

dora y todo pensar interpretativo. De este modo, razón y praxis no se fundan mutuamente (racionalista o empirísticamente), sino que permanecen abiertas en el diálogo.

¿En qué sentido podemos hablar todavía de *criterio*? No ya desde un pensar metafísico, sino desde la apertura al *juicio* ("krisis") que dicho criterio instaura en el acontecer de la relación ética entre los hombres.

La apertura a la respuesta imprevisible del otro que cuestiona mi propio preguntar es la que posibilita todo diálogo auténtico. Una praxis comprometida tiene su fundamento en este diálogo abierto en el que mi proyecto queda cuestionado, mi objetivo pierde apoyo, ante la presencia inobjetable del otro. Juntos nos abrimos pues al *Origen diferenciante* que nos une en la diferencia y nos diferencia en la unión. El compromiso es así la apertura (pro) en el diálogo (cum) hacia aquello que nos anunciamos mutuamente como tarea (missio).

RECENSIONES BIBLIOGRAFICAS

Enciclopedia Filosofica, seconda edizione interamente rielaborata, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, Sansoni, Firenze, 1967-1969, 6 vols. de 1.600 columnas cada uno. La reedición de la *Enciclopedia filosofica*, editada por el Centro de estudios filosóficos de Gallarate, presenta en forma enteramente reelaborada dicha obra monumental, que es sin duda única en su género y el mejor instrumento de su tipo para el trabajo filosófico. El mismo hecho de la acogida unánimemente benévola de la obra y el rápido agotarse de sus 10.000 ejemplares son indicio del cuidado con que había sido hecha la primera edición. La segunda es fruto también de asiduo trabajo, control y perfeccionamiento, llevado a cabo por un comité de especialistas. La revisión de las 5.000 voces doctrinales estuvo dirigida por el P. Giacon, y la de las 7.000 históricas, por el profesor Pereyson. Se tuvieron en cuenta las críticas de las reseñas a la primera edición. Se puso al día la bibliografía. Se puso más en relieve la relación con la filosofía en las voces no específicamente filosóficas. Se examinó el contenido de los términos más importantes, aunque todos los artículos además fueron revistos por sus autores. Se trató de quitar las lagunas y repeticiones inútiles, así como de coordinar los términos afines. Se controlaron las citas y perfeccionaron los índices. Se modificaron, ampliaron o refundieron numerosos artículos y otros nuevos fueron añadidos. Se añadió también la traducción en diferentes lenguas, de términos conceptuales calificados. En una palabra, el esfuerzo se orientó a perfeccionar la obra comenzada y a ampliarla, v.g. en lo referente a la filosofía analítica. Y al mismo tiempo se tendió a hacer de ella un instrumento de trabajo todavía más útil, por ejemplo, favoreciendo a través de los índices, la integración del texto de la Enciclopedia, sobre todo de sus artículos históricos con los conceptuales y viceversa.

Como se sabe, esta obra, sin dejar las ventajas de un diccionario, es la primera enciclopedia filosófica que abarca en tal número no sólo conceptos, sino también autores y escuelas. A los conceptos filosóficos claves se les dedicaron sendas monografías, a cargo de especialistas italianos y extranjeros, lo mismo que a los autores importantes. Los conceptos menores se trabajaron haciéndolos converger hacia los mayores, monográficamente tratados. Se tuvieron también en cuenta las ciencias y las artes en cuanto son afines a la filosofía. Otro acierto de la Enciclopedia son sus índices sistemáticos teórico e histórico (por temas y por autores según las épocas), completados por el índice analítico, precioso instrumento para coordinar los artículos teóricos y los históricos. Además de esto, también las referencias hechas al fin de los artículos, a otros artículos de la Enciclopedia, y la inclusión en el índice de voces que no son tratadas especialmente, ayudan.

a que la obra aparezca como una unidad, dada por un pensamiento rector, que quita los inconvenientes propios de una Enciclopedia o diccionario, sin hacer perder sus ventajas. La bibliografía, puesta al día, que acompaña a cada artículo (en los principales se trata de una bibliografía razonada), enriquece aún más el servicio que presta esta obra al investigador o al estudiante de filosofía.

