogmatik*, tomos 1-9, Zollikon-Z, 1932-1955; *Mensch und Mitmensch*, 1954.

Bastide, G., *Méditations pour une éthique de la personne*, París, 1954; *Les grands thèmes moraux de la civilisation occidentale*, París, 1959.

Battaglia, F., *Il problema morale nell'esistentialismo*, Bolonia, 1949; *Filosofia del lavoro*, Bolonia, 1953; *Moralitá e storia nella prospettiva spiritualistica*, Bolonia, 1953.

Beauvoir, S. de, *Pyrrhus et Cinéas*, París, 1943; *L'existentialisme et la sagesse des nations*, París, 1948; *La force de l'âge*, París, 1960.

Beigreder, M., *L'Homme Sartre*, París, 1947.

Blau, J., *Men and movements in American philosophy*, Nueva York, 1954.

Blondel, M., *La pensée*, vols, 1-2, París 1934; *L'être et les êtres*, París, 1935; *L'action*, vols, 1-2, París, 1936-1937; *La philosophie et l'esprit chrétien*, vols, 1-2, París, 1944-1946; *Autour de la crise moderniste*, París, 1960.

Boas, G., *Dominant themes of modern philosophy*, Nueva York, 1957.

Boman, L., *Criticism and construction in the philosophy of the American new realism*, Estocolmo, 1955.

Bontadini, G., *Indagini di struttura sul gnoseologismo moderno*, Brescia, 1952; *Dal problematismo alla metafisica*, Milán, 1952.
Boodin, John E., *God and creation*. Cambridge, 1934; *The social mind. Foundations of philosophy*, Nueva York, 1939.
Bréhier, E., *Les thèmes actuels de la philosophie*, París, 1959; *Transformation de la philosophie française*, París, 1960; *Histoire de la philosophie*, París, 1938-1949.
Breton, S., *Situation de la philosophie contemporaine*, Lyón, 1959.
Bridgman, P., *Reflections of a physicist*, Nueva York, 1950; *The logic of modern physics*, Nueva York, 1954.
British philosophy in the mid-century, Ed. por Mage, Londres, 1957.
Brunner, E., *Offenbarung und Vernunft*, Zurich, 1941; *Christliche Dogmatik*, Zurich, 1946; *Das Ewige als Gegenwart und Zukunft*, Zurich, 1953.
Cain, S., *Gabriel Marcel*, Nueva York, 1963.
Camus, A., *L'homme révolté*, París, 1951; *L'homme et son destin*, París, 1951; *Le Mythe de Sisyphe*, París, 1953; *L'Eté*, París, 1954.
Caracciolo, A., *Studi Jasperiani*, Milán, 1953.
Carlini, A., *Alla ricerca di me stesso*, Firenze 1951; *La religiosità dell'arte e della filosofia*, Firenze, 1934.
Carnap, R., *Der logische Aufbau der Welt*, Berlín, 1928; *Philosophy and Logical Syntax*, Londres, 1935; *Foundations of logic and mathematics*, Chicago, 1949; *Introduction to semantics and formalization of logic*, Cambridge, 1959.
Castelli, E., *Idealismo e solipsismo*, Roma, 1933; *L'esperienza comune*, Milán, 1942; *Introduzione ad una fenomenologia della nostra epoca*, Firenze, 1948.
Charlesworth, M., *Philosophy and linguistic analysis*, Pittsburg, Duquesne University, 1959.
Collingwood, R., *An autobiography*, Londres, 1951; *The idea of history*, Londres 1956.
Collins, J., *A history of modern European philosophy*, Bruce, 1954.
Contemporary British philosophy. Ed. por J. Lewis, Londres, 1956.
Copleston, F., *Contemporary philosophy. Studies of logical positivism and existentionalism*, Londres, 1955.
Croce, B., *Filosofia e storiografia*, Bari, 1949; *Storiografia e idealità morale*, Bari, 1950; *Indàgini su Hegel e schiariménti filosofici*, Bari, 1952; *La letteratura italiana*, Bari, 1960.
Cuviller, A., *Antologie des philosophes français contemporains*, París, 1962.
Davy, M., *La philosophie française contemporaine*, Mendoza, 1949.
Deledalle, H., *Histoire de la philosophie americaine*, París, 1954.
Dewey, J., *A common faith*, New Haven, 1934; *Experience and education*, Nueva York; 1938; *Logic: the theory of inquiry*, Nueva York, 1938; *Theory of valuation*, Chicago, 1939; *Problems of man*, Nueva York, 1946.
Dewey, J., y Bentley, R., *Knowing and the known*, Nueva York 1949.
Duméry, M., *Regards sur la philosophie contemporaine*, París, 1956.
Duquesue studies, Philosophical series N° 9. Philosophy and linguistic analysis by Maxwell John Chorles Worth, Filadelfia, 1959.
Essays in critical realism, Nueva York, 1941.
Farber, M., *The foundations of phenomenology: E. Husserl and the quest for a rigorous science of philosophy*, Cambridge, 1943; *L'activité philosophique contemporaine en France et aux Etats Unis*, t. 1, 2, París, 1950.
Filosofi italiani contemporanei, Milán, 1947.
Feibleman, J., *Inside the great mirror*, The Hague, 1958.
Fischl, J., *Geschichte der Philosophie*, Graz, 1950; *Materialismus und Positivismus der Gegenwart*, Graz, 1953.
Ficher, H., *Karl Jaspers. Trilogy*, Nueva York, 1951.
Flewelling, R., *Personalism in the theology*, Nueva York, 1943; *Conflict and conciliation of cultures*, California, 1951.
Fraft, V., *Der Wiener Kreis. Der Ursprung des Neopositivismus*, Viena, 1950; *Erkenntnislehre*, Viena, 1960.
Fromm, E., *Let man prevail*, Nueva York, 1960.
Giacon, C., *Il problema della transcendenza*, Milán, 1942; *Scienza e filosofia*, Como, 1946; *La seconda scolastica*, 3 vols., Milán, 1944-1950.
Gignoux, V., *La philosophie existentielle. Kierkegaard-Jaspers-Heidegger*, París, 1955.

Glockner, G., *Das Abenteuer des Geistes*, Stuttgart, 1947; *Einführung in das Philosophieren*, Stuttgart, 1951.
Gilson, E., *Realisme thomiste et critique de la connaissance*, París, 1947; *L'être et l'essence*, París, 1948; *Introduction à la philosophie crétienne*, París, 1960; *Le philosophe et la théologie*, París, 1960.
Grenet, P., *Pierre Teilhard de Chardin ou le philosophe malgré lui*, París, 1960.
Grevillot, I., *Les grands courants de la pensée contemporaine. Existentialisme, marxisme, personnalisme chrétien*, París, 1948.
Guzzo, A., *Verità a realtà. Apologia dell'Idealismo*, Turín, 1925; *La filosofia e l'esperienza*, Roma, 1942; *L'io e la ragione*, Brescia, 1947.
Hartmann, N., *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre* Meisenheim, Haim, 1949; *Zur Grundlegung der Ontologie*, tomos 1-2, Meisenheim, 1948-1949; *Einführung in die Philosophie*, Osnabrück, 1954; *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlín, 1960.
Hayakawa, S., *Language in action*, Nueva York, 1941; *Languague and maturity*, Nueva York, 1959.
Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1953; *Holzwege*. Frankfort a. M. 2, unverand, Aufl., 1952; *Sein und Zeit*, Tübingen, 1953; *Wahrheit und Wissenschaft*. Basel, 1960; *Was ist Metaphysik*, Frankfort a. M., 1960.
Hempel, C., "The problems and changes in empirical criterion of meaning", *Revue internationale de philosophie*, 1950; vol. 4, núm. 11.
Hengstenberg, H., *Philosophische Antropologie*, Stuttgart, 1957.
Hirschberger, J., *Geschichte der Philosophie*, II. Freiburg, 1958.
Hocking, W., *Types of philosophy*, Nueva York, 1929; *Thoughts on death and life*, Nueva York, 1937; *Science and the idea of God*, Chapel Hill, 1944.
Hommes, J., *Der technische Eros. Das Wesen der materialistischen Geschichtsauffassung*, Freiburg, 1955; *Krie der Freiheit*, Regensburg, 1958.
Hülsmann, H., *Die Methode in der Philosophie N. Hartmanns*, Düsseldorf, 1959.
Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, tomos 1-3; Haag, 1950-1952.
Hutchison, J., *Faith, reason and existence*, Nueva York, 1956.
Hutin, S., *La philosophie anglaise et americaine*, París, 1956.
Hyppolite, J., *Etudes sur Marx et Hegel*, París, 1955.
Jaspers, K., *Existenzphilosophie*, Berlín, 1956; *Philosophische Glaube*, Franfort a. M., 1958; *Allgemeine Psychopathologie*, Berlín, 1959; *Die Geistige Situation der Zeit*, Berlín, 1959; *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, München, 1960; *Vernunft und Existenz*, 5 Vorlesungen, München, 1960.
Joad, C. E. M., *A critique of logical positivism*, Londres, 1950.
Johnson, A., *Whitehead's theory of reality*, Boston, 1952; *Whitehead's philosophy of civilization*, Boston, 1958.
Jolivet, R., *Cours de philosophie*, Lyón-París, 1938; *L'homme métaphysique*, París, 1958.
Jung, C., *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, Zurich, 1928; *Seelenprobleme der Gegenwart*, Zurich, 1949.
Killen, R., *The ontological theology of Tillich Paul*, Kampen, 1956.
Kingston, F., *French existentialism*, Toronto, 1961.
Klages, L., *Handschrift und Charakter*, Leipzig, 1943; *Die psychologischen Errungenschaften Nietzesches*, Bonn, 1958.
Korzybski, A., *Science and sanity. An introduction to non-aristotelian systems and general semantics*, Lancaster, 1941.
Küng, G., *Ontologie und logische Analyse der Sprache*, Viena, 1963.
Lacroix, J., *Personne et amour*, París, 1956; *Le sens de latheisme moderne*, París, 1959; *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, París, 1963.
Lamanna, P., *Storia della filosofia*, vol. 5, Florencia, 1963.
Landmann, M., *Der Mensch als Schopfer und Geschöpf der Kultur. Geschichts - und Sozialanthropologie*, Ernst Reinhadt Verlang, 1961.
Langan, Th., *Meaning of Heidegger, a critical study of an existentialist phenomenology*, Nueva York, 1959.
Lavelle, L., *La dialectique du monde sensible*, vols. 1-5, París, 1927-1955; *Traités des valeurs*, vols. 1-2, París, 1951-1955; *Vocabulaire de la philosophie*, Lyón, 1957; *Manuel de méthodologie dialectique*, París, 1962.

Le Senne, R., *Le devoir*, París, 1930; *L'obstacle et valeur*, París, 1935.
Lazerowitz, M., *The structure of metaphysics*, Londres, 1955.
Lessing, Th., *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, Munich, 1921; *Untergang der Erde am Geist*, Hannover, 1924.
Litt, Th., *Geschichte und Leben*, Leipzig, 1925; *Ethik der Neuzeit*, tomos 1-2, Munich y Berlín, 1926; *Mensch und Welt*, Munich, 1948.
Living schools of philosophy, Ed. por D. D. Runes, Ames, Iowa, Littlefield, 1950.
Lodge, R., *The comparative method in philosophy. Manitola essays*, Toronto, 1937; *Philosophy of education*, Toronto, 1947.
Lohberger, H. O., *Spenglers. Untergang. Einiges über die Kult der Kultur*, Graz, 1955.
Lovejoy, A., *A world in the making*, Nueva York, 1945; *Essays in the history of ideas*, Baltimore, 1948.
Marcel, G., *Journal métaphysique*, París, 1927; *Entre et Avoir*, París, 1935; *Existentialisme chrétien*, París, 1947; *Le mystère de l'être*, París, 1951; *L'homme problématique*, París, 1955.
Manno, A., *L'esistenzialismo di J. P. Sartre*, Nápoles, 1958.
Maritain, J., *Religion et culture*, París, 1947; *La signification de l'athéisme contemporaine*, París, 1949; *L'homme et l'état*, París, 1953; *Réflexions sur l'Amérique*, París, 1958; *Le philosophe dans la cité*, 1960.
Mehl, R., *La situation de la philosophie religieuse en France*, vol. 2, París, 1950.
Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, París, 1945; *Sense et nonsence*, París, 1948; *Les aventures de la dialectique*, París, 1955.
Mounier, E., *Qu'est ce que le personnalisme?*, París, 1946; *Introduction aux existentialismes*, París, 1947; *Le personnalisme*, París, 1950.
Müller, M., *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg, 1949.
Nagel, E., *Sovereign reason and other studies in the philosophy of science*, Glencoe, 1954; *Logic without metaphysics*, Glencoe, 1956.
Neurath, O., *Le développement du Cercle de Vienne et l'avenir de l'empirisme logique*, París, 1935.
Neurath O., Carnap, R., Hahn, H., *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis*, Viena, 1929.
Nédoncelle, M., *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, París, 1937; *La réprocité des consciences*, París, 1942; *La personne humaine et la nature*, París, 1943.
Niebuhr, R., *Reflexions on the end of an era*, Nueva York, 1934; *The nature and destiny of man*, 2 vols., Nueva Yor, 1940; *Discerning the signs of the times*, Nueva York, 1946; *Essays in applied christianity*, Nueva York, 1959.
Ogden, C., Richards, J., *The meaning of the meaning*, Londres, 1927.
Olgiati, F., *Neoscolastica, idealismo, spriritualismo*, Milán, 1933; *Il realismo*, Milán, 1937; *Karlo Marx*, Milán, 1950.
Ortega y Gasset, J., *Obras completas*, Madrid, 1955.
Padovani, U., *Storia della filosofia con particolare riguardo di problemi politici, morali, religiosi*, I. Como, 1942; *Il problema religioso nel pensiero occidentale*, Milán, 1951.
Pap, A., *Elements of analytic philosophy*, Nueva York, 1949; *Analytische Erkenntnislehre*, Wien, 1955.
Pari, E., *La filosofia contemporanea*, Milán, 1957.
Passmore, J., *A hundred years of pholosophy*, Londres, 1957.
Popper, K., *The open society and its enemies*, Londres, 1945; *The poverty of historicism*, Londres, 1957.
Plessner, H., *Die Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach den Grenzen menschlichen Verhaltens*, Arnhem, 1941.
Pratt, J., *The religious consciousness*, Nueva York, 1920; *Can we keep the faith*, New Haven, 1941.
Quine, W., *Mathematical logic*, Cambridge, 1940.
Rapoport, A., *Science and the goals of man. A study in semantic orientation*, Nueva York, 1950; *Operational philosophy*, Nueva York, 1953.
Rossman, R., *Deutsche Geschichtsphilosophie von Lessing bi Jaspers*, Bremen, 1959.
Rothacker, E., *Probleme der Kultur-Antropologie*, Munich, 1949.

