

## Notas bibliográficas

*Jean Abelé et Pierre Malvaux. VITESSE ET UNIVERS RELATIVISTE. Collection "Esprit et Méthode", París, 1954, 238 págs.*

Históricamente se puede constatar que todo cambio esencial en la estructura de la Física Teórica ha sido motivado por un problema que tenía su origen en la Cinemática. Es así como el primer cambio profundo en la imagen del mundo aparece cuando Copérnico sostiene que el Sol está fijo y que la Tierra gira en torno a él. Luego, Galileo extrae las conclusiones lógicas que tal concepción implicaba. Aquí la Mecánica se detiene en aplicaciones que conducen a métodos de cálculo perfectamente coordinados, desarrollándose de este modo la Mecánica Analítica. La revolución que envolvía la idea de Copérnico era de naturaleza tan abstracta, que sólo el tiempo y el éxito de su postulado condujeron a pensar que la hipótesis hecha era tan "comprensible" como la hipótesis contraria.

En la necesidad de explicar fenómenos descritos posteriormente, en las constantes dificultades que aparecían para axiomatizar en forma lógicamente pura las ideas clásicas, van a presentarse una tras otra todas las objeciones que Mach trajo consigo en la crítica que entonces se desarrollaba en el interior de la Mecánica. No se piense, sin embargo, que una idea exitosa puede lisa y llanamente ser reemplazada por una crítica lógica. Si se entreveían dificultades no era ello debido, única y exclusivamente, a aspectos teóricos de las entonces aceptadas ideas sobre la masa y el movimiento; había experiencias ideales, que requerían una explicación en cuya estructura debía

trabajar más fuertemente el principio de simetría: fué una época de confusión la de los años 1890 y 1900. Hertz procuraba mantener las ideas clásicas en el plano de experiencias, que en su estructura, efectos mecánicos y electrodinámicos entraban en juego. Pero Hertz era un mecanicista y fué intransigente en la aplicación de la Mecánica a la Electrodinámica. ¿Es que acaso las ideas mecánicas presentaban una claridad mayor que los conceptos electrodinámicos? ¿Es que acaso el concepto de velocidad es más claro que el de intensidad de corriente? Hertz veía que éste último era una manifestación eléctrica del primero. La solución presentada por él tendiente a mecanizar hasta el detalle la Electrodinámica, era el proceso lógico de la concepción elaborada hasta entonces según la cual el mundo no era sino movimiento y fuerzas. Aplicando sus ideas a experiencias particulares llegó a fórmulas que estaban en abierta contradicción con la experiencia. Postular lo contrario de lo que él hacía, era sobrepasar la imaginación de la época.

Pero difícilmente los genios pueden ser ubicados en cuadros lógicos. Alberto Einstein presenta, de una manera lo más natural posible, la hipótesis contraria: electrodinamizar la Mecánica es una posibilidad que choca muy poco a nuestra imaginación. El libro de Abelé y Malvaux tiene el enorme valor de explicar dilatadamente que las nociones einsteinianas pueden entrar perfectamente en el marco de nuestra imaginación y en el esquema de nuestra intuición. Muestra perfectamente cómo la génesis de la noción de velocidad en el niño puede ser ordenada para una completa intuición del concepto relativista pertinente. Para aquellos que

encuentran dificultad en intuir de un modo conforme a sus necesidades racionales los conceptos relativistas, esta obra es de una invaluable ayuda. Si bien no presenta, desde el punto de vista estricto de la Física teórica, una posición nueva, la ordenación de las materias, la presentación lógica de los conceptos, la crítica aguda y fina de los puntos difíciles de la Teoría de la Relatividad, hacen de ella un excelente texto de estudio de esta última disciplina.