Los artículos monográficos, generalmente de gran valor intrínseco, están convenientemente estructurados, ya que no se descuida ni el estudio histórico ni el especulativo que corresponda, así como tampoco la apreciación crítica. La exposición es orgánica y didáctica, precedida en dichos casos por un sumario de los puntos a tratar. Y, como decíamos más arriba, la obra entera trasunta una unidad espiritual abierta, libre de todo espíritu de escuela. Creemos que realmente se ha logrado el objetivo de los editores, a saber, el de ofrecer un panorama vasto, particularizado y articulado, de la cultura filosófica actual; y que la segunda edición, además de haber sido necesaria, por haberse agotado la primera, evidencia un perfeccionamiento eficaz. Por ello aguardamos con interés su traducción a la lengua castellana, que está ya en preparación. Esperamos que también la edición española sea hecha, aun en cuanto a su presentación editorial, con tanto esmero como la edición original. Solamente deseáramos que se tuvieran más en cuenta en los artículos históricos a los filósofos latinoamericanos.

J. C. Scannone.

Obras y papeles de Soren Kierkegaard, Guadarrama, Madrid (o; Corregidor, Buenos Aires), vols. I, VI, VIII y IX, 358, 292, 252, 260 págs. Enviados por Ediciones Corregidor de Buenos Aires hemos recibido los tomos, I, VI, VIII y IX de *Obras y papeles de Soren Kierkegaard*. Las obras y escritos presentados han sido prologados, anotados y traducidos directamente del danés por Demetrio G. Rivero. El primer volumen (1961) se titula *Ejercitación del Cristianismo*. Consta de tres partes. La primera, *Venid a mí todos los que estáis atribulados y cargados, que yo os aliviaré*, apunta al conocimiento vital y salvífico de Cristo realizado en el reconocer humilde que uno es pecador. La segunda, *Bienaventurado el que no es escandaliza de mí*, según las mismas palabras de Kierkegaard implica una exposición bíblica y una determinación cristiana de conceptos. Para esto considera los tres tipos básicos de escándalo. Uno, que podríamos llamar de tono menor, se relaciona con Cristo, no en cuanto Dios-hombre, sino en cuanto individuo opuesto al orden establecido. Los dos siguientes son los esenciales, pues se originan del propio ser de Cristo, Dios-hombre: el que ve en Cristo un hombre individual hablando y actuando como si fuera Dios, y diciendo de sí mismo que lo es; el que percibe la antinomia de alguien que se dice ser Dios y se presenta como hombre insignificante, pobre, sufriente y hasta impotente para realizar sus propósitos. Completa la visión del escándalo con la determinación conceptual del escándalo esen-