Rougier, L., *Traité de la connaissance*, París, 1955; *De quelques constantes de l'esprit humain*, París, 1950; *La métaphysique et la langage*, París, 1960.
Ruggiero, G., *La filosofía contemporánea*, vols, 1-2, Bari, 1947.
Russell, B., *The analysis of matter*, Londres, 1927; *An inquiry into meaning and truth*, Londres, 1940; *My philosophical development*, Nueva York, 1959; *The wisdom of West*, Londres, 1959.
Ryle, G., *The concept of mind*, Londres, 1949; *Logic and language*, Oxford, 1952.
Santayna, G., *The Sense of Beauty*, Nueva York, 1896, 1948, 1955; *The Realms of Beings. The Realm of Essence. The Realm of Matter. The Realm of Truth. The Realm of Spirit*, Nueva York, 1927-1940; *Pearsons and places*, 3 vols., Nueva York, 1944-53; *Dominations and powers*, Nueva York, 1951.
Sartre, J., *L'être et le néant*, París, 1943; *Critique de la raison dialectique*, París, 1960.
Schilling, K., *Geschichte der Philosophie*, tomo II. *Die Neuezeit*. Munich, 1953.
Schneider, H., *A history of American philosophy*, Nueva York, 1954; *Sources of contemporary philosophical realism in American*, Nueva York, 1964.
Schlick, M., *Fragen der Ethik*, Berlín, 1930; *Grundzüge der Naturphilosophie*, Viena, 1958; *Natur und Kultur*, Viena, Stuttgart, 1952.
Scheler, M., *Gesammelte Werke*, tomos 2, 3, 5, 10, Berna, 1954-1957.
Sciacca, M., *Il secolo XX*, Milán, 1947; *Filosofe e metafisica*, Milán, 1950; *Atto e essere*, Roma, 1956.
Sellers, R., *Principles and problems of philosophy*, Nueva York, 1926; *The philosophy of physical realism*, Nueva York, 1932.
Spengler, O., *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, Munich, 1952; *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse der Morphologie der Weltgeschichte*, tomos 1-2, Munich, 1959.
Spirito, U., *Il pragmatismo nella filosofia contemporanea*, Forencia, 1921; *Scienza e filosofia*, Florencia, 1933; *Il positivismo*, Roma, 1956.
Stebbing, L., *Philosophy and phisicists*. Londres, 1937.
Strong, Ch., *A theory of knowledge*, Nueva York, 1923.
Tarski, A., *The semantic conception of truth*, Urbana, 1952; *Logic, semantics, metamathematics*, Oxford, 1956.
Teilhard de Chardin, P., *Oeuvres*, t. I, París, 1956; *Lettres de voyage (1923-1931)*, París, 1958.
Tillich, P., *Ideen zur einer Theologie der Kultur*, Berlín, 1923; *The protestant Era*, Chicago, 1948; *Systematic theology*, Chicago, 1951; *Love, power and justice*, Nueva York, 1954.
Tilliette, X. K., *Jaspers. Théorie de la vérité. Métaphysique de chiffres. Foi philosophique*, París, 1960.
Toynbee, A., *A study of history*, vols, 1-12, Londres, 1948-1961; *An historian's approach to religion*, Londres, 1956.
Tweedie, D., *The significance of dread in the thought of Kierkegaard and Heidegger*, Boston, 1954.
The revolution in philosophy, Ed. por A. Ayer, Londres, 1956.
The philosophy of B. Russell, Ed. por P. Schilpp, Chicago, 1944.
The relevance of Whitehead, Ed. por Ivor Leclerc, Londres, 1961.
Urmson, J., *Philosophical analysis. Its development between two wars*, Oxford, 1956.
Waismann, F., *Einführung in das mathematische Denken*, Berlín, 1936.
Warnock, G., *English philosophy since 1900*, Nueva York, Oxford, 1958.
Whitehead, A., *Science and the modern world*, Londres, 1925; *Process and reality*, Londres, 1929; *The adventures of ideas*, Londres, 1933; *Essays in science and philosophy*, Londres, 1947; *Whitehead's American essays in social philosophy*, Nueva York, 1959.
Wittgenstein, L., *Philosophical investigations*, Oxford, 1953; *Philosophical remarks on the foundations of mathematics*, Oxford, 1956.
Wisdom, J., *Problems of mind and matter*, Cambridge, 1934; *Philosophy and psychoanalysis*, Oxford, 1953.
Zahn, Er., *Toynbee und das Problem der Geschichte*, Kölnopladen, 1954.
Zea, Leopoldo, *El positivismo en México*, México, 1943.

CAPITULO II

CRISIS ACTUAL DE LA SOCIOLOGIA, DE LA ESTETICA, Y DE LA ETICA BURGUESAS, ASI COMO LAS CONCEPCIONES IDEALISTAS DE LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA Y DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Fuentes y bibliografía no marxista.

Sociología, filosofía de la historia e historia de la filosofía.

Adorno, T., *The autoritarian personality*, Nueva York, 1950.
Aron, R., *Les sciences sociales en France*. París, 1951; *Le développement de la société industrielle et la stratification*, t. I, París, 1957; *Démocratie à l'epreuve du XX-e siècle*, París, 1960.
Asch, S., *Social psychologi*, Nueva York, 1952.
Barber, B., *Social stratification. A comparative analysis of structure and process*, Nueva York, 1957.
Baily, R., *Sociology faces pessimism. A study of European sociological thought*, Nijhoff, 1958.
Barnes, H. Ed., *An introduction to the history of sociology*, Chicago, 1948.
Becker, H., *Through values to social interpretation*, Durham, 1950; *Man in reciprocity*, Nueva York, 1956.
Becker, H., y Barnes, H., *Social thought from lore to science*, Nueva York, 1952.
Behrendt, R., *Dynamische Gesellschaft*, Scherz, 1963.
Berle, A., *The 20th century capitalist revolution*, Nueva York, 1954.
Bernard, L., *Introduction to social psychology*. Londres, 1927; *The fields and methods of sociology*, Nueva York, 1934; *Social problems of midcentury*, Nueva York, 1957.
Bernard, L., y Bernard, J., *Origins of American sociology*, Nueva York, 1943.
Bierstedt, R., *The social order*, Nueva York, 1963.
Bochenski, J., *Europaische Philosophie der Gegenwart*, Berna, 1947.
Bogardus, E., *Fundamentals of social psychology*, Nueva York, 1950.
Bonner, H., *Social psychology*, Nueva York, 1953.
Bottomore, T., *Classes in modern society*, Londres, 1955.
Brown, N., *Strategic mobility*, Londres, 1963.
Burgess, E., y Cottrell, L., *Predicting success or failure in marriage*, New York, 1939.
Caso, Antonio, *Sociología*. México, 1961.
Cartwright, D., y Zander, A., *Group dynamics*, Evanston, Row, Peterson, 1953.
Centers, R., *The psychology of social classes*, Princeton, 1949.
Callingwood, R., *Historical imagination*, Londres, 1935; *An essay on metaphysics*, Oxford, 1940.
Contemporary sociology, ed. por J. Roucek, Londres, 1960.
Contemporary social science, ed. por Harriman Ph., de Huszar C., Harrisbug, 1953.
Copleston, E., *A history of philosophy*, vol. 6, Londres, 1955-1960.
D'Arcy Martin Cyril, *The nature of belief*, Londres, 1951; *Belief and reason*, Londres, 1944.
Davy, G., *Sociologie d'hier et d'aujourd'hui*, París, 1950.
Dohrendorf, R., *Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industiellen Gesellschaft*, Berlín, 1957.
Dodd, S., *Dimensions of society*, Nueva York, 1942.
Dollard, J., *Castre and class in a southern town*, Nueva York, 1937.
Festinger,, L. y Kelley, H., *Changing attitudes through social contact*, Nueva Yor, 1951.
Friedmann, G., *Problèmes humains du mecanisme industrie*, París, 1946; *Humanisme du travail et humain*, París, 1950; *Où va le travail humain?*, París, 1960; *Industrial society*, Nueva York, 1955.
Freedman, R., Hawley, A., Landeckar, W., Miner, H., *Principles of sociology*, Nueva York, 1952.
Fromm, E., *Der moderne Mensch und seine Zukunft*, Franfort, 1960.
Garner, W., *Uncertainty and structure as psychological concepts*, Nueva York, 1962.
Ginsberg, M., *Essays in sociology and social philosophy*, vols. 1-3, Londres, 1956-1961.

Gurvitch, G., *La sociologie au XX-e siècle*, París, 1947; *Dialectique et sociologie*, París, 1962; *Déterminismes sociaux et liberté humaine*, París, 1963.
Green, A., *Sociology*, Nueva York, 1953.
Handbook of sociology, ed. por W. Ogburn, Londres, 1947.
Herzer, H., *Human relations?*, Berlín, 1962.
Hertzler, J., *Society in action. A study of basic social processes*, Nueva York, 1954.
Homans, G., *The human group*, Nueva York, 1950.
Hook, S., *Marx and marxists*, Nueva York, 1955; *Dialectical materialism and scientific method*, Nueva York, 1955.
Horowitz, S., *Philosophy, science and the sociology of knowledge*, Springfield, 1961.
Horton, P., Leslie, G., *Sociology of social problems*, Nueva York, 1955.
Knox, J., *The sociology of industrial relations*, Nueva York, 1955.
Katz, E., y Lazarsfeld, P., *Personal influence*, Nueva York, 1955.
Kinsey, Al., Pomeroy, W., Martin Clyde, E., *Sexual behavior in the human male*, Filadelfia, 1948.
Kinsey, Al., Pomeroy, W., Martin, C., y Bebhard, P., *Sexual behavior in the human female*, Filadelfia, 1953.
Lasswell, H., *The analyses of political behavior*, Londres, 1948.
Lazarsfeld, P., *The people's choice*, Nueva York, 1944; *Ed. Mathematical thinking in the social sciences*, Glencoe, 1954.
Lazarsfeld, P., y Rosenberg, M., *The language of social research*, Glencoe, Illinois, 1955.
Lazarsfeld, P., y Stanton, F., *Radio research 1942-1943*, Nueva York, 1944; *Radio research 1948-1949*, Nueva York, 1949.
Lundberg, G., *Social research*, Nueva York, 1928; *Foundations of sociology*, Nueva York, 1939.
Lundberg, G., Schrag, C., y Larsen, O., *Sociology*, Nueva York, 1954.
MacIver, A., *The contribution of sociology to social work*, Nueva York, 1931; *New horizons in creative thinking*, Nueva York, 1954.
Madge, J., *The origins of scientific sociology*, Londres, 1963.
Maier, N., *Principles of human relations: applications to management*, Nueva York, 1952.
Mannheim, K., *Essays on the sociology of culture*, Londres, 1956; *Essays on the sociology of knowledge*, Londres, 1952; *Systematic sociology*, Londres, 1959.
Marshall, T., *Citizenship and social class and other essays*, Cambridge, 1950; *Sociology at the crossroads and other essays*, Londres, 1963.
Mayo, E., *The social problem of an industrial civilization*, Londres, 1949.
Merton, R., *Social theory and social structure*, Glencoe, Illinois, 1957.
Merton, R., y Lazarsfeld, P., *Communities in social research: studies in scope and method of the American soldier*, Glencoe, 1950.
Mills, C., Wright, *The power élite*, Nueva York, 1956; *The sociological imagination*, Nueva York, 1959; *The marxists*, Londres, 1963.
Moreno, J., *Sociometrly, experimental method and the science of society*, Nueva York, 1951.
Mumford, L., *In the name of sanity*, Nueva York, 1954; *The transformation of man*, Nueva York, 1956.
Myrdal, G., *An American dilemma*, Nueva York, 1944; *Value in social theory*, Nueva York, 1959.
Neurath, O., *Empirische Sociologie*, Wien, 1932; *Foundations of the social sciences*, Chicago, 1954.
New outline of the principle of sociology, por E. M. Lee, Nueva York, 1951.
Ogburn, W., *Social change*, Nueva York, 1950.
Ogburn, W., y Nimkoff, M., *Sociology*, Boston, 1950.
Park, R., *Human communities*, Nueva York, 1952.
Parsons, T., *The structure of social action*, Nueva York, 1936; *Essays in sociological theory pure and applied*, Glencoe, Illinois, 1949; *The social system*, Glencoe, Illinois, 1951.
Parsons, T., y Shils, E., *Towards a general theory of action*, Cambridge Mass, 1951.
Riley, M., *Sociological studies in scale analysis*, Nueva Brunswick, 1954.
Rose, A., *Sociology, the study of human relations*, Nueva York, 1955.
Roethlisberger, F., y Dickson, W., *Management and the worker*, Cambridge, 1939.

Rostow, W., *The process of economic growth*, Nueva York, 1952; *The stages of economic growth. A non-communist Manifesto*, Cambridge, 1960.
Russell, B., *Understanding history and other essays*, Nueva York, 1957; *History as an art*, Aldington, 1954.
Schumpeter, J., *Capitalism, socialism and democracy*, Nueva York, 1950; *Imperialism and social classes*, Oxford, 1951.
Sociology today, Nueva York, 1960.
Sprott, W., *Social psychology*, Londres, 1952; *Science and social action*, Londres, 1954; *Human groups*, Londres, 1960.
Sorokin, P., *Contemporary sociological theories*, Nueva York, 1928; *Society, culture and personality*, Nueva York, 1947; *Sociological studies in scale analysis*, New Braunswick, 1954.
Sociological theory, values and sociocultural change. Essays in honor of Pitirim A. Sorokin, Nueva York, 1963.
Stammler, R., *Die materialistische Geschichtsauffassung*, Gütersloch, 1927.
Stark, W., *Sociology of knowledge*, Londres, 1962.
Stouffer, E. et al., *The American soldier*, 2 vols., Nueva York, 1949.
Strausz-Hupe, *The zone of indifference*, Nueva York, 1952.
The social theories of Talcott Parsons. A critical examination, Nueva York, 1962.
Thomas, W., y Znaniecki, F., *The Polish peasant in Europea and America*, Boston, 1918-1920.
Timasheff, P., *Sociological theory*, Nueva York, 1955.
Tirwakian, E., *Sociologism and existentialism*, Nueva York, 1962.
Tomlin, E., *Collingwood*, Londres, 1953.
Toulements, R., *Sociologie et pluralisme dialectique*, Louvain, 1955.
Vincent, M., Mayers, J., *New foundation for industrial sociology*, Nueva York, 1959.
Whyte, W., *Street, corner, society*, Chicago, 1943.
Whitehead, T., *The industrial worker*, Cambridge, 1941.
Wiese, L., *Soziologie: Geschichte und Hauptprobleme*, Berlín, 1950.
Wyatt, S., Frase, J., y Stock, F., *The effects of monotony in work*, Londres, 1929.
Znaniecki, F., *The method of sociology*, Nueva York, 1934; *Social actions*, Nueva York, 1936; *The sole role of the man of knowledge*, Nueva York, 1940; *Cultural sciences*, Urbana, 1952.
Zorbauch, H., *The Gold coast and the slum*, Chicago, 1929.

Estética.

Aesthetics and language, ed. W. Elton, Oxford, 1954.
Bartling, D., *De structur van het hunstwerk*, Amsterdam, 1946.
Basch, V., *Etudes d'esthétique dramatiques*, París, 1929; *Essai d'esthétique, de philosophie et de littérature*, París, 1934.
Bayer, R., *Essais sur la méthode en esthétique*, París, 1953; *Esthétique et objectivité*, París, 1953; *Traité d'esthétique*, París, 1956.
Bense, M., *Aesthetik*, Stuttgart, 1954; *Rationalismus und Sensibilität. Präsentationen*, Krefeld-Baden, 1956.
Camón, Aznar, J., *El tiempo en el arte*, 1955.
Carrit, E., *An introduction to aesthetics*, Londres, 1941; *The theory of beauty*, Londres, 1960.
Collingwood, R., *The principles of art*, Londres 1938.
Croce, B., *Nuovi saggi di estetica*, Bari, 1920; *Breviario di estetica*, Bari, 1947.
Dessoir, M., *Beiträge zur allgemeinen Kunstwissenschaft*, Stuttgart, 1929; *Die Rede als Kunst*, Munich, 1948.
De Witt, H., *Parker. The principles of aesthetics*, Nueva York, 1940.
Dewey, J., *Art as experience*, Londres, 1934.
De Wulf, M., *Art et beauté*, Louvain, 1943; *Initiation à la philosophie thomiste*, Louvain, 1949.
Dufrenne, M., *Phénoménologie de l'experience esthétique*, París, 1953.
Duncun, H., *Language and literature in society*, Chicago, 1953.
Feibleman, J., *A study of the fine arts in theory and practics*, Nueva York, 1949.