Quien lea detenidamente la obra, acaso se haga la reflexión siguiente. Aceptemos que el postulado fundamental de la teoría de la relatividad sea el valor límite de la velocidad de la luz. Claro está, como lo muestran Abelé y Malvaux, que para intuir de un modo *no contradictorio* la existencia de este límite, debemos proceder a reestructurar íntegramente el concepto de velocidad. Pero lo más interesante es que, en la estructuración que él propone, no se exige que este límite sea precisamente el de la velocidad de la luz. ¿Qué sucedería si se encontrase más tarde un ente físico que se propagase, en el vacío, a mayor velocidad que la de la luz? ¿Cambiarían las transformaciones de Lorentz? ¿Habría que introducir en ellas, en lugar de  $c$ , una velocidad superior? Tal posibilidad no puede ser descartada a priori, pues no podemos jamás decir que en el futuro no puedan encontrarse partículas de determinada clase que superen en mucho la velocidad de los fotones luminosos. La pregunta tiene pues importancia. La respuesta va a ser negativa. Si algún día se llegase a encontrar un ente que se propagase más rápido que la luz, las transformaciones de Lorentz seguirían idénticas, no sólo por lo obvio de que ya han

sido comprobadas por la experiencia, sino por una razón teórica fácil de comprender: muy bien, diría el físico, toda vez que realicemos medidas usando la velocidad de la luz aplíquense tal cuales son las transformaciones de Lorentz. La existencia de una mayor velocidad deberá ser introducida en el marco de nuevas experiencias, en el supuesto de que ellas se presenten. Las transformaciones de Lorentz regirían para aquellas experiencias en que se usaría la velocidad de la luz como medio de información.

Tres notas matemáticas de Pierre Malvaux hacen particularmente interesante la exposición de la obra. En la primera se demuestra el isomorfismo entre la ley de composición de velocidades y el grupo aditivo de los números reales. En la segunda se estudia el efecto que tiene una velocidad límite en el grupo de las velocidades. La nota tres presenta los invariantes de este grupo bajo la forma de razones anarmónicas. La obra termina con un vocabulario de los términos más usuales de la teoría de la relatividad. El lector puede de esta manera precisar de un modo inequívoco los conceptos necesarios para la comprensión de ella. Al final de esta última aparece una nota de Oliveiro Costa de Brauregard. Ella presenta un esquema de la evolución del problema general de la relatividad restringida.

CARLOS RIVERA

*Pascual Jordan: SCIENCE AND THE COURSE OF HISTORY.* Yale University Press, 1955, 139 págs.

Pascual Jordan, el eminente físico europeo, que tanto ha contribuido al

desarrollo de la Física contemporánea y a quien tanto debe especialmente la nueva mecánica cuántica, expone en esta obra algunos de los grandes problemas que siempre han preocupado al hombre. Escrita en el lenguaje literario de la ciencia, toca, uno a uno, los grandes movimientos de pensamiento que se leen y comentan en la actualidad en todos los círculos culturales.

En la historia de la cultura occidental, ciertos libros han contribuido decisivamente a configurar la idea del mundo, entre ellos, por ejemplo, cabría colocar la obra titulada *El hombre es una máquina* de Le Mettrie, y la de Ernesto Haeckel *Maurätsel* y otras más que apuntan hacia una concepción unitaria del mundo orgánico e inorgánico.

La presente de Pascual Jordan se sitúa dentro de esta categoría, no por representar una posición nueva ante el problema del mundo, sino porque busca el planteo de todos los enigmas en el plano estricto de la ciencia.

Resumiremos brevemente su contenido a través de cuya lectura meditada afloran al espíritu tres líneas diferentes de problemas. En primer lugar, Jordan afirma que nuestra época corresponde exactamente a un período de transición, caracterizada por una inestabilidad de tal modo repartida, que el ser humano presencia crisis que impiden valorarla como transitoria.

En segundo término, considera que todavía los historiadores no han insistido suficientemente sobre la profunda influencia que han ejercido la ciencia y la tecnología sobre los hechos humanos. El brutal impacto de la técnica ha provocado desde épocas remotas profundas excavaciones en la marcha de los regímenes sociales.