cial. La consecuencia más importante radica en el rechazo de la comunicación directa y humana para exigir la fe como el único medio de llegar al Dios-hombre. Fe exigida justamente porque Cristo-Dios-hombre, es posibilidad de escándalo. La tercera, *Desde la altura los atraerá a todos hacia sí*, son una serie de sermones precedidos de la correspondiente oración sobre el texto de S. Juan, XII, 32 "Y yo, si fuere levantado de la tierra, atraeré todos a mí", llenos de ideas sugerentes. De más estaría recomendar este tomo. Un pensador eminentemente cristiano como lo fue Kierkegaard, sólo puede ser comprendido teniendo bien presente qué significaba para él la religión Cristiana, y en qué consistía la liberación de lo cristiano de una cristiandad y filosofía que lo desfiguraba. El segundo volumen es su famosísima obra, *El concepto de la angustia* (1965), tan conocida y comentada que sobra toda nueva presentación. El tercero, *Estudios estéticos* (1969), contiene el Prólogo a la Alternativa, introducción general a los estudios, que la constituyen, y que implican ocho tratados o ensayos de muy diversa índole, pero que admiten como denominador común su idea de la estética. Aquí encontramos dos de éstos. Los *Diapsálmata*, sencilla colección de aforismos, efusiones líricas, notaciones irónicas, de los cuales emerge claramente el autor (uno de los supuestos escritores de la *Alternativa*) como un esteta, un romántico para el cual la vida dijo todo lo que podía decir. El título se debe a que pueden ser considerados como interludios líricos. El otro trabajo es *El erotismo musical*, largo y sugestivo estudio sobre la esencia de la música. Podrá ser discutible, pero es muy interesante ver cómo la diversifica de las otras artes, y halla en ella el único medio para expresar adecuadamente la inmediatez erótica o genialidad sensual. Esta encuentra en el Don Juan de Mozart su insuperable expresión. Con este motivo analiza las características de este personaje, lo contempla en otras realizaciones, como la de Molière, y nuestra cómo la obra morzatiana es la máxima obra clásica por la perfección con que se armoniza la idea y el medio, el contenido y la forma. Confesamos que la concepción kierkegaardiana sobre este particular nos ha parecido algo exagerada. El cuarto volumen, *Estudios estéticos II* (1969), contiene los cinco estudios siguientes. En el primero de éstos se procura mostrar las características esenciales de la tragedia y determinar las diferencias entre la antigua y la moderna a través del diferente papel que en ellas juegan la pena, el dolor, la culpabilidad, el destino y la subjetividad. Para concretizar más sus ideas recurre a la Antígona de Sófocles y la compara con lo que podría ser una Antígona moderna. El título de este ensayo es Repercusión de la tragedia antigua en la moderna. El segundo, *Siluetas*, sigue la línea del anterior en su última parte. Es un estudio sobre la pena reflexiva, que no se exterioriza, sino que replegada en sí misma está en continuo movimiento. Ahora bien, así como en el caso anterior Antígona ilustró la tragedia, en éste, tres personajes femeninos ilustrarán el sentido de esa pena, pues es justamente en el amor engañado donde aparece más claramente. Son la María Beau-

marchais del *Clavijo de Goethe*, la Elvira de la ópera mozartiana, y la Margarita del *Fausto*. El tercero, *El más desgraciado*, analiza la naturaleza de la desgracia prolongando la concepción hegeliana de la conciencia desdichada y encontrando su esencia en el estar ausente de sí y nunca presente a sí. Su concretización se realiza en un supuesto concurso para determinar quién podría alcanzar el "honor" de realizar en sí el título del artículo. Desfilan varias figuras notables por sus padecimientos, Niobe, Antígona, Job, el Padre del hijo pródigo, una muchacha pensativa. El premio es ganado por un joven, antítesis del don juan jovial y desesperadamente dichoso. El cuarto, *El primer amor*, resulta una crítica a la comedia de Scribe, *Les premiers amours*, con el subtítulo, *Les souvenirs d'enfance*, traducida por Heiberg y puesta en escena en el Teatro Real de Copenhague. Pero sobre todo es una caricatura de una forma insípida de expresar el amor bastante típicas en esa época. Finalmente en el quinto estudio, *La rotación de los cultivos*, es una metodología para combatir el aburrimiento, raíz de todos los males para el autor, la cual consiste en poder variar los cultivos, en otras palabras, las relaciones sociales, las actitudes, no extensiva, sino intensivamente. El estilo está dotado de un cierto pesimismo cínico, que recomienda evitar las amistades, el matrimonio, los cargos públicos y que hace resaltar mejor el vacío del vivir estéticamente. En suma, podemos decir que tanto la traducción, como los estudios introductorios y las notas, hacen recomendables esta nueva edición de las obras del genio danés. R. Delfino.

J. Meinvielle, *De la Cábala al Progresismo*, Calchaquí, Salta, 1970, 463 págs. Este reciente y enjundioso libro del P. Meinvielle ocupa un lugar destacado en el vasto conjunto de sus obras dedicadas al análisis de la historia, en plena continuidad con el ambicioso proyecto de toda su vida de explicar la coherencia dinámica de los hechos y de las ideas, la filosofía y teología de la historia. Pensamos en sus obras: *De Lamménais a Maritain*, *El judío en el misterio de la historia*, *El comunismo en la revolución anticristiana*, *La Iglesia y el mundo moderno*, etc.