Fromm, E., *The sane society*, Londres, 1956; *Beyond the chains of ilusion*, Nueva York, 1962.
Fry, R., *The artist and psychoanalysis*, Londres, 1924; *An essays in aesthetics*, Londres, 1952.
Gotshalk, D., *Art and social order*, Nueva York, 1951.
Hartmann, N., *Aesthetik*, Leipzig, 1953.
Neyl, B., *New bearings in aesthetics and art criticism; a study in semantics and evaluation*, Nueva Haven, 1943.
Jaspers, K., *Über das Tragische*, München, 1952.
Johnson, M., *Art and scientific thought*, Londres, 1945.
Lalo, Ch., *L'art et la vie sociale*, París, 1921; *L'économie des passions*, París, 1947; *Les grandes evasions esthétiques*, París, 1947; *Esthétique du rire*, París, 1949; *Notions d'esthétique*, París, 1960.
Langer, S., *Philosophy in a new key*, Cambridge, 1952; *Feeling and form*, Londres, 1953.
Lipps, Th., *Aesthetik, Psychologie des Schönen und der Kunst*, Leipzig y Hamburgo, 3 vols., 1903-1906, 1923.
Macdonald, J., *The uses of symbolism in greek art*, Chicago, 1962.
Malraux, A., *Psychologie de l'art*, 3 vols., París, 1950.
Maritain, J., *Art and sholasticism*, Nueva York, 1920; *Frontières de la poésie*, París, 1926; *Creative intuition in art and poetry*, Nueva York, 1953.
Maritain, J., y Cocteau, J., *Art and faith*, Nueva York, 1948.
Morpurgo-Tagliabue, *Concetto della stile*, Bocca, 1951; *L'esthétique contemporaine*, Milán, 1960.
Munro, T., *Scientific method in aesthetics*, Nueva York, 1928; *Towards science in Aesthetics*, Nueva York, 1956; *Evolution in the arts and other theories of cultural history*, Nueva York, 1964.
Müller-Freienfels, R., *Zur Psychologie und Soziologie der modernen Kunst*, Halle, 1926.
Nahm, M., *Aesthetic experience and its presuppositions*, Londres, 1946; *The artist as creator*, Baltimore, 1956.
Nédoncelle, M., *Introduction à l'esthétique*, París, 1953.
Osborne, H., *Theory of beauty. An introduction to aesthetics*, Londres, 1952; *Aesthetics and criticism*, Londres, 1955.
Ortega y Gasset, José, "La deshumanización del arte". En *Obras completas*, 4ª ed. tomo III, *Revista de Occidente*, Madrid, 195.
Read, H., *Art and society*, Londres, 1937; *The forms of things unknown. Essays towards an aesthetic philosophy*, Nueva York, 1960.
Richards, J., *Tractical criticism, study of literary judgement*, Londres, 1923.
Sánchez de Muniain, J., *Estética del paisaje natural*, Madrid, 1945.
Sartre, J., *Essays in aesthetics*, Nueva York, 1963.
Sedlmays, H., *Die Revolution der modernen Kunst*, Hamburgo, 1955; *Kunst und Wahrheit*, Munich, 1961.
Souriau, E., *La correspondence des arts*, París, 1947.
Stefanini, L., *La metafisica dell'arte*, Padova, 1948; *Estética come della parola assoluta*, Padova, 1952; *Trattato di estetica*, Brescia, 1955.
The future of aesthetics: a symposium on possible ways of advancing, theoretical experience, por T. Munro, Nueva York, 1942.
Urmeneta, Fermín, *Nuevos Ensayos de crítica filosófica*, Barcelona, 1953.
Utitz, E., *Der Künstler*, Berlín, 1925; *Bemerkungen zur altgriechischen Kunsttheorie*, Berlín, 1959.
Weitz, M., *Philosophy of the arts*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1950.

Etica.

Austen, J., *Sense and sensibilia*, Oxford, 1962.
Ayer, A., *Philosophical essays*, Londres, 1954.
Beach, W., y Niebur, H., *Christian ethics*, Nueva York, 1955.
Beauvoir, S. de, *L'invitée*, París, 1943; *Pour une morale de l'ambiguité*, París, 1947.
Brandt, R., *Ethical theory*, Nueva Jersey, 1959.

Broad, C., *Ethics and the history of philosophy*, Londres, 1952; *Five types of ethical theory*, Londres 1959.
Carrit, E., *Ethical and political thinking*, Londres, 1947.
Cassirer, E., *An essay on man*, Nueva York, 1944; *The philosophy of symbolic forms*, New Haven, 1953.
Dewey, J., *Democracy and education*, Nueva York, 1916; *Theory of valuation*, Chicago, 1939; *Education to-day*, Nueva York, 1940.
Dewey, J., y Tufts, J., *Ethics*, Nueva York, 1938.
Encyclopaedia of morals, Londres, 1957.
Gilson, E., *L'envers et l'endroit*, París, 1958.
Fromm, E., *The dogma of Christ and other essays on religious psychology and culture*, Routledge, 1964.
Hare, R., *The language of morals*, Oxford, 1952.
Hartland-Swann, J., *An analysis of morals*, Londres, 1960.
Hartman, N., *Ethik*, Berlín, 1925.
Hill, T., *Contemporary ethical theory*, Nueva York, 1950.
Joad, C. E. M., *Aquide to the philosophy of morals and politics*, Nueva York, 1938.
Johnson, O., *Rightness and goodness*, The Hague, 1959.
Krokk, D., *Three traditions of moral thought*, Cambridge, 1959.
Laird, J., *On human freedom*, Londres, 1947.
Le Senne, R., *Traité de morale générale*, París, 1942.
Marcel, G., *L'homme problématique*, París, 1955: *Pour une philosophie de l'éducation*, París, 1959; *La philosophie morale*. París, 1960.
Maritain, J., *Humanisme integral*, París, 1933; *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, París, 1951.
Melden, A., *Ethical theories*, Nueva York, 1950.
Montefiore, A., *A modern introduction to moral philosophy*. Londres, 1958.
Moore, G., *Principia ethica*, Cambrigde, 1903; *Ethica*, Londres, 1944.
Mounier, E., *Oeuvres*, t. II; *Traité du caractère*. París, 1961.
Niebuhr, R., *An interpretation of christian ethics*. Nueva York, 1956; *Moral man and inmoral society. A study in ethics and politics*, Nueva York, 1960.
Nowell-Smith, P., *Ethics*, París, 1957.
Oesterlie, J., *Ethics*, Nueva York, 1957.
Prichard, H., *Kant's theory of knowledge*, Londres, 1909; *Knowledge and perception*, Londres, 1950.
Ross, W., *The right and the good*, Oxford, 1930; *The foundations of ethics*, Oxford, 1939.
Russell, B., *Human society in ethics and politics*, Londres, 1954; *Authority and the individual*, Boston, 1960; *Marriage and morals*, Londres, 1961; *The conquest of happiness*, Londres, 1961.
Stevenson, C., *Ethics and Language*, New Haven, 1960; *Facts and values studies in ethical analysis*, New Haven, Londres, 1963.
Toulmin, J., *An examination of the place of reason in ethics*, Cambridge, 1958.
Wellman, C., *The language of ethics*, Cambridge, 1961.
Warnock, M., *Ethics since 1900*, Londres, 1960.

Bibliografía antimarxista sobre el marxismo y su filosofía.[1]

Adler, M., *Kant und der Marxismus*, Berlín, 1925; *Über psychologische und ethische "Laüterung" des Marxismus*, Berlín, 1928.
Arvon, H., *La philosophie du travail*, París, 1961.
Bernstein, E., *Wie eine Revolution zugrunde ging*, Stuttgart, 1921; *Der Sozialismus einst und jetzt*, Stuttgart, Berlín, 1922.
Berdiáew, N., *Die russische Revolution*, Berlín, 1931; *Quellen und Sinn des russischen Kommunismus*, Berlín, 1937; *Au seuil de la nouvelle époque*, París, 1947; *The Russian idea*, Londres, 1947.
Bochenski, J., *Der sowjetrussische dialektische Materialismus*, Berna, 1956; *Die dogmatischen Grundlagen der Sowjetischen Philosophie*, Derrecht, 1959.

[1] Para los capítulos I-IV y el apartado del capítulo VIII: "Crítica" de la filosofía y la sociología marxista-leninista por los ideólogos del anticomunismo.

Crosland, C., *The conservative enemy. A programm of radical reform for the 1960*, Londres, 1962.
Cole, G. D. H., *What Marx really meant*, Londres, 1937; *Fabian socialism*, London, 1940; *The intelligent man's guide to the post-war world*, Londres, 1947; *Studies in class structure*, Londres, 1955; *The case for industrial partnership*, Londres, 1957.
D'Arcy, M., *Communism and christianity*, Nueva York, 1957.
Dahn, H., *Die Dialektik im Wandel der Sowjetphilosophie*, Köln, 1963.
Eichler, W., *Hundert Jahre Sozialdemokratie*, Bonn, 1962.
Falk, H., *Die Weltanschauung des Bolschewismus*, Wurzburgo, 1956.
Fetscher, J., *Vom Marx zur Sowjetideologie*, Francfort del Main, 1959.
Gaitskell, H., *Socialism and nationalization*, Londres, 1956; *The challenge of co-existence*, Londres, 1957.
Handbuch des Weltkommunismus, Hrsg. von J. Bochenski und G. Niemeyer, Freiburgo-Munich, 1958.
Historischer und dialektischer Materialismus, Hrsg. von E. Thier, Göttingen, 1960.
Hook, S., *The paradoxes of freedom*, Nueva York, 1962; *The fail-safe fallacy*, Nueva York, 1963.
Kamenka, E., *The ethical foundations of marxism*, Londres, 1962.
Kautsky, Karl, *Die Diktatur des Proletariats*, Viena, 1918.
Köhler, H., *Gründe des dialektischen Materialismus in europäischen Denken*, Munich, 1961.
Lefebvre, H., *Critique de la vie quotidienne*, 2 vols., París, 1961; *La somme et le reste*, 2 vols., 1959.
Marcuse, H., *Soviet marxism: a critical analysis*, Londres, 1961.
Mayo, H., *Democracy and Marxism*, Nueva York, 1955; *Introduction to democracy*, Nueva York, 1960; *An introduction to Marxist theory*, Nueva York, 1960.
Meurers, J., *Wissenschaft im Kollektiv. Ein neuer Versuch zum Verstandnis des dialektischen Materialismus*, Munich, 1959.
Meyer, A., *Leninism*, Cambridge, 1957; *The Unity of theory and practice*, Londres, 1958; *Communism*, Londres, 1960.
Ogiermann, H., *Materialistische Dialektik*, Munich, 1958.
Poggi, A., *Cultura e socialismo*, Roma, 1958.
Renner, K., *Das Weltbild der Moderne*, Viena, 1954.
Rindle, P., *Der Internationale Kommunismus*, Munich, 1961.
Scott, A. MacKey, *20th Century Socialism*, Londres, 1956.
Strachey, John, *Contemporary capitalism*, Londres, 1956; *The end of empire*, Londres, 1959; *The pursuit of paece*, Londres, 1960.
Theimer, W., *Der Marxismus. Lehrwirkung Kritik*, Munich, 1957; *Lexikon der Politik*, Berna, 1947.
Wetter, G., *Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion*, Freiburgo, 1960; *Philosophie und Naturwissenschaften in der Sowjetunion*, 1960.

BIBLIOGRAFÍA CIENTÍFICA MARXISTA Y NO MARXISTA DE LOS CAPÍTULOS VII Y VIII.

Bakradze, K., *El idealismo subjetivo, ideología de la burguesía imperialista*, Tbilisi, 1955; *Ensayos sobre historia contemporánea y filosofía burguesa de la actualidad*. Tbilisi, 1960.
Bende, G., *Ensayos sobre la filosofía del existencialismo*, Moscú, 1958.
Bogomólov, A. S., *Idea del desarrollo en la filosofía burguesa de los siglos XIX y XX*, Moscú, 1962; *La filosofía burguesa anglo-americana de la época del imperialismo*, Moscú, 1964.
Contra la ética burguesa de nuestros días, Moscú, 1965.
Contra la ideología burguesa actual. Recopilación de artículos de marxistas alemanes, Moscú, 1960.
Contra los burgueses y los socialistas de derecha, falsificadores del marxismo, Moscú, 1952.
Cornforth, M., *La ciencia contra el idealismo. En defensa de la filosofía, contra el positivismo y el pragmatismo*, Moscú, 1957.

Denis, A., Garaudy, R., Cogniot, G., y otros, *Los marxistas responden a sus críticos católicos*, Moscú, 1958.
Drobnitski, O. G., *Justificación de la inmoralidad*, Moscú, 1963.
El idealismo objetivo contemporáneo, Moscú, 1963.
El idealismo subjetivo contemporáneo, Moscú, 1957.
El materialismo histórico y la filosofía social de la burguesía contemporánea, Moscú, 1960.
Gaidenko, P. P., *El existencialismo y el problema de la cultura. (Crítica de la filosofía de M. Heidegger)*, Moscú, 1963.
Heiden, G., *Crítica de la geopolítica alemana*, Moscú, 1960.
Heiden, G., Klein, M., Kosing, A., *La filosofía del crimen. Contra la ideología del materialismo alemán*, Moscú, 1962.
Iribadzhákov, N., *Los críticos actuales del marxismo*, Moscú, 1962.
Kon, I. S., *El idealismo filosófico y la crisis del pensamiento histórico burgués*. Moscú, 1959; *El positivismo en la sociología. Un ensayo sobre la historia*, Leningrado, 1964.
Kursánov, G. A., *La gnoseología del pragmatismo contemporáneo*, Moscú, 1958.
La filosofía burguesa alemana después de la Gran Revolución Socialista de Octubre, Moscú, 1960.
La filosofía y la sociología actual en Europa occidental y América, Moscú, 1964.
Las fuerzas progresistas de Estados Unidos en la lucha por la paz y la democracia, Moscú, 1953.
Los hombres progresistas de los Estados Unidos en la lucha por una ideología avanzada. Recopilación de traducciones, Moscú, 1955.
Los problemas filosóficos y sociológicos de la lucha contra el antimarxismo actual, Moscú, 1962.
Melville, J., *El pragmatismo norteamericano*, Moscú, 1957.
Métodos nuevos en defensa del mundo viejo, Moscú, 1962.
Modrzhínskaia, E. D., *La ideología del colonialismo contemporáneo*, Moscú, 1961.
Narski, I. S., *El positivismo actual*, Moscú, 1961.
Oizerman, T. I., *El neotomismo, filosofía de la burguesía reaccionaria contemporánea*, Moscú, 1959.
Osipov, G. V., *La sociología burguesa contemporánea. (Ensayo crítico)*, Moscú, 1964.
Popóvich, M. V., *Una campaña contra la razón. El irracionalismo en la filosofía actual de la burguesía francesa*, Kiev, 1960 (en ucraniano).
Schaff, A., *Introducción a la semántica*, Moscú, 1963.
Shvartsman, K. A., *Etica... sin moral*, Moscú, 1964.
Schwartz, T., *De Schopenhauer a Heidegger*, Moscú, 1964.
Yákovlev, M. V., *El marxismo y la historia de la filosofía burguesa en nuestros días*, Moscú, 1964.