La tercera línea de pensamiento nos plantea problemas de honda trascendencia para la concepción del mundo en que vivimos. Estos pueden reducirse a tres. ¿La religión es incompatible con la ciencia de hoy? ¿Cuál es el origen del mundo cósmico y de la vida? ¿Qué significa el hecho de la evolución para nuestra concepción del hombre? Hemos aquí en presencia de cuestiones que la ciencia ha logrado estrechar y pretende aún resolver, pero que en definitiva persisten y no pueden ser totalmente resueltas en el marco del fragmentario conocimiento que poseemos de la realidad.

Expuesto así el contenido del libro, cabe ahora considerar el alcance de las proposiciones y la profundidad de las soluciones señaladas.

La era de transición por la cual pasamos remonta su origen al descubrimiento del Nuevo Mundo, que constituyó una prueba positiva de la esfericidad de la tierra. Esta fué la primera aventura científica que siguió a la invención de la imprenta. En lo sucesivo, cada nuevo descubrimiento va provocando otros, de modo que no podemos dudar del cambio profundo operado por la técnica. Pero, para probar que nos encontramos todavía en un período de transición, habría que demostrar que nuevos cambios se avecinan, y señalar los hechos e ideas que concurren a su gestación.

Sin embargo, es verdaderamente difícil indicar dónde se ubica el principio de la nueva era. Jordan piensa que la actual idea de ley objetiva da margen a prever que antiguos fanatismos materialistas quedan fuera de lo actualmente establecido en el mundo atómico. Su argumento reposa sobre el principio de indeterminismo, que afirma que no se puede decir jamás

que un suceso A es causa de un suceso B. El mecanicismo, al contrario, establece la existencia de leyes forzosas, que se resumen en la frase "el futuro es continuación del pasado". La libertad como concepto no aparece en un diccionario materialista. De acuerdo con esto, Jordan empieza a ver el fin del período de transición en la muerte del materialismo crudo. Se puede pensar a priori si algún otro factum de la época actual está en germen para la nueva época. Quizás más importante que el nuevo concepto de ley es el resultado de la física, que afirma que la palabra naturaleza de cual o tal ente debe ser reemplazada por la palabra "modelo", por ejemplo; ¿no representa un profundo cambio en la actitud científica que, de la antes llamada naturaleza ondulatoria de la luz, hoy, más modestamente, se hable de su modelo ondulatorio? Lo que se suponía era la naturaleza, ahora se supone que es un mero modelo calcado de otro dominio u otro aspecto de ella.

En segundo plano, toda la obra tiene disuelta la idea siguiente. El pensamiento y la técnica han trabajado conjuntamente en la aparición y desaparición de reinos. Los gobiernos tienen la estabilidad de las ideas. Las guerras, el tiempo de las reacciones químicas. Pasual Jordan nos cita el ejemplo del profundo cambio que sufrió Europa cuando Liebig inventó los abonos artificiales que motivaron profundas alteraciones en los suelos de Europa. Pero, detrás del sinnúmero de ejemplos que él coloca en su libro, una pregunta va germinando en el lector a medida que avanza en su lectura. La pregunta puede armarse como sigue. Que los hechos condicionen los cambios políticos y sociales es, para todo observador, una proposición obvia. Cuando estos