El libro que ahora nos ocupa se propone demostrar cómo, en la trama de la historia humana, no hay sino dos actitudes básicas de pensamiento y de vida: una, la católica, que es tradición recibida de Dios por revelación natural, mosaica y cristiana, y cuyo insuperado expositor ha sido S. Tomás de Aquino; y otra, la gnóstica y cabalística, que es tradición inventada por el hombre, y que alimenta los errores de todos los pueblos, judíos y gentiles (p. 7).

1. *Dos tradiciones o cábalas*. Sostiene el A. que en su origen estas tradiciones no fueron dos sino una, porque la verdadera tradición proviene tan sólo de Dios. La otra, en cambio, es tradición "pervertida", porque elaborada por la malicia del hombre. La Cábala buena gira en torno a un núcleo de verdades inmutables, metahistóricas, único capaz de dar razón de

la historia. La Cábala perversa, a su vez, se funda en el cambio puro —cambio que no sólo se daría en la creatura sino en el mismo Dios, en un Dios que se hace— y culmina en el historicismo, dialecticismo o progresismo. Estas dos concepciones determinan la aparición de dos culturas diametralmente opuestas: una, la católica, que es esencialmente contemplativa; la otra, la moderna, esencialmente mágica, operativa, la del homo faber, que pretende perfeccionar y terminar a Dios (pp. 7-8).

Luego de este prólogo, el A. expone con admirable destreza el desarrollo histórico de ambas Cábalas. La Cábala buena es lo que podemos llamar tradición judeo-católica. Según ella, el hombre recibe de Dios, por la razón y por la revelación, las verdades naturales y sobrenaturales. Tal tradición conoce tres economías: una oral, que es la ley natural; una escrita, que es la ley mosaica; y una evangélica, que es la ley de amor. La Cábala mala, por su parte, es la perversión de la anterior, y concibe a Dios, al mundo y al hombre como una única sustancia homogénea. Parte de un Dios indeterminado, caótico, un Dios que contiene en su seno el sí y el no, el mal y el bien, y del cual deriva el mundo y el hombre. En esta tradición el hombre no recibe, como en la primera, sino que elabora y construye todo un sistema de ficciones referentes a Dios, al mundo y al hombre, construcción subjetiva de su entendimiento e imaginación. Esta Cábala parece haber tomado forma en el ambiente del pueblo judío, durante su época de cautividad en Egipto (cf. pp. 37ss), por la mezcla de tradiciones naturales y reveladas por Dios con elementos heterogéneos de los misterios paganos circundantes. De este modo, la Cábala buena pasó a la Iglesia a través de los judíos que aceptaron el Evangelio; y la Cábala mala pasó, a través de los judíos infieles, a los militantes que luchan por la destrucción y corrupción del Cristianismo (p. 131). Toda la historia se podría explicar por el encuentro frontal entre ambas Cábalas.

2. *Las dos Gnosis*. La palabra "gnosis" es equívoca. Cabe una gnosis sana y una gnosis perversa. La gnosis sana es el conocimiento auténtico de la revelación natural y sobrenatural que encontró históricamente su primera y adecuada expresión en la Escuela de Alejandría, con Panteno, Clemente y Orígenes, los cuales plantearon la relación correcta entre la filosofía y la teología. En este sentido nos permitimos disentir con lo que sostiene el A. cuando dice que hubo que esperar a S. Agustín para que quedase planteado y resuelto el problema de las relaciones entre filosofía y teología, y se pusiesen las bases de una metafísica cristiana (p. 199).

Sin embargo, cuando se habla de "gnosticismo", en general se alude a la gnosis perversa, herética, proveniente, ella también, del judaísmo pre-cristiano, como lo reconoce la *Jewish Encyclopedia*: "No hay duda de que el gnosticismo judío existe antes que el gnosticismo cristiano. Como se puede ver en los apocalipsis, desde la segunda centuria antes de Cristo, el pensamiento gnóstico está enlazado con el judaísmo, que ha aceptado las doctrinas babilonias y sirias" (texto citado en p. 115). Y más adelante:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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