Agosti Héctor, P., *Defensa del realismo*, Buenos Aires, 1955.
A la lumière de Lénine, París, 1957.
Arnot, P., *The man and myth*, Londres, 1964.
Astrada, Carlos, *La Revolución existencialista*, Buenos Aires, 1952; *El marxismo y las escatologías*, Buenos Aires, 1952.
Banfi, A., *Principi di una teoria della regione*, Milán, 1960; *Filosofía contemporánea*, Milán, 1961.
Bauman, Z., *Zzagadnien wspólczesnej socjologii amerykanskiej*, Varsovia, 1961; *Zarys socjologii. Zagadnienie i pojecia*, Varsovia, 1962; *Wizje ludzkiego swiata*, Varsovia, 1964.
Brandão, O., *Os intelectuais progressistas*, Río de Janeiro, 1956.
Caudwell, Ch., *Illusion and reality*, Londres, 1947; *Studies in a dying culture*, Londres, 1948; *Further studies in a dying culture*, Londres, 1949.
Cornforth, M., *Philosophy for socialists*, Londres, 1959; *Marxism and linguistic philosophy*, Londres, 1964.
Della Volpe, G., *Lo spiritualismo italiano contemporaneo*, vol. I, Messina, 1949; *Per la teoria di un umanismo positivo*, Bologna, 1949.
Desanti, J., *Introduction à l'histoire de la philosophie*, París, 1960.
Die deutsche Philosophie von 1917-1945. Herausgegeben von K. Zweiling, Berlín, 1961.

Entfremdung und Humanitat. Karl Marx und seine klerikalen Kritiker. Von einem Autorenkollektive unter Leitung von H. Ullrich, H. Reinhardt und W. Schubardt, Berlín, 1964.
Filozofia i socjologia XX wieu, Varsovia, 1962.
Ganovski, Sava, *Breve historia de la filosofía*, Sofía, 1945 (en búlgaro).
Garaudy, R., *Une littérature des fossoyeurs*, París, 1947; *La liberté*, París, 1955; *Perspectives de l'homme*, París, 1959.
Garaudy, R., Caveing, M., Desanti, J., *Mésaventures de l'antimarxisme*, París, 1956.
Garin, E., *Cronache di filosofia italiana* (1900-1943), Bari, 1959.
Gramsci, A., *Il materialismo storico e la filosofia di B. Croce*. Turín, 1949.
Kanapa, J., *L'existentialisme n'est pas un humanisme*, París, 1948.
Klaus, J., *Jesuiten, Gott, Materie*, Berlín, 1957.
Kligender, F., *Marxism and modern art*, Nueva York, 1946.
Klofac, J., Tlusty, V., *Soucasná empirická sociologie*, Praha, 1959.
Krajewski, W., *Szkice filozoficzne*, Varsovia, 1962.
Lamont, C., *The philosophy of humanism*, Nueva York, 1957.
Lewis, J., *Marxism and irrationalists*, Londres, 1955; *The Marxism and modern idealism*, Londres, 1948.
Marxismo y antimarxismo, México, 1934.
Macha, K., *Ke kritice burzoasního individualismu*, Praga, 1960.
Mariátegui, J., *Defensa del marxismo*, Santiago de Chile, 1934.
Mende, G., *Freiheit und Verantwortung. Kleine essays*, Berlín, 1958; *Das Atom und die Philosophie*, Berlín, 1959.
Miller, R., *Persönlichkeit und Gemeinschaft. Zur Kritik der neothomistischen Persönlichkeitsauffassung*, Berlín, 1961.
Mougin, H., *La sainte famille existentialiste*, París, 1947.
Mrówcrynki, T., *Personalizm Maritaina i wspólczesna mysl katolicka*, Varsovia, 1964.
Ossowski, S., *O osobliwsciach nauk spolecznych*, Varsovia, 1962.
Politzer, G., *Les grands problèmes de la philosophie contemporaine*, París, 1938; *Principes élémentaires de la philosophie*, París, 1960.
Pepelova, J., *Etika*, Praga, 1962.
Redeker, H., *Das klassische kulturkritik und das Dilemma der Dekadenz*, Berlín, 1958.
Rochet, W., *Qu-est-ce que la philosophie marxiste?*, París, 1962.
Ruml, V., *Základni otazky filosofii ligického positivismu*, Praga, 1962.
Schaff, A., *Filozofia czlowieka. Marxism a egzystencjalism*. Varsovia, 1962; *Wstep do semantuki*. Varsovia, 1960; *Poglady filozoficzne Kazimierza Ajdukiewicza*, Varsovia, 1962.
Selsam, H., *Introduction to the philosophy*, Nueva York, 1938.
Soucasna západni filosofie, Praga, 1958.
Szczepanski, J., *Socjologia, Rozwój problematyki i metod*, Varsovia, 1961; *Socjologiczne zagadnienia wyzszego wykształcenia*, Varsovia, 1963.
Wells, H., *Process and unreality: a criticism of method in Whitehead's philosophy*, Nueva York, 1950; *The failure of psychoanalysis*, Nueva York, 1963.
Weselowski, W., *Studia .. socjologii klas i warstw spolecznych*, Varsovia, 1962.
Wiatr, J., *Socjologia wojska*, Varsovia, 1964; *Szkice o materializmie historycznym i socjologii*, Varsovia, 1962.
Zur bürgerlichen Soziologie in Westdeutschland, Herausg. von K. Braunrenther, Berlín, 1961.

CAPITULO III

EL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y SOCIOLOGICO EN LOS MOVIMIENTOS DE LIBERACION NACIONAL. PARTICUARIDADES DE DESARROLLO

Fuentes.

Gandhi, M., *Mi vida*, Moscú, 1959.
Kemal, Mustafá (Ataturk), "Carta a V. I. Lenin, diciembre de 1920". En *Kommunist*. 1957, núm. 15; *El camino de la nueva Turquía*, 1919-1927, en cuatro tomos, Moscú, 1929-1934.

Nasser, Gamal Abd-el, *La revolución filosófica*, Moscú, 1956.
Nehru, Jawharlal, *Autobiografía*, Moscú, 1955; *Descubrimiento de la India*, Moscú, 1955.
Nkrumah, Kwame, *Autobiografía*, Moscú, 1961; *Hablo de la libertad*, Moscú, 1962; *Africa debe unificarse*, Moscú, 1964.
Radhakrishnan, S., *La filosofía de la India*, en dos tomos, Moscú, 1957.
Sukarno, A., *Indonesia acusa*, Moscú, 1961; *Sarina. Tareas de las mujeres en la lucha de la República de Indonesia*, Moscú, 1961.
Ture, Seku, *La Guinea independiente*, Moscú, 1960.

Ahmad, M., *The philosophy of the teaching of Islam*. Washington, 1953.
A study of Nehru. Ed. por Zacharia R., Bombay, 1960.
Ardao, Arturo, *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, México, 1956.
Aurobindo, S., *Eight uepanishads, contaning Isha, Kena Ratha, Mandaka, Prasna, Mandukya, Taittiriya and Aitareya Upanishads, rendered into simple and rhythmic English*, Pondichery, 1953; *The divine*, Pondichery, 1955.
Bhattacharyya Krishnachandra, *Studies in philosophy*, vol. I, Calcuta, 1956; vol. II, Calcuta, 1958.
Challay, F., *Les philosophes de l'EInde*, París, 1956.
Das Bhagavan, *The philosophy of non-co-operation and of spiritual political swaraj*, Madrás, 1922.
Dar, B., *A study of Iqbal's philosophy*, Lahore, 1944.
Das, M., *The political philosophy of Jawaharlal Nehru*, Nueva York, 1961.
Datta, D., *The chief currents of contemporary philosophy*, Calcutta, 1950.
Dutt, K., *Existentialism and Indian thought*, Nueva York, 1960.
Euclides de Gunha, *Da Independencia à margem de Historia*, Porto, 6ª ed., 1946.
Euryalo, Cannabrava, *Elementos de Metodología filosófica*, S. Paulo, 1956.
Gandhi, M., *Collected works*, Delhi, 1958.
History of philosophy Eastern and Western, ed. por S. Radhakrishnan, en dos volúmenes, Londres, 1953.
Husain, S. A., *The way of Gandhi and Nehru*, Bombay, 1961.
Iqbal, M., *The recostruction of religious thought in Islam*, Lahore, 1954; *The secrets of the self*, Lahore, 1954; "*Asrar-o-Ramuz*". Lahore, 1948 (en persa); *Dzhavid-nama*, Lahore, 1954 (en persa); *Zarb-o-Kalim*. Lahore, 1954 (en urdu); *Armgan-i-Hidzhaz*. Lahore, 1955 (en urdu y en persa).
Ingenieros, José, *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía*, Buenos Aires, 1957; *Los tiempos nuevos*. Buenos Aires, 1956.
Krishna, D., *The nature of philosophy*, Calcuta, 1955.
Leoncio Basbaum, *Fundamentos do materialismo*, Río de Janeiro, 1944.
Nehru, J., *Before and after independence*, en dos vols., Delhi, 1957.
Patrick Romanell, *La formación de la mentalidad mexicana. Panorama actual de la filosofía en México. 1900-1950*, México, 1954.
Philosophie chrétienne, philosophie musulmane et marxisme, Beyrouth, 1950.
Philosophie chrétienne, philosophie musulmane et existentialisme, Beyrouth, 1959.
Rabelo, Samuel, *Historia de la filosofía en México*, México, 1943.
Radhakrishnan, S., *Recovery of faith*, Londres, 1955; *East and West: some reflections*, Nueva York, 1956; *Occasional speeches and writings*, Calcuta, 1957.
Radhuvanshi, V. P. S., *Indian nationalist movement and thought*, Agra, 1959.
Raju, P., *Idealistic thought of India*. Cambridge, 1953.
Sharif, M., *Dialectical monadism*. En: "*Contemporary Indian philosophy*", ed. por Radhakrishnan y J. H. Muirhead, Londres, 1952.
Reuler, A., *La filosofía latinoamericana contemporánea*, México, 1949.
Romero, José Luis, *Las ideas políticas en Argentina*, Buenos Aires, 1956.
Sethna, K., *India spirit and the world's future*, 1953.
The philosophy of S. Radhakrishnan, ed. por P. Shilpp, Nueva York, 1952.
Zum Felde, Alberto, *Proceso intelectual del Uruguay y crítica de su literatura*, Montevideo, 1941.

La filosofía árabe (en árabe).

Al-Akkad Abbas Mahmud, *La filosofía del Corán*, Egipto, 1948.
Al-Hadzh Kamal Yusuf, *Meditaciones filosóficas*, Beirut, 1956; *De la esencia a la existencia*, Beirut, 1958.
Al-Husari Sati, *Visión y charlas sobre la ciencia, la ética y la cultura*, El Cairo, 1951; *Concepciones y entrevistas sobre el patriotismo y el nacionalismo*, El Cairo, 1954; *Qué es el nacionalismo*, Beirut, 1956.
Al-Muti Liami'i, *La filosofía del hombre moderno*, El Cairo, 1961.
Badavi Abd-ar-Rahman, *Ensayos sobre la filosofía del existencialismo*, El Cairo, 1961; *Historia del ateísmo en el Islam*, El Cairo, 1956.
Cien años de pensamiento filosófico. Recopilación, Beirut, 1961.
Habashi, René, *Nuestra civilización en la encrucijada*, Beirut, 1960.
Mahmud Zaki Nadzhib, *La lógica positiva*, El Cairo, 1957; *Prejuicio de la metafísica*, El Cairo, 1953.
Saud Amin, *La insurrección de los árabes en el siglo XX*, El Cairo, 1961.

BIBLIOGRAFÍA CIENTÍFICA MARXISTA Y NO MARXISTA.

Arismendi, R., *La Gran Revolución Socialista de Octubre y el movimiento de liberación nacional en Uruguay*, Moscú, 1957; *Algunos problemas de la lucha ideológica*, Moscú. 1963.
Brutents, K. N., *Contra la ideología del colonialismo contemporáneo*, Moscú, 1961.
Castro, Fidel, *Discursos, 1961-1963*, Moscú, 1963.
Codovila, V., *Artículos y discursos*, 1926-1956, Moscú, 1957.
Communist Party and problems of national reconstruction, Delhi, 1955.
Costa, Cruz, *Resumen de historia de la filosofía del Brasil*, Moscú, 1962.
Chattopadhyaya, D., *Indian philosophy. A popular essay*, Delhi, 1964.
Declaración sobre la concesión de independencia a las colonias. Presentada a la XV sesión de la Asamblea General de la O.N.U., el 23 de septiembre de 1960, *Pravda*, 24 de septiembre de 1960.
Diákov, A. M., *El problema nacional en la India de nuestros días*, Moscú, 1963.
Dutt, R. P., *La India, hoy*, Moscú, 1948.
El movimiento de liberación en América Latina, Moscú, 1964.
Ghosh, A., *Obras escogidas*, Moscú, 1962.
Ghosh, Ajooy, *The theory and practice of the socialist party of India*, Bombay, 1952-1953.
Gordon-Polónskaia, L. R., *La corriente musulmana en el pensamiento social de la India y Pakistán*, Moscú, 1963.
Grupta, A. (Ed.), *India and Lenin. A collection*, Delhi, 1960.
Hirano, Esitaro, "Sen Katayama y el movimiento antiimperialista en Japón (1931-1932)". En: *Problemas de estudios orientales*, 1959, núm. 6.
La lutte du Parti Communiste Français contre le colonialisme, París, 1962.
La Turquía de hoy, Moscú, 1958.
Lázarev, M. S., *El fin de la dominación turca en el Oriente Arabe (1914-1918)*, Moscú, 1960.
Los problemas de Turquía en la actualidad, Moscú, 1963.
Marinello, Juan, *Meditación americana*, Buenos Aires, 1959.
Miller, A. F., *Historia compendiada de Turquía*, Moscú, 1948.
Mella, Julio Antonio, *Ensayos revolucionarios*, La Habana, 1960.
Mukherjee, H., *Gandhiji, A study*, Calcuta, 1956.
Perelstein, B., *Positivismo y antipositivismo en la Argentina*. Buenos Aires, 1952.
Rubén, W., *Geschichte der indischen Philosophie*, Berlín, 1954.
Roca, Blas, *Cuba, territorio libre de América*, Moscú, 1961; *Fundamentos del socialismo en Cuba*, Moscú, 1961.
Tijvinski, S. L., *Sun Yat-sen. Las concepciones en política exterior y la práctica. (De la historia de la lucha del pueblo chino por su liberación nacional. 1885-1925)*, Moscú, 1964.

CAPITULO IV

LOS PROBLEMAS FILOSOFICOS DE LAS CIENCIAS DE LA NATURALEZA EN LA EPOCA ACTUAL

FUENTES, BIBLIOGRAFÍA CIENTÍFICA MARXISTA Y NO MARXISTA.