hechos están dados en la naturaleza, la historia prosigue una línea que podría llamarse natural; pero cuando hay hechos que han sido configurados por el mismo hombre, ellos llevan a la interrogante siguiente. ¿Qué causa humana puede encontrarse para que el hombre los haya encontrado? Enfocar la solución de este problema sería poco menos que sellar el paquete de problemas que contiene la historia. Indudablemente la técnica ha condicionado profundamente la vida del hombre, pero ¿la actitud espiritual necesaria para alcanzar esa técnica de dónde viene? Sería ingenuo pensar que una es causa de la otra. La historia, en su más honda significación, es el aspecto temporal del drama de la conciencia, y la conciencia tiene muchos dramas. Uno de ellos es la ciencia. Como en todas las cuestiones históricas, la respuesta se concentra siempre en los puntos aislados que constituyen la genios. Inteligencias fantásticas nacidas por causas desconocidas, que resumimos en el término de espontáneas, motivaron los grandes cambios sociales. Y no olvidemos que ellos también enseñaron. Cuando se ha de definir la historia como el drama de la conciencia humana, no debe olvidarse que está implícita fundamentalmente la conciencia social. Esta última va a originar el problema histórico por excelencia, a saber, el problema jurídico. No está de más considerar siempre la historia como un movimiento que oscila entre el genio y el pueblo.

No sin penetración, Jordan señala como los grandes materialistas de la historia a Demócrito, Le Mettrie y Haeckel. Demócrito, al fundar su sistema del mundo construido sólo de átomos y vacío, entraba a una verdad científica de indudable valor, pero al

mismo tiempo golpeaba fuertemente la conciencia religiosa de su época. En Demócrito, religión y átomo eran disyuntivas. Mostraba de esta suerte que los dioses griegos no tenían más realidad que los vacíos que había entre sus átomos. Su pecado fue sólo decir átomos y nada más, que como siempre la negación y el error van hermanados. Puede ser considerado como el materialista fundador, pero en la época de sus reflexiones el drama de la conciencia del hombre estaba desplazado a zonas alejadas de la ciencia. La historia de 2000 años lo olvidó despreciando una idea valiosa. El que existan leyes objetivas independientes de voluntades humanas u otras, constituye el valor de lo supuesto por Demócrito. En el rodaje de la historia la idea materialista de Demócrito va a aparecer robustecida por los avances de la técnica. En 1748 Le Mettrie aborta su monstruosa obra *El hombre es una máquina*, que llevaba hasta sus últimas consecuencias el materialismo mecanicista. La conclusión de su libro era aplastante y cruel: el hombre concebido como una máquina no tiene libre albedrío, la vida se resume en fuerzas y movimientos. En esa obra están cimentados clarísimamente los impulsos que debían llevar a la ciencia a poder edificar el mundo externo. Sólo faltaba una pregunta, ¿quién hizo esta máquina? La respuesta la dio Darwin. La máquina se armó de máquinas más simples, siguiendo un proceso que llamó evolución. A la vista de esta respuesta y de lo atrayente y sugestivo de la concepción materialista sólo faltaba el apóstol que la defendiera y la proclamara por toda la Europa. Ese hombre fue Ernesto Haeckel, quien dijo: Dios está de más. Tal fue el período de madurez del materialismo cu-

ya suerte, como sabemos, señala Jordan en la muerte de la ley objetiva en el sentido riguroso. La primera pregunta debía responderse: ciencia y religión compatibles.

Jordan nos destaca otros problemas de vital interés, como el origen del mundo y de la vida. Trata las importantes cuestiones de la existencia de vida en Marte, el problema biológico de los virus filtrantes y otros muchos de interés universal. Para el lector que se impresiona por los grandes problemas de la cultura, para aquellos a quienes la duda materialista oprime intelectualmente, el libro servirá para mostrarles dónde cae actualmente la luz de la ciencia y dónde las sombras del pasado dieron lugar a la nueva verdad.

CARLOS RIVERA

*José Ferrater Mora y Hugues Leblanc: LÓGICA MATEMÁTICA.* Fondo de Cultura Económica. México, 1955, 210 páginas.