Algunos problemas filosóficos de biología y medicina, Tomsk, 1962.
Algunos problemas filosóficos de las ciencias de la naturaleza. Moscú, 1957.
Algunos problemas filosóficos de medicina y de las ciencias de la naturaleza (rec. 1), Kiev, 1957, 1960.
Algunos problemas teóricos de la estructura y la actividad del cerebro. Moscú, 1960.
Ambartsumián, V. A., *Trabajos científicos*, en dos tomos, Ereván, 1960.
Anojin, P. K., *La inhibición interna como problema de la fisiología*, Moscú-Leningrado, 1958.
Artsimovich, L. A., *Reacciones termo-nucleares dirigidas*. 2ª ed., Moscú, 1963.
Asratián, E. A., *Fisiología del sistema nervioso central*, Moscú, 1953.
Blójintsev, D. I., "Crítica de las concepciones filosóficas de la «escuela de Copenhague» en la física". En *Problemas filosóficos de la física contemporánea*, Moscú, 1952; *Fundamentos de la mecánica cuántica*, Moscú, 1961.
Bogomólets, A. A., *Obras escogidas*, en tres tomos, tomos 2 y 3, Kiev, 1957-1958.
Bohm, D., *La teoría cuántica*, Moscú, 1961; *Causalidad y azar en la física moderna*, Moscú. 1959.
Bohr, Niels, *La física atómica y el conocimiento humano*, Moscú 1961; "Discusión con A. Einstein sobre los problemas gnoseológicos en la física atómica". En la recopilación *Problemas filosóficos de la física moderna*, Moscú, 1959.
Borel, Émile, *Probabilidad y certidumbre*, 1964.
Born, Max, *La física contemporánea*, Leningrado-Moscú, 1935; *La física en la vida de mi generación*. Recopilación de artículos, Moscú, 1963; *La teoría de la relatividad de Einstein*, Moscú. 1964.
Broglie, Louis de, *Por la senda de la ciencia*, Moscú, 1962; *Revolución en la física (La física nueva y los cuantos)*, Moscú, 1963.
Bujanovski, V. M., *Principios y rasgos fundamentales de la clasificación de las actuales ciencias de la naturaleza*, Perm, 1960.
Bykov, K. M., *Obras escogidas*, en tres tomos, Moscú, 1953-1958.
Cassirer, E., *La teoría de la relatividad de Einstein*. Petrogrado, 1922.
Chernígovski, V. N., *Los interoceptores*, Moscú, 1961.
Church, A., *Introducción a la lógica matemtáica*, t. I, Moscú, 1960.
De la física clásica a la cuántica. Conceptos fundamentales sobre la estructura de la materia, Moscú, 1962.
Desarrollo de la física contemporánea, Moscú, 1964.
Dirac, P. A. M., *Principios de la mecánica cuántica*, Moscú, 1960.
Dokucháev, V. V., *Obras escogidas*, tomos 1-9, Moscú-Leningrado, 1949-1961.
Dubinin, N. P., *Problemas de la genética de radiación*, Moscú, 1961.
Eddington, A. S., *La teoría de la relatividad*, Leningrado-Moscú, 1934; *La teoría de la relatividad y su influencia en el pensamiento científico*, Odesa, 1925.
Einstein, Alberto, *Fundamentos de la teoría de la relatividad. Cuatro lecciones*, Moscú-Leningrado, 1935; *La esencia de la teoría de la relatividad*, Moscú, 1955.
Einstein, A., e Infeld, L., *La evolución de la física. Desarrollo de las ideas desde los conceptos iniciales hasta la teoría de la relatividad y los cuantos*. Moscú, 1956.
Einstein y el desarrollo del pensamiento físico-matemático, Moscú, 1962.
Einstein y la física contemporánea, Moscú, 1956.
El materialismo dialéctico y las actuales ciencias de la naturaleza. Moscú, 1957.
El materialismo dialéctico y las actuales ciencias de la naturaleza, en diez tomos, tomo 1, Moscú, 1962.
El problema de la causalidad en la biología contemporánea, Moscú, 1961.
El problema del desarrollo en la naturaleza y en la sociedad, Moscú-Leningrado, 1958.
El proceso del pensamiento y las leyes del análisis, la síntesis y la generalización. Estudios experimentales, Moscú, 1960.
Fatalíev, J. M., *El marxismo-leninismo y las ciencias de la naturaleza*, Moscú, 1962.

Fesenkov, V. G., *Ideas actuales sobre el universo*, Moscú-Leningrado, 1949.
Fok, V. A., "Papel de los principios de la relatividad y la equivalencia en la construcción de la teoría de Einstein". En *El materialismo dialéctico y el positivismo moderno*, Moscú, 1961.
Fok, V. A., *Teoría del espacio, del tiempo y la gravitación*, Moscú, 1961.
Heisenberg, W., *La física del núcleo atómico*, Moscú-Leningrado, 1947; *Problemas filosóficos de la física atómica*, Moscú, 1953; *La física y la filosofía*, Moscú, 1963.
Hilbert, D., y Ackermann, W., *Fundamentos de la lógica teórica*, Moscú, 1947.
Ignátov, A. I., *Problemas del origen de la vida*, Moscú, 1962.
Ivanov-Smolenski, A. G., *Un ensayo de estudio objetivo del funcionamiento e interacción de los sistemas de signalización en el cerebro (normal y patológico)*, Moscú, 1963.
Jeans, J., *El universo que nos rodea*, Leningrado-Moscú, 1932.
Joliot-Curie, F., *Obras escogidas de Frédéric e Irène Joliot-Curie. Trabajos en colaboración*, Moscú, 1957.
Kárpov, M. M., *Leyes fundamentales del desarrollo de las ciencias de la naturaleza*, Rostov del Don, 1963.
Kédrov, B. M., *Análisis filosófico de los primeros trabajos de D. I. Mendeléiev sobre la ley periódica (1869-1871)*, Moscú, 1959; *La clasificación de las ciencias*, t. I, Moscú, 1961.
Kleene, S. C., *Introducción a las matemáticas*, Moscú, 1957.
Kolman, E. Y., *Lenin y la física de nuestros días*, Moscú, 1961.
Kurchátov, I. V., *Desintegración del núcleo atómico*, Moscú-Leningrado, 1935.
Kuznetsov, B. G., *Desarrollo de las ciencias físicas de Galileo a Einstein a la luz de la ciencia contemporánea*, Moscú, 1963; *Einstein*, Moscú, 1963.
La cibernética, el pensamiento, la vida (recopilación de artículos), Moscú, 1964.
La ciencia y la humanidad. Una exposición accesible y exacta sobre lo principal en la ciencia mundial. Anuario internacional, tomos 1-3, Moscú, 1962-1964.
La dialéctica en las ciencias de la naturaleza inorgánica (ciencias físico-matemáticas), Moscú, 1964.
Langevin, P., *Obras escogidas. Artículos y discursos sobre problemas generales de la ciencia*, Moscú, 1949.
Lenin y la ciencia. Asamblea general de la Academia de Ciencias de la U.R.S.S. dedicada al XC aniversario del nacimiento de V. I. Lenin, 1870-1950.
Lorenz, H. A., *La teoría de los electrones y su aplicación a los fenómenos de la luz y la radiación térmica*, Leningrado-Moscú, 1934.
Los científicos rusos contra las concepciones idealistas y metafísicas en las ciencias de la naturaleza, Moscú, 1961.
Los problemas del desarrollo en la naturaleza y en la sociedad, Moscú-Leningrado, 1958.
Los problemas del pensamiento en la ciencia de nuestros días, Moscú, 1964.
Max Planck y la filosofía (recopilación), Moscú, 1963.
Max Planck. 1858-1958. Recopilación en el centenario del nacimiento de Max Planck, Moscú, 1958.
Maxwell, J. C., *Obras escogidas sobre la teoría del campo electromagnético*, Moscú, 1954.
Michurin, I. V., *Obras escogidas*, Moscú, 1955.
Mostepanenko, M. V., *Esencia materialista de la teoría de la relatividad de Einstein*, Moscú, 1962.
Niels Bohr y el desarrollo de la física, Moscú, 1958.
Nóvik, I. B., *La cibernética. Problemas filosóficos y sociológicos*, Moscú, 1963.
Nóvikov, P. S., *Elementos de lógica matemática*, Moscú, 1959.
Omeliánovski, M. E., *Lenin y la física del siglo XX*, Moscú, 1947; *Problemas filosóficos de la mecánica cuántica*, Moscú, 1956.
Oparin, A. I., *La vida, su naturaleza, origen y desarrollo*, Moscú, 1960.
Oparin, A. I., y Fesenkov, V. G., *La vida en el universo*, Moscú, 1956.
Orbeli, L. A., *Obras escogidas*, en cinco tomos, t. 1, Moscú-Leningrado, 1961.
Orlov, V. V., *Particularidades del conocimiento sensible*, Perm, 1962.
Ovchínnikov. N. F., *Los conceptos de masa y energía en su desarrollo histórico y su significación filosófico*, Moscú, 1957.
Pauli, W., *Teoría de la relatividad*, Moscú-Leningrado, 1947.

Pávlov, I. P., *Obras completas*, tomos I-VI, Moscú-Leningrado, 1951-1952.
Pávlov, Tódor, *Lo fundamental en la doctrina de I. P. Pávlov a la luz del materialismo dialéctico*, Moscú, 1958.
Peierls, R., *Las leyes de la naturaleza*, Moscú, 1962; *La teoría cuántica de los cuerpos sólidos*, Moscú, 1958.
Petrov, A. Z., *Los espacios de Einstein*, Moscú, 1961.
Planck, Max, *Introducción a la mecánica general*, Moscú, 1927.
Platónov, G. V., *Darwin, el darvinismo y la filosofía*, Moscú, 1959.
Polak, L. S., "La física cuántica de M. Planck a N. Bohr (1900-1933)". En *Max Planck. 1858-1958*, Moscú, 1958.
Priánishnikov, D. N., *Obras escogidas*, en tres tomos, Moscú, 1952-1953.
Problemas filosóficos de la biología contemporánea, Moscú, 1951.
Problemas filosóficos de la cibernética, Moscú, 1961.
Problemas filosóficos de las ciencias de la naturaleza, tomos 1-3, Moscú, 1958-1960.
Problemas filosóficos de las ciencias de la naturaleza en la actualidad. Trabajos de la Conferencia sobre problemas filosóficos de las ciencias de la naturaleza, Moscú, 1959.
Problemas filosóficos de la física contemporánea, Moscú, 1959.
Problemas filosóficos de la física y la química, Sverdlovsk, 1959.
Problemas filosóficos de la doctrina contemporánea sobre el movimiento en la naturaleza, Leningrado, 1962.
Problemas filosóficos de la física contemporánea, tomos 1-3, Moscú, 1956-1959.
Problemas filosóficos de la física de las partículas elementales, Moscú, 1962.
Problemas filosóficos de la física de las partículas elementales, Moscú, 1964.
Problemas filosóficos de la fisiología de la actividad nerviosa superior y de la psicología, Moscú, 1963.
Problemas filosóficos de la teoría de la actividad nerviosa superior, Moscú, 1954.
Problemas metodológicos de la ciencia contemporánea (recopilación de artículos), Moscú, 1964.
Recopilación de artículos sobre filosofía matemática, Moscú, 1938.
Rovenski, Z., Uemov, A. y Uemova, E., *La máquina y el pensamiento, (Ensayo filosófico sobre cibernética)*, Moscú, 1960.
Rutherford, E., *Estructura del átomo y desintegración artificial de los elementos. Trabajos de 1912 a 1922*, Moscú-Leningrado, 1923.
Schweber, S., *Introducción a la teoría cuántica relativista del campo*, Moscú, 1963.
Shajparónov, M. I., *Ensayos de los problemas filosóficos de la química*, Moscú, 1957; *La química y la filosofía*, Moscú, 1962.
Shaskálskaia, M., *Frédéric Jolio-Curie*, Moscú, 1959.
Shklovski, I. S., *El universo. La vida. La razón*, Moscú ,1962.
Shmalhauzen, I. I., *Los problemas del darvinismo*, Moscú, 1946; *Factores de la evolución (Teoría de la selección estabilizadora)*, Moscú-Leningrado, 1946.
Shmidt, O. Y., *El origen de la Tierra y de los planetas*, Moscú, 1962.
Shórojova, E. V., *El problema del conocimiento en la filosofía y las ciencias de la naturaleza*, Moscú, 1961.
Sivokon, P. S., *Origen y significación filosófica del experimento científico-natural*, Moscú, 1962.
Sobre la esencia de la vida, Moscú, 1964.
Starosiélskaia-Nikítina, O. A., y Starosiélskaia, E. A., *Paul Langevin*, Moscú, 1962.
Stiazhkin, N. P., *La formación de las ideas de la lógica matemática*, Moscú, 1964.
Tarski, A., *Introducción a la lógica y a la metodología de las ciencias deductivas*, Moscú, 1948.
Timiriázev, K. A., *Obras escogidas*. en cuatro tomos, Moscú, 1948-1949.
Thomson, J. J., *Un futuro que se puede prever*, Moscú, 1958.
— *Más allá del electrón*, Moscú, 1930; *Electricidad y materia*, Moscú-Leningrado, 1928.
Ujtomski, A. A., *Obras completas*, tomos 1-5, Leningrado, 1950-1954.
Vavílov, N. I., *La clasificación de Linneo como sistema*, Moscú, 1931.
— *Lenin y la física*, Moscú, 1960; *Obras completas*, t. III. *Trabajos sobre filosofía e historia de las ciencias naturales*, Moscú, 1956; *Bases experimentales de la teoría de la relatividad: sobre la luz "caliente" y la luz "fría". El ojo y el sol*, *Obras completas*, t. 4, Moscú, 1956.

Vernadski, V. I., *Ensayos y discursos*, en dos tomos, Petrogrado, 1922.
Vigier, J., "La física relativista y la física cuántica". En *Problemas de la causalidad en la mecánica cuántica*, Moscú, 1954; "Sobre la teoría del comportamiento de los microobjetos individuales". En *Voprosy filosofii*, 1956, núm. 6; "Algunas cuestiones metodológicas de la teoría de las «partículas elementales»", ibíd., 1961, número 3.
Weber, J., *La teoría general de la relatividad y las ondas gravitatorias*, Moscú, 1962.
Wells, H., *Pávlov y Freud*, Moscú, 1959.
Wiener, N., *Cibernética y sociedad*, Moscú, 1958; *Cibernética o control y comunicación en el animal y la máquina*, Moscú, 1958; *Nuevos capítulos de la cibernética. Control y comunicación en el animal y la máquina*, Moscú, 1963; *Soy matemático*, Moscú, 1964.
Yang, Ch., *Particulas elementales. Breve historia de algunos descubrimientos en la física atómica*, Moscú, 1936.
Yanóvskaia, S. A., *Lógica matemática y fundamentos de las matemáticas*. "Cuarenta años de matemáticas en la U.R.S.S. (1917-1957)", t. 1, Moscú, 1959.
Yugai, G. A., *El problema de la totalidad del organismo. Análisis filosóficos*, Moscú, 1962.
Zhdánov, Y. A., *Lenin y las ciencias naturales*, Moscú, 1959.

Adrián, E., *The physical background of perception*, Oxford, 1947; *Sensory integration*, Liverpool, 1949.
Born, M., *Continuity, determinism and reality*, Copenhagen, 1955; *Physik im Wandel meiner Zeit*, Braunschweig, 1958; *Physik und Politik*. Göttingen, 1960.
Bernal, J., *Engels and science*, Londres, 1933; *The physical basis of life*, Londres, 1951.
Bertalanffy, L., *Das biologische Weltbild*, t. I, Berlín, 1949; *Problems of life. An evolution of modern biological thought*. Londres, 1952.
Bohr, N., *Atomteori og naturbeskrivelse*, Kob., 1923; *Atomfysik og menneskeliger*, Kendelse, Kob., 1957.
Brach, J., *Conscience et connaissance. Etude sur les êtres artificielles, les animaux et les humains*, París, 1957.
Broglie, L. de, *La physique contemporaine et l'oeuvre de A. Einstein*, París, 1949; *Sur les sentiers de la science*, París, 1960.
Curie, M., *Radioactivité*, en dos tomos, París, 1936.
Darlington, C., *The conflict of science and society*, Londres, 1948; *Darwin's place in history*, Oxford, 1959.
Dessauer, F., *Naturwissenschaftliches Erkennen. Beiträge zur Naturphilosophie*, Frank. am Main, 1958.
Einstein, A., *Mein Weltbild*, Amsterdam, 1934; *Physik als Abenteuer der Erkenntnis*, Leiden, 1938; *Out of my later years*, Nueva York, 1950; *Warum Krieg*, Viena, 1953.
Fuchs, W., *Logische Untersuchungen zu Modellen der klassischen und quantentheoretischen Mechanik*, München, 1961.
Gonseth, F., *Philosophie mathématique*, 1939; *La géométrie et le problème de l'espace*, 1945.
Hahn, O., *Künstliche Atomumwandlungen und die Spaltung schwerer Kerne*, Uppsala und Stockholm, 1944; *News atoms*, Nueva York, 1950.
Heisenberg, W., *Die physikalischen Prinzipien der Quantentheorie*, Mannheim, 1958; *Physik und Philosophie*, Berlín, 1961.
Huxley, J., *Evolution in action*, Londres, 1951; *Knowledge, morality and destiny*, Nueva York, 1960.
Jammer, M., *Concept of space*, Nueva York, 1960.
Jordan, P., *Die Physik und das Geheimnis des organischen Lebens*, Braunschweig, 1948.
Kramers, H. y Holst, H., *Das Atom und die Bohrsche Theorie seines Baues*, Berlín, 1925.
Langevin, P., *Oeuvres scientifiques*, París, 1950.
Lorenzen, P., *Einführung in die operative Logik und Mathematik*, Berlín, 1955; *Metamathematik*, Mannheim, 1962.
Meyer-Abich, A., *Naturphilosophie auf neuen Wegen*, Stuttgart, 1948.

Milne, E., *Modern cosmology and christian idea of god*, Oxford, 1952.
Reichenbach, H., *Philosophical foundations of quantum mechanics*, Berkeley and Los Angeles, 1946; *Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie*, Berlín, 1951.
Rutherford, E., *Radiations from radioactive substances*. Cambridge, 1951.
Sherrington, Ch., *Man on his nature*, Edinburgh, 1937-38.
Slater, J., *Introduction to chemical physics*, Nueva York, 1939.
Sinnott, E., *Matter, mind and man. The biology of human nature*, Nueva York, 1957.
Smuts, J., *Holism and evolution*, Londres, 1936; *Some recent scientific advances in their bearing on philosophy*, Londres, 1932.
Thomson, J., *Recollections and reflections*, Londres, 1937.
Vigier, J., Broglie, Louis de, *La physique quantique restera-t-elle indéterministe?*, París, 1953.
Wenzl, A., *Driesches Neuvitalismus und der philosophische Stand des Lebensproblems heute*, Munich, 1951.
Weyl, H., *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft*, Munich, 1929.

Amsterdamski, Stefan, *Rozwoj pojecia pierwiastka chemiernego*, Varsovia, 1961.
Felber, St., *Filosofia matematiky*, Bratislava, 1959.
Fiedler, E., *Von der Einheit der Wissenschaft*, Berlín, 1964.
Filosofie a prirodni vedy, Praha, 1959.
Haldane, J. B. S., *Marxist philosophy and science*, Londres, 1938.
Herneck, F., *Albert Einstein*, Berlín, 1963.
Hollitscher, W., *Dar Natur im Weltbild der Wissenschaft*, Wien, 1950; *Wissenschaftlich betrachtet*, Berlín, 1951.
Jednése materialna swiata. Zbior artykutow pod red. Heleny Eilstein. Varsovia, 1961.
Kalaikov, Iván, *La teoría de I. P. Pávlov y el desarrollo del darvinismo*, Sofía, 1961 (en búlgaro).
Klaus, G., *Lenin und die spezielle Relativitatstheorie*, Berlín, 1959; *Kybernetik in philosophischer Sicht*, Berlín, 1961.
Korch, H., *Zur Kritik des physikalischen Idealismus*, Berlín, 1959.
Kibernetik und Praxis, Berlín, 1963.
Labérenne, P., *L'origine des mondes*, París, 1953.
Materialismul dialectic si stúntele contemporane ale naturii. t. IV, Bucaresti, 1961.
Micrhalova, C., Celada, J., Buchnicek, J., Linhart, J., *Filosofie a griridni vedy*, Praha, 1959.
Naturwissenschaft und Philosophie, Berlín, 1960.
Panchev, Iv, *Lenin y las ciencias naturales*. Sofía, 1960 (en búlgaro).
Polikárov, A., *En defensa de la ciencia*, Sofía, 1945; *La relatividad y los cuantos*, Sofía, 1963 (en búlgaro).
Segal, J., *Die dialektische Methode in der Biologie*, Berlín, 1958.
Stern, V., *Erkenntnistheoretische Probleme der modernen Physik*, Berlín, 1952.
Thissir, G., *Materialisme dialectique et biologie*, París, 1947.
Zweiling, K., *Dialektischer Materialismus und Theoretische Physik*, Berlín, 1948.

CAPITULO V

LA ETAPA LENINISTA EN EL DESARROLLO DEL MATERIALISMO DIALECTICO E HISTORICO, NUEVA FASE EN LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO FILOSOFICO DE LA HUMANIDAD [1]

[1] Véase la bibliografía indicada en los capítulos I, II, III y IV del tomo VI y en otros capítulos del tomo VII.

INDICE DE NOMBRES

Abbagnano, Nicola, 184
Abbate, M., 120
Abelardo, Pierre, 53
Ackermann, 326
Adamson, Robert, 106
Adorno, Teodoro, 140
Agustín, Aurelio (San Agustín), 67, 163, 187
Aidukiewicz, Kasimir, 81, 88
Alberdi, 232
Alexander, Samuel, 100, 101, 109
Alexándrov, Abraham D., 263, 264
al-Hadi, Kemal Yusul, 231, 234, 276
Alí Yücel, Hasán, 233
Ambartsumián, Víctor Amazáspovich, 299
Anániev, Boris G., 311
Anderson, Carlos, 282
Anikéiev, N. P., 9
Anselmo de Cantorbery, 17, 43
Anselmo, San, 45, 51, 187, 188
Aristóteles, 45, 49, 51, 52, 58, 186, 187, 189
Aron, Raymond, 136, 150, 194
Artsimóvich, Lev Andréievich, 284
Aschenbrenner, Karl, 154
Asmur, V. F., 120
Asratián, Ezrás Asrátovich, 310
Astrada, Carlos, 224
Austin, John L., 93, 94
Avenarius, Richard, 78
Ayer, Alfred Jules, 80, 82, 83, 85, 87, 89, 90, 95, 182

Bacon, Francis, 191
Bach, Víctor, 155
Badavi, Abd-ar-Rahman, 222, 232
Baj, Alexei Nikoláievich, 342
Barber, Bernard, 136
Barth, Karl, 16, 17, 38, 73, 176
Bartling, D., 152
Bastide, G., 75
Batálov, E. Y., 9
Battaglia, Felice, 71
Batu, Salahattin, 231
Bauer, Otto, 92
Bayer, Raymond, 158, 159
Beavoir, Simone de, 17
Becker, Howard, 141
Becher, Erich, 105
Benedix, Reinhard, 136
Bennabi, Malek, 237
Bense, Max, 153
Berdiáev, Nikolai Alexándrovich, 17, 22, 25, 28, 65, 73, 125
Berezhkov, Fiódor Fiódorovich, 100
Berg, Axel Iványovich, 347
Bergson, Henri, 20, 43, 65, 77, 117, 152, 158, 160, 188, 256
Beritashvili, Iván Solomónovich, 342
Berkeley, George, 12, 14, 82, 91, 179
Bernal, John Desmond, 276, 343
Bernays, Paul, 324, 326, 327
Bhattacharja, K. Ch., 222
Bigo, Pierre, 66
Bimel, Walter, 154
Blanchard, Brand, 168
Blójintsev, Dmitri Iványovich, 264, 276, 346
Blondel, Maurice, 69, 70
Blow, Peter, 145
Blumenthal, 136
192, 194, 195
Bogoliúbov, Nikolai Nikoláievich, 294, 296
Bogomólov, A. S., 9
Bohr, Niels, 80, 247, 264, 266, 267, 270, 272, 279
Bois, William Du, 213
Böhm, David (Dana), 276, 281, 293
Bochenski, Inocencio María José, 40, 48,
Bonoure, L., 307
Booddwight, 137
Born, Max, 268, 278
Bothe, Walter, 266
Bouwsma, 89
Bradley, Francis Herbert, 221
Bridgeman, Percy William, 80
Brightman, Edgard Schffield, 72
Broad, Charles Danbar, 168
Brockmöller, Klemens, 66

Broglie, Louis de, 249, 267, 268, 276, 281, 293, 294
Brouwer, Ehber Jan, 322, 324
Brugger, Walter, 40
Brunner, Emil, 38, 125, 176
Bruno, Giordano, 54
Buber, Martín, 38
Bunge, Mario, 232
Burdenko, Nikolai Nílovich, 342
Burgess, E. W., 132, 136
Burguete, R. A., 9
Burke, Vernon, 40
Burnhan, J., 126

Calvez, Jean-Ives, 66
Camus, Albert, 17
Camón Aznar, José, 155
Carlini, Armando, 70, 71
Carnap, Rudolf, 80, 82-85, 88, 90, 98 169, 324
Carrit, Edgar, 168
Cassirer, Ernest, 152
Clark, S., 134
Cohen, Hermann, 108, 152
Collingwood, Robin George, 120, 121, 153, 180, 181, 223
Compton, Arthur Holly, 265, 266
Comte, Augusto, 78, 163, 181, 260
Copérnico, Nicolás, 262
Copleston, Frederik, 188, 189
Croce, Benedetto, 120, 121, 153, 160, 163, 223
Crosier, Michel, 135
Cruz Costa, Joao, 232

Chadwick, James, 282
Chagall, Marc, 160
Chambre, Henri, 66, 198, 199
Chase, Stewart, 92, 96
Chauchard, Paul, 317
Chen Li-fu, 217
Cherenkov, P. A., 290
Chernigovski, Vladímir Nikoláievich, 310
Chestov, León Isakovitch, 65
Chirico, Jorge de, 160
Church, Alonso, 328

Dalton, John, 338
Dann, D., 308
D'Arcy, M., 188
Darendorf, Ralf, 135-137, 145
Darwin, Charles, 223, 224, 338
Das, Bhagavan, 229, 237
David-Ross, W., 168
Davis, George, 106, 268
Demiónov, N. N., 265
Demócrito, 183, 217
Deriúguina, A. V., 9
Descartes, René, 12, 18, 19, 20, 186, 190
Dessauer, Friedrich, 54, 307, 308
Dessoir, Max, 157
Dewey, John, 108, 110, 163, 171, 172
Diderot, Denis, 191
Dilthey, Wilhelm, 20, 21, 30, 118, 121, 157, 184, 185, 187, 188
Dirac, Paul Adrián Maurice, 249, 270, 272
Dobszanski, Theodosius, 308
Dodd, Steward Karter, 91, 139
Dokucháev, Vasili Vasílievich, 300
Dollard, John, 136
Domenach, Jean Marie, 75
Doppler, Christian, 56
Drake, Durant, 106-108
Dreisdel, 137
Driesch, Hans, 108, 306, 307
Drobnitski, O. G., 9
Dubislaw, Walter, 80
Dufrenne, Mikel, 158
Duméry, A., 68
Duncan, Johns, 168
Durkheim, Emil, 129, 130, 143, 145
Dynnik, M. A., 9

Eddington, Arthur Stanley, 258
Edwards, Paul, 170
Eidel, A., 111, 173
Einstein, Albert, 55, 256, 260, 264, 276, 279
Ekman, Rolf, 155
Engels, Federico, 109, 192, 203, 285, 305, 331, 352
Euclides, 82, 88
Eucken, H., 170
Ewing, Alfred C., 168

Fatalíev, Jalil Mahomédovich, 340
Fauconnier, Paul, 129
Faulkner, William, 17
Fechner, Gustav Theodor, 158
Feigl, Herbert, 80, 90, 91
Fermi, Enrico, 283
Fresman, Alexandr Evguénievich, 342

Fesenkov, V. G., 289
Fetscher, Iring, 194
Feuerabend, O., 103
Feuerbach, Ludwig, 191, 217
Fisch, Johann, 99, 179
Flew, E., 95
Flewelling, Ralph Taylor, 73, 200
Fok, Vladimir Alexándrovich, 262, 263, 276
Forest, A., 75
Franca, Leonel, 218
Frank, Philipp, 80, 90, 92
Frazer, James George, 135
Frege, Gottlob, 324
Fresner, A. E., 342
Freud, Sigmund, 17, 37, 97, 117, 133, 156, 188, 315
Freyer, Hans, 120, 122, 123
Fridman, Alexandr Alexándrovich, 256
Friedmann, George, 135
Frobenius, Leo, 116
Frolov, I. T., 9
Fung Yu-lan, 229
Furst, Joseph, 317

Gaidenko, P. P., 9
Galilei, Galileo, 54
Gandhi, Mohandas Karamchand, 210, 223, 230, 233, 234
Gardini, R., 38
Gardavenko, R. V., 9
Gehlen, Arnold, 35
Geiger, Theodor, 127, 137
Gentile, Giovani, 71
Ghos, Aurobindo, 226, 230
Giddings, Franklin Henri, 131
Gilson Etiènne, 40, 44, 177, 188
Ginsberg, Morris, 131
Glass, David, 137
Glézerman, G. E., 9
Glivenko, Valeri Ivánovich, 325
Glockner, Hermann, 178
Gödel, Kurt, 324, 327, 328
Gökalp, Ziya, 237, 239, 240
Goodman, Nelson, 92, 93
Goudsmit, Samuel, 248
Grabowski, Adolf, 136
Graebe, W., 35
Gráschenov, Nikolai Ivánovich, 310
Grelling, Kurt, 80
Grigorián, S. N., 9
Grossman, E. A., 9
Grotewohl, Otto, 14
Gubkin, Iván Mijáilovich, 342
Guzzo, August, 71

Haberlin, Paul, 37
Haecker, Th., 123
Hahn, Hans, 80
Hahn, Otto, 283
Hakim, Halif Abdul, 230
Halbwachs, Maurice, 129, 130
Hall, Everett, 168
Hamilton, William R., 137, 267
Hampshire, Stewart, 170
Handy, R., 173
Hartmann, Nikolai, 100, 103, 104, 106
Hartshorn, Charles, 103
Haushofer, A., 126
Havemann, Robert, 344
Hawkins, 188-190
Haya de la Torre, V. P., 214
Hayakawa, 92, 96
Heffler, Alois, 100
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 12, 20, 26, 27, 37, 47, 82, 97, 121, 123, 163, 179, 180, 186-188, 191, 198, 217, 221, 230
Heidegger, Martín, 16-28, 42, 112, 116, 118, 128, 159, 175, 184, 186
Heisenberg, Werner, 80, 85, 249, 268, 269, 272, 274, 275, 281, 293, 297, 298
Helvecio, Claude Adrián, 191
Hell-Mann, Murray, 293
Hellner, E., 94
Hemingway, Ernesto, 17
Hempel, Karl, 80, 91
Hengstenberg, Hans Eduard, 31, 33, 34
Heráclito de Efeso, 45
Hertz, Heinrich, Rudolf, 265
Hevesy, Djerd, 247
Hewes, Everett, 137
Hiabani, Mohamed, 236
Hilbert, David, 324, 326, 328, 330
Hildebrand, Dietrich, 168
Hirschberger, J., 188, 191
Hipócrates, 187
Hobbes, Thomas, 47, 82
Hobhouse, Leonard, 131
Hocking, William Ernest, 72
Holbach, Paul Henri, barón de, 45, 191
Hogerström, Aksel, 169
Hook, Sidney, 108, 110, 194, 196, 197
Hume, David, 17, 20, 82, 91, 163, 179
Hu Shi, 216