Entre quienes escriben en nuestra lengua y han llegado a ser conocidos de nosotros, son muy pocos los que han dedicado algún esfuerzo a la divulgación de los temas de la Lógica Moderna. Entre los que recordamos, García Bacca, primero, y después Granell, son los que de modo más señalado han escrito sobre Lógica Simbólica; y ello para atraer la atención —de nuestro público, por lo menos— con un éxito bastante defectuoso si se compara con el mérito, sobre todo en el caso de Granell. Posteriormente, Ferrater Mora, en la tercera edición de su *Diccionario de Filosofía*, insistió sobre los temas logísticos, empleando para ello la notación simbólica de un modo

que seguramente ha despertado en nuestro público el deseo de adentrar por los dominios de esta novedosa ciencia. (Ver, por ejemplo, los artículos: *Logística, Notación, Matemática, Proposición, Proposiciones Primitivas, Modalidad, Polivalencia, Tautología*, etc.).

Desde entonces no teníamos noticias de otras publicaciones; hasta que en junio de 1955, y luego en enero de 1956, han aparecido, uno bajo el sello de "Fondo de Cultura Económica", el otro patrocinado por nuestra "Universidad de Chile", dos libros concebidos como introducción a la Lógica Matemática o Simbólica. Aquí queremos ocuparnos solamente del primero.

Con un rigor relativamente aceptable y un sentido más informativo que introductorio, han expuesto José Ferrater Mora y Hugues Leblanc, a través de breves páginas, un panorama de lo que viene a ser como sistema científico la Lógica Moderna. Es así que desde el primer capítulo se adelantan los temas que tanta fama han dado a la Lógica Matemática: las antítesis uso-mención, lenguaje-meta-lenguaje; la Lógica proposicional o sentencial y todo su formal aparato de verificadores, como asimismo el cálculo de proposiciones, a la manera de Russell, y las lógicas polivalentes y modales (cap. II); la teoría de la cuantificación y de la identidad (cap. III y IV) y la controvertida cuestión de las descripciones definidas (cap. IV); la lógica de las clases y relaciones (cap. V y VI); etc.

El estilo es claro y ágil, de manera que las 200 o más páginas de que consta el texto se leen sin grandes dificultades y en corto tiempo, a pesar de las fórmulas y las sutilezas propias del tema. Pero no venga aquí quien desee un guía seguro y con respuestas a todas las preguntas en un nivel diferente

del elemental; no ha sido concebido o, al menos, realizado para el estudioso que se interesa por las cuestiones fundamentales acerca de lo que quiere decirnos esta famosa Lógica Simbólica y lo que valen o lleguen a valer todos sus atavíos matemáticos y rigores formales. Ni venga, siquiera, el escolar si no está familiarizado con el estilo formal y axiomático que es tan frecuente en las exposiciones nuevas de la teoría matemática. Los primeros no encontrarán nada determinado en el sentido de constituir la referencia de una reflexión filosófica sobre este estilo de ciencia; los segundos tan sólo encontrarán aquí la fuente de una inquietud que puede ser perjudicial si no está a su lado un profesor competente. Estas ideas surgen en nosotros, especialmente, con la lectura de los párrafos *Tablas de Verdad, Tautologías, Prueba en la Lógica Sentencial, Cálculo Sentencial, Leyes de la Lógica Cuantificacional* y algunos párrafos del capítulo VIII, Metalógica.

Debemos, pues, agregar que el libro a que nos referimos nos impresiona, por sobre todo como un texto de divulgación para gente versada en conocimientos afines o como un texto de referencia sumaria para el experto.

JUAN RIVANO S.

*Gerold Stahl. INTRODUCCIÓN A LA LÓGICA SIMBÓLICA.* Ediciones de la Universidad de Chile. Editorial Universitaria. Santiago de Chile, 1956, 226 páginas.

El profesor Gerold Stahl, que desempeña actualmente las cátedras de Lógica Clásica y Lógica Simbólica del Departamento de Filosofía de nuestra Fa-

cultad, ha redactado un texto destinado especialmente a servir como manual de Lógica Moderna a los alumnos de la Universidad. En 226 páginas se contienen catorce capítulos de introducción a esta ciencia, un solucionario de