Husserl, Edmund, 17, 20, 42, 49, 122, 157, 168, 188

Ingenieros, José, 224, 234
Ioffe, Abraham, 342
Iovchuk, M. T., 9
Iqbal, Mahomed, 230, 235
Isomura, Eiiti, 136
Ivanenko, Dmitri Dmítrievich, 282, 284
Ivanov-Smolenski, A. G., 317

Jacobi, Hünter, 105
James, William, 80
Janosi, Lajos, 264
Jaritón, Juli Borísovich, 283
Jaspers, Karl, 12-32, 87, 113, 125, 159, 174, 175, 184, 186, 188, 191, 201
Johnson, Allison, 103, 168
Joliot-Curie, Frédérich, 249, 282, 283, 343
Joliot-Curie, Irene, 282
Jolivet, Regie-Víctor, 44, 62, 124
Jordan, Pascuale, 80, 92, 268, 308
Jorgenseb, Jons Jorgen, 92
Joyce, James, 17
Jung, Karl Gustav, 37, 156

Kandinski, Vasili, 156
Kagánov, V. M., 9
Kanellopulos, Panayotis, 162
Kannengieser, A., 40
Kant, Immanuel, 12, 20, 42, 49, 88, 186, 190, 230, 256
Kapitza, Piotr Leónidovich, 265
Kardiner, Abraham, 157
Kaufmann, Félix, 80
Kastoians, J. S., 310
Kedrov, B. M., 9
Keita, Modibo, 215
Keldysh, Mstislav Vosólodovich, 300, 344
Kemal (Ataturk), Hasi Mustafá, 212, 226
Kennik, William, 164
Kierkagaard, Sören, 12, 30, 188
Kiselinchev, Asen Ch., 317
Klages, Ludwig, 37, 116, 117
Kleene, S. C., 328, 330
Klaus, G., 67
Koenig, R., 137, 138
Koffka, Kurt, 316
Köhler, Hans, 191, 192, 316
Kolman, E., 9
Komarov, Vladimir Leóntievich, 342
Kolmogórov, Andrei Nikoláievich, 325, 326, 330
König, René, 199
Korch, Helmuth, 336
Korobkov, A. F., 9
Korzybski, A., 94, 96, 97
Köscmihal, Nurettin Sazi, 236
Kosminski, E. A., 120
Kotarbinski, Tadeusz, 81
Kneringen, 199
Krasnogorski, Nikolai Ivánovich, 317
Kraus, Oskar, 100
Krávchenko, I. I., 9
Kretschmer, Ernst, 317
Krikorián, Irvan, 111
Krishna, Daya, 223
Külpe, Oswald, 105
Kurchátov, Igor Vasílievich, 283, 284, 343
Kurnakov, Nikolai Semiórovich, 342
Kurtz, Paul, 173
Kuznetsov, Iván Vasílievich, 9, 336, 341

Lacroix, Jean, 72-75
Ladíguina-Kots, Nadezhda Nikolácvna, 310
Lahbabi, Mohammed Aziz, 223
Laird, John, 167
Lalo, Charles, 156
Lamennais, Felicité Robert, 43
Landsberg, Paul Louis, 75, 92
Langevin, Paul, 249, 259, 267, 276, 277, 343
Larsen, O., 139
Laserovich, J., 81
Lasswell, Harold Dwight, 136
Laue, Max von, 276
Lundmann, Micael, 34
Laurie, Simon Sommerville, 106
Lavelle, Louis, 69
Lavoisier, Antoine Laurent, 338
Lawrence, Nathaniel, 103
Lazarsfeld, Paul Félix, 91, 137, 140, 147
Leclers, Ivor, 103
Lederer, Emil, 128
Lefébvre, Henri, 180
Leibniz, Gottfried Wilheim, 183
Lenin, Vladimir Ilich, 12, 39, 96, 99, 109, 189, 193, 197, 202, 203, 209, 210, 226, 246, 310, 323, 341, 343, 345, 346
León XIII, Papa, 40
Leóntiev, Alexei Nikoláievich, 310
Lessing, Theodor, 116-118, 120
Levin, Kurt, 316

Lévy-Bruhl, Lucién, 130, 131
Lewis, Clarence Irving, 90, 93
Liao Shu-min, 217, 229, 230, 237
Lian Tsi-chao, 237
Lilly, Frank, 308
Lind, Helen, 136
Lind, Robert, 136
Linton, Ralph, 157
Lipps, Theodor, 155, 158
Lipset, Seymour Martin, 136
Lisenko, Trofim D., 300
Litt, Theodor, 120-122
Lobachevski, Nikolai Ivánovich, 88
Locke, John, 82, 191
Lorentz, Hendrik Anton, 289
Lotz, Johann, 40
Love, Víctor, 103
Lovejoi, Arthur Onken, 107
Lukács, Georg, 180
Lukasievich, Jan, 81
Lundberg, G., 139

Mac-Taggat, John Ellis, 221
Mach, Ernst, 14, 78, 80, 82, 87, 88, 96, 99, 256
Mahmud, Zaki Nahib, 221
Mahmud-al-Akkad, Abbas, 231
Maine de Biran, François Pierre, 12
Malick, Charles, 217
Máltsev, Anatoli Ivánovich, 330
Mannhein, Karl, 128
Manuílova, L. N., 9
Marcel, Gabriel, 16, 17, 22, 25, 68, 73, 112, 124
Maritain, Jacques, 40-42, 59, 60, 64, 65, 124, 160, 161, 163, 177, 188, 194
Márkov, Andrei Andréievich, 329
Marpurgo-Tagliabue, Guido, 158
Martí, José, 232
Marx, Carlos, 12, 26, 31, 38, 63, 66, 109, 123, 145, 146, 150, 186, 191, 192, 193, 196, 198, 203, 217, 223, 226, 250, 350-352
Mayo, Alton, 135
Mays, William, 113
Meinong, Alexius, 100
Melden, A. J., 170
Meliujin, Serafim Timoféievich, 336
Mendeléiev, Dmitri Ivánovich, 247, 338
Mercier, Désiré Joseph, 190
Merton, Robert Q., 138, 143, 145
Messer, August, 105
Mettrie, Julien Offray La, 191
Meyer-Abich, Adolf, 103, 307
Meyer, Hans, 191
Michelson, Albert Abraham, 253
Michurin, Iván Vladímirovich, 300
Mijalenko, Y. P., 9
Mill, James, 88, 181
Mills, Charles Wright, 146, 147
Mislivchenko, A. G., 9
Mitin, M. B., 9
Mondrián, Piet, 160, 165
Monier, René, 129, 130
Montague, William Pepperel, 100, 110
Montefiore, Alan, 170
Moore, Barrington, 145, 150
Moore, George Edward, 100, 167, 171, 223
Mordenier, G., 75
Moreno, Jacob, 134
Moretti-Constanci, Teodorico, 71
Morgan, C. Ll., 101
Morris, W., 164
Mostowski, A., 328, 330
Mounier, Emmanuel, 73-75
Mshvenieradze, V. V., 9
Müller-Freienfels, Richard, 153, 154
Musa, Salama, 223, 224
Munro, Thomas, 162, 163
Myrdal, G., 147

Nagel, Ernest, 90, 108, 110
Nannes, Thomas Percy, 100
Narski, I. S., 9
Nédoncelle, Maurice, 68, 75
Neumann, Karl Gottfriel von, 324, 326, 327
Neurath, Otto, 80, 90, 92, 139
Nehru, Jawaharlal, 226, 230
Newton, Isaac, 248
Nieburhr, Richard, 38, 175
Niebuhr, Reinolld, 175, 176
Nietzsche, Friedrich, 11, 117, 153, 184, 188, 223, 230
Nikolski, K. V., 276
Nisidjima, 293
Nkrumah, Kwame, 215
Nóvikov, Piotr Seguéievich, 329
Nowell-Smith, Patrik, 170
Nyerere, Julius, 242

Odaka, 137
Ogburn, William, 148
Oizerman, T. I., 9
Olgiati, Francesco, 40

Omeliánovski, Mijaíl Erásmovich, 276, 336, 337, 340
Oparin, Alexandr Ivánovich, 305
Orbeli, León Abgárovich, 310, 342
Ortega y Gasset, José, 17, 26, 29, 118, 238
Osborne, 152
Ostwald, Wilhelm, 286
Ovchinnikov, Nikolai Fiódorovich, 340

Padovani, Humberto Antonio, 40, 123
Pak In Sik, 226
Pap, Arthur, 92, 94
Pareto, Wilfredo, 143
Park, Robert, 132, 136, 148
Parker, D., 173
Parsons, Talcott, 143-145
Pasch, Moriz, 326
Pauli, Wolfhang, 248, 249, 258, 287
Pávlov, Iván Petróvich, 309, 310, 312, 317, 339
Pávlov, Tódor, 146, 317, 339
Peano, Giuseppe, 324
Perry, Ralph Burton, 100, 110, 171, 173
Peterfi, Giuseppe, 66
Petrovic, M., 319
Petrzhak, K. A., 283
Pfeffer, Karl, 128
Pfordten, Otto, 105
Pío XII, Papa, 54, 57, 69
Pitt, A., 153
Planck, Max, 248, 257, 276
Platón, 67, 123, 163, 183, 186, 187, 189
Platonov, G. V., 338
Plessner, Helmuth, 35
Plotino, 163
Poincaré, Henri, 324
Polikárov, Azaria, 341
Pollock, Jackson, 154, 165
Pomogáieva, E. F., 9
Popper, Karl, 80, 87, 90-92, 98, 116
Pratt, James B., 106, 108
Priánishnikov, Dmitri Nikoláievich, 300
Prichard, Harold, 167
Ptolomeo, Claudio, 262
Puget, V. (Vernon Lee), 155

Quine, Willard van Orman, 92, 93
Qureshi, Ihtishan Husein, 240

Radhakrishnan, Sarvapalli, 179, 229
Raeymaeker, Louis de, 40, 42, 60
Rapoport, Anatol, 92
Rashdall, Hastings, 167
Rashevsky, Nikolai, 139
Read, Herbert, 156
Reding, Marcel, 56, 66
Reichenbach, Hans, 80, 89, 91, 98, 169
Renner, Karl, 92, 96
Renouvier, Charles, 116
Riguer, L., 9
Rickert, Henrich, 26, 116
Richards, Ivor Armstrong, 164
Riehl, Alois, 105
Riemann, George Friedrich Bernhard, 88
Robb, A., 263
Rogers, A. C., 106, 107
Rosenberg, Alfred, 129
Rosenberg, Maurice, 140
Rosmini, Antonio, 72
Rostow, William, 149, 194, 196, 197
Rothacker, Eric, 34, 35
Rubinstein, Serguei Leónidovich, 310, 312
Rulie, K. F., 339
Ruskin, J., 210, 221
Russell, Bertrand Arthur William, 80, 86, 89, 90, 92, 93, 98, 163, 169, 170, 182, 184, 223, 324, 327
Rutherford, Ernest, 282
Ruyer, R., 307
Ryle, Gilbert, 96

Sachkov, Guenadi Alexándrovich, 336
Safránova, E. A., 9
Sagádeiev, A. V., 9
Sajárova, T. A., 9
Sakata, Seiti, 276, 281, 343
Sánchez de Muniain, José María, 155
Santayana, Jorge, 100, 106-108, 163
Sarmiento, Domingo Faustino, 232
Sartre, Jean Paul, 16-29, 159, 173, 175
Sawicki, Franz, 123
Sciacca, Miguel Federico, 71
Schaf, Adam, 94
Schrag, C., 139
Scheler, Max, 30-32, 33, 52, 65, 117, 127, 128, 168
Schelling, Friedrich Wilhelm, 12, 188
Schilling, K., 184, 185, 192
Schelski, Helmuth, 135
Schlick, Maurice, 80, 82, 83, 85, 86, 94
Schopenhauer, Arthur, 12, 35, 117, 217
Scherey, Geins Horst, 97
Schrödinger, Erwin, 249, 267, 271, 277
Séchenov, Iván Mijáilovich, 339

Sedlmayr, Hans, 161, 162
Selznik, Philipp, 136
Sellars, Roy Wood, 106-109
Senghor, Leopold, 236, 237
Senne, René Le, 68, 69
Senters, Richard, 137
Seth, Andrew (Préngle Pattison), 106
Setterber, 92
Shakespeare, William, 90
Shanin, N. A., 329, 330
Sharif, Mohamed Mayam, 230
Shaw, Bernard, 223, 224
Shérrington, Charles, 318
Shestakov, Víctor Ivánovich, 328
Shestov, Lev, 17, 28
Shigeki, Nishihira, 137
Shmalgausen, Iván Ivánovich, 342
Shórojova, Ekaterinia Vasílienva, 9, 339
Shumílova, L. V., 9
Simmel, Georg, 30
Sinnott, Edmund, 308
Slater, Eliot, 266
Smirnov, Anatoli Alexándrovich, 310
Smuts, Jean Christian, 101, 103, 307
Sokolov, Evgueni Nikoláievich, 311
Somiartu, Mario, 222
Sorokin, Pitirim, 118, 119, 132, 141, 143
Spaulding, Edward G., 100
Spencer, Herbert, 78, 163, 181
Spengler, Oswald, 16, 20, 116, 118, 120, 141, 188
Spinoza, Benedicto (Baruch), 20, 84, 97, 123, 191
Spranger, Eduard, 120, 122
Stammer, Otto, 136
Stater, 137
Stefanini, Luigi, 153
Stehring, Gustav, 105
Stepaniants, M. T., 9
Stern, Otto, 264
Stetzel, Jean, 137 138
Stevenson, Charles, 169, 170
Stouffer, Samuel, 140
Stransz-Hupe, R., 126
Strasmann, F., 283
Strong, Charles August, 106-108
Struik, D., 343
Stumpf, Karl, 100
Sudzuki, Eitaro, 131
Sukarno, Ahmed, 211, 325
Summer, William, 148
Sut Yat-sen, 209, 210, 217
Suvórov, S. G., 276
Svechnikov, Guenadi Alexándrovich, 336
Tagore, Rabindranath, 230
Takada, Yasuma, 131
Takdir, Alishahbana, 234
Tamm, Igor Evguénievich, 284
Tarski, Alfred, 81, 89, 329, 330
Tartakovski, P. S., 268
Teidzo, Toda, 131
Teilhard de Chardin, Pierre, 76, 77
Tennant, Frédérik, 173
Teplov, Boris Mijáilovich, 310, 317
Tertuliano, 53
Thomson, George Paget, 268
Thoreau, H., 210
Thorez, Maurice, 13
Thüring, Allan, 328
Tillich, Paul, 38, 159, 160, 176
Timiriázev, Kliment Arkádievich, 338, 342
Tolstoi, León, 210, 221
Tomás de Aquino, 12, 40, 43, 45, 46, 49, 53, 57, 58, 65, 67, 124, 163, 177, 178, 187
Tönnies, Ferdinand, 116
Toulmin, Stephan, 170, 171
Toynbee, Arnold Joseph, 118-120, 131, 141
Tröltsch, Ernest, 118, 128
Tuláikov, N. M., 342
Ture, Seku, 239
Tourenne, Alain, 135
Turnwald, Hilda, 137
Twardowski, K., 81

Uhlenbeck, George Eugen, 248
Ujtomski, Alexei Alexéirvich, 310
Ujómov, A. I., 9
Urmeneta, Fermín de, 161
Utitz, Emil, 157

Vanini, Lucilio, 54
Vasconcelos, José, 232, 238
Vatsuro, 316
Vavílov, Nikolai Ivánovich, 273, 286, 290, 294, 300, 342
Vavílov, Serguei Ivánovich, 248, 250, 340, 342, 343
Veblen, Thorstein, 126
Vierkandt, Alfred, 127
Vigier, Jean Pierre, 276, 281, 293, 294, 332, 343
Vivas, E., 111
Vries, I. de, 40

Watson, John B., 302, 313
Weber, Alfred, 128
Weber, Max, 19, 126, 128, 134, 143
Wein, Hermann, 36
Weininger, Otto, 16
Weismann, Friedrich, 80
Wells, Herbert George, 315
Wenzl, Alois, 100, 105, 106, 306, 307
Wertheimer, Max, 316
Wetter, 48, 192, 198
Weyl, Hermann, 324
Whitehead, Alfred Nort, 100, 104, 108, 109, 135, 217, 324
Wienner, Norbert, 320
Wiesse, Leopold von, 126-128
Winch, R., 182
Windelband, Wilhem, 26
Wisdom, John, 92, 96, 97, 182
Witte, 135
Wittgenstein, Ludwig, 80, 82, 85, 90, 93-95, 97, 112, 182
Wolf, Kurt, 137
Woodbridge, Frederic, 108, 110
Wulf, Maurice de, 161

Yukawa, Hideki, 284

Zea, Leopoldo, 238
Zeldóvich, Yákov Borísovich, 282
Znaniecki, Florián Vitold, 132, 141
Zorbaugk, 136

INDICE DE CONCEPTOS

Abstraccionismo, 156
Acto, teoría espiritualista del, 70
Agustinismo, 67
Análisis
  interpretación del, 82
  lingüístico, 93-96, 170
Analizadores, 311
Antropología
  cultural, 34
  de la acción, 35
  filosófica, 15, 30-35
Apariencia, 21
Armonía
  de la ciencia y la religión, 54
  de la fe y el saber, 51-53
  social, 115
  teoría metafísica de la, 51-54
Arte, objeto del, 165
Atomo
  estructura del, 247, 248
  momentos magnéticos del, 264, 265
  nueva teoría física del, 265-268
  sistemas de, 288

Behaviorismo pluralista, 140
Belleza y muerte, 162
Biología
  apreciación metodológica de los procesos de la, 301, 302
  doctrina michuriniana de la, 375
  e idealismo, 308
  molecular, 301, 302
  nuevos progresos de la, 300-306
  y dialéctica materialista, 308, 309
  y otras ciencias, 301
Bioquímica evolutiva, 305

Campo
  electromagnético, 286, 294-296
  gravitatorio, 254
Capitalismo
  crisis del, y filosofía, 406
  relaciones económicas del, 397
  y neotomismo, 64, 65
"Cataclismo"
  y movimiento de liberación nacional, 217, 218
  y revolución pequeño burguesa, 366
Causalidad
  principio de la, 276
  y teoría de la relatividad, 299
Cerebro
  actividad nerviosa superior del, 309-312
  y determinismo, 313
Cibernética, problemas filosóficos de la, 319-324
Ciencias
  de la naturaleza, problemas de las, 245-250
  mutabilidad de los conceptos de las, 377
  y naturaleza, 164
Comunismo
  construcción del, 393, 394
  etapas del, 393-394
  tendencias del desarrollo del, 391, 392
Coexistencia pacífica, 201
Complementariedad, principio de, 271, 272
Conciencia
  colectiva, 130
  y determinismo, 360
  y factores sociales, 128
Confucianismo, 229
Conocimiento
  teoría del, 19, 262, 263
  y neotomismo, 59
Contrato, 129
Convencionalismo radical, principio del, 88
Cosmogonía, 299
Cosmología, 49, 299
  neorrealista, 103
Creación artística, 164
Cultura
  cristiana occidental, 119, 120
  helénica, 119

Democracia revolucionaria, 209
formas ideológicas de la, 209, 210, 214, 215
Desarrollo
caminos del, 241
concepción dialéctica del, 366
de la sociedad, leyes del, 194
Desintegración radiactiva, leyes de la, 251
Determinismo político, 197
Dialéctica
categorías de la, 364
definición engelsiana de la, 356, 357
definición leninista de la, 367
intervinculación de las leyes de la, 374
ley fundamental de la, 367
unidad de la, la lógica y la teoría del conocimiento, 357
Dios, 47
Discriminación racial, 148
Dispersión
acto elemental de, 266
correlaciones de, 296
Dopler, efecto, 254, 255

Ecuanimidad, 33, 34
Electrón, 288
masa del, 289
teoría relativista del, 289
Elite, concepto de, 147
Emotivismo, 89
Energía, 286, 287
Equilibrio social, 16
Escolástica, 43
razón de la supervivencia de la, 190
Esencia
del hombre, 32, 39, 89
y apariencia, 21
y "realismo crítico", 107
Esencialismo, 45
Espacio
teoría del, 253
y tiempo, 263
Espíritu de partido en filosofía, 253-355
Espiritualismo, 67
cristiano, 68
Espontaneidad, teoría de la, 395
Estratificación social, 141
Estética
análisis fenomenológico de la, 157, 158
burguesa, 115, 151, 202, 203
de la "fuerza", 154
de la "proyección sentimental", 160, 161
neohegeliana, 153
neokantiana, 151, 152
naturalista, 163
objetivo realista de la, 162
psicoanalítica, 156
Etica
burguesa, 166, 167, 202, 203
emotivista, 169
existencialista, 173, 174
fenomenológica, 168
intuicionista, 167, 168
"naturalista", 111
neopositivista, 171
neotomista, 177
neoortodoxa, 176, 177
teoría del "interés" de la, 171
teoría pragmatista de la, 171, 172
Existencialismo
e historia, 26
e ideario político-social, 28
e individuo, 23
en los países árabes, 222
nihilismo del, 112
tomista, 45
y apariencia, 21
y esencia, 17
y filosofía clásica alemana, 20
y libertad, 25
y "masa", 29
y racionalismo, 18
y tecnología, 26
Existencia, 90
Experiencia, 59
y neotomismo, 59, 60
Evolución y cristianismo, 57
Evolucionismo vulgar, esencia del, 365
"Evitación", 289

Fase
de civilización, 119
de crecimiento, teoría de la, 149, 150
de cultura, 119
Fe, 53
y saber, armonía de la, 52, 53
Filosofía
analítica, 182
burguesa, crisis de la, 11
rasgo característico de la, 12
de la "acción, 69
de la historia, 116
de la naturaleza, 44, 49
de la vida, 119
del catolicismo, 39

del "espíritu", 69
del hombre, 31
historia marxista-leninista de la, 407-412
irracionalista de la vida, 116
marxista, crítica de la, 192
neotomista de la naturaleza, 49
problema fundamental de la, 356
reaccionaria, resurgimiento de la, 12
"sintética", 218
y leninismo, 352
y religión, 188
Finalidad universal, 47
Finalismo, 307
Física
nuclear, problemas de la, 281-286
problemas filosóficos de la, 250, 251
técnicas experimentales en, 250, 251
Fisicalismo, 90, 91
Fisiología, 318
social, 129
Forma
correlación de, 51
teoría aristotélica de la, 51
y materia, 51, 52
Formación económico-social, leyes de la, 390
Fotón, 252, 288
Fuerzas motrices del desarrollo histórico, 198
Función, ondulatoria, 278, 279
y estadística, 281

Gandhismo, 210, 211
Genética, 303
y herencia, 303, 304
Gnoseología
del neotomismo, 58, 190
escolástica, 53
Goton-rayong, principio del, 211
Gravitación, teoría de la, 253-255
Grupos sociales, estructura y fenómenos de los, 134

Hilomorfismo, 51
Hiperón, 288
Historia, 117, 181
del arte, como historia de la religión, 162
papel del individuo en la, 116
Historia de la filosofía, 178
como ciencia, 185
criterio dialéctico de la, 179
interpretación idealista de la, 178, 197
marxista, crítica de la, 191-197
y existencialismo, 180
y neopositivismo, 182, 183
y neotomismo, 189
y relativismo, 181, 182
Historia universal
y comunismo, 386
y pensamiento filosófico, 410
vías de desarrollo de la, 388
Historicismo absoluto, 121
Holismo, principio del, 103
Hombre y sociedad, 34

Ideología
burguesa de Oriente, 240
fascista, 129
Imitación, leyes de la, 130
Imperialismo, leyes del, 389, 390
Impulso, importancia del, 190
Incertidumbre, relación de, 274, 275
Independencia nacional, carácter de los movimientos de, 206, 207
Individuo
grupo social y proceso social, 134, 135
y comportamiento, 133
y sociedad, 27
Intelectualismo neotomista, 161

Kamalismo, 212

Leninismo, 387
e historia de la filosofía, 398 y ss.
nueva fase del, 388-398
y materialismo histórico, 322 y ss.
Leptón, 288
Liberación nacional
burguesía filo imperialista y movimientos de, 217
fase decisiva de la, 206
ideología de los movimientos de, 204, 206, 215-218, 235
la Revolución de Octubre y los movimientos de, 224
marxismo-leninismo y, 226, 227
movimientos de, 204-208
sociología y, 225, 232-234
y anticomunismo, 227, 228
Libertad
del hombre, 200, 201

y antimarxismo, 195
y existencialismo, 175
Líneas espectrales, 269
Lógica dialéctica y lógica formal, 365
Lógica matemática
e intuicionismo, 326
fundamentación de la, 324, 328
impulso de la, 381, 382
Luz
natural, 47, 388, 389
propiedades contradictorias de la, 273, 274
teorías de la, 248, 249
y sustancia, unidad de, 249, 250

Marhaenismo, 211
Marxismo
leninismo, 354
rasgos distintivos del anti, 193-195
y neotomismo, 77
Masa, defecto de, 285, 286
Matemáticas
análisis filosófico y, 333, 334
e intuicionismo, 324, 325
escuela del instrumentalismo en, 329
fundamentación de las, 324
operaciones y máquinas en las, 333
problemas filosóficos de las, 324-330
Materia, definición leninista de, 355
Materialismo
aportaciones del, 355
dialéctico, 355-385
formas del, 378
historia del, 403
tipos de, 403
y ciencias naturales, 371
Mecánica cuántica, 270, 271, 372
concepciones indeterministas en la, 277
y estadística, 279
Mesón, 284, 285, 288
Metafísica, 184-187, 365
Microcosmos, cuadro del, 248
Micropartículas, propiedades ondulatorias de las, 268
Microprocesos, 373
Microobjetos, vínculo dialéctico en las propiedades de los, 280
Mística, 43
Monismo evolutivo, 77
Moral
"estética", 108
y existencialismo, 175
Morfología social, 129
Movilidad social, 141
Movimiento, formas físicas del, 376
Mundo
anti, 295
concepción del, 19
comprensión racional del, 186
cuadro físico del, 372
y ciencia, 19

Nacionalismo, formas ideológicas del, 209-211, 228-232
Naturaleza
ciencias de la, 331
clasificación y sistemas en las ciencias de la, 334-336
humana, concepto cristiano de la, 124
y causalidad, 335
y ley, 337
y problemas metodológicos, 331-335
y "reductibilidad", 332
Naturalismo
"contextual", 110
corrientes del, 108
filosófico, 163
y conocimiento, 109
y empirismo, 110, 111
y ética, 111
y mecanicismo, 109
Neopositivismo
rasgos históricos del, 79
tesis del, 81, 82
y análisis, 82, 83
y ciencias sociales, 80, 91, 92
Neorrealismo
cosmología del, 101-103
y naturaleza, 102
Neotomismo, 39, 41-47
e historia, 60-63
e individuo, 61, 62
idealismo objetivo del, 42
idealismo teleológico del, 42
y capital, 63
y naturaleza, 50
y sociología, 60
Neutrón, 288
Nominalismo, 120
Núcleo atómico, desintegración del, 296

Observabilidad, principio de la, 98
Ontología, 44, 45
crítica, 103, 104

fundamental, 117
neotomista, 45
Organismo, 100
y materia, espacio, tiempo, 100, 101
Orientocentrismo, 238

Pragmatismo, 378
crítica leninista del, 379
y neotomismo, 15
Panafricanismo, 212, 213
Panromanticismo, 117
Panteísmo, 48, 123
Participación como nexo metafísico, 68
Partículas elementales, 252, 253
estructura de las, 296, 297
investigaciones sobre las, 294
problemas filosóficos de las, 287-290
y antipartículas, 290
Pecado, doctrina del, 176
Pensamiento
"cósmico", 69
filosófico de los países liberados, 243, 244
social y marxismo-leninismo, 406
sociológico de los países liberados, 243, 244
Personalismo, 71
experimentalista, 75
francés, 73-75
"pluralista", 72, 73
y ser, 71, 72
Positivismo, 78
crítica leninista del, 379, 380
desintegración del neo, 382
lingüístico, 92
lógico, 81, 82
rasgos distintivos de la metodología del, 196, 197
y agnosticismo, 97
y análisis, 82, 83
y existencia, 90
y filosofía como ciencia, 83, 84
y verificación, 85-87
Positrón, 288
Primer motor, 48
Proceso social, 134
Protón
estructura del, 293, 294
interacciones nucleares del, 285
Proyecto, realización del, 36
Psicología
"aclaratoria", 118
antropológica, 37
filosófica, 38
Pueblo, movimientos revolucionarios del, 385

Química, nuevos progresos de la, 300-306

Radiación, propiedades ondulatorias y corpusculares de la, 266-268
Radiactividad artificial, 283
Razón humana y Dios, 191
Reacción termonuclear, 284
Realismo
como filosofía especulativa, 100
corrientes del, 99
crítico, 105, 106
operativo, 158, 159
y esencia, práctica, conciencia, 107, 108
y filosofía, 100
y teoría del conocimiento, 106
Reducción lorenziana, 258
Referencia, sistemas de, 258, 261, 262
Reflejo, teoría del, 58, 59, 358. 359
Relaciones de producción e historia de la sociedad, 236, 237
Relatividad
objetiva, 261, 262
teoría de la, 55, 253-257, 259, 263, 264
y materialismo dialéctico, 257
y sistemas de conceptos, 260
Relativismo histórico, 118
Religión
y formación burguesa, 219
y nacionalismo, 230, 231
Revisionismo contemporáneo, 362
Revolución
antifeudal, 206
antiimperialista, 207, 208

Sensualismo, 58
Ser y filosofía, 188
Simultaneidad, principio de, 262
Sistema nervioso, capacidad refleja del, 315, 316
Socialismo, 242
"nacional", 241
Sociedad
"abierta", 141-143
concepto de, 122
comunista, fases de la, 369, 370

contradicciones en la, 368, 369
y masas, 234
Sociología
analítica, 141
burguesa, 125, 202, 203
concepciones naturalistas en la, 389
contemporáneas, 125, 126
corriente geográfica de la, 126
cultural, 127
de la estratificación social, 136
de la familia, 137
del saber, 127, 137
empírica, 130-132
estructural funcional, 143, 144
industrial, 135
institucional, 145
marxista, crítica de la, 192, 193
política, 136
Sunyatsenismo, 209

Teilhardismo, 76
y naturaleza, 76
y ciencias naturales, 77
y hombre, 77, 78
Teleología, 43
del protestantismo, 43, 44
vulgar, 47
Terapia social, 129
Tiempo
teoría del, 253-255
y espacio, interrelación de, 263
Tolerancia, principio de la, 88

Universo
concepción materialista dialéctica del, 299
muerte térmica del, 56

Verificación, principio de la, 85
Vida
esencia de la, 307, 308
social y leyes de la naturaleza, 361
Vitalismo, neo, 307
Voluntarismo, 70
histórico, 121, 122
irracionalista, 120

Este séptimo tomo de la
HISTORIA DE LA FILOSOFIA,
publicado por la Editorial Grijalbo, S. A., avenida Granjas, 82, México, 16, D. F., acabóse de imprimir el día 27 de julio de 1966 en los Talleres Gráficos Victoria, S. A., Jesús Terán, 9, México, 1, D. F. Ejemplares 6.000.
Fecha de edición: 5 de agosto de 1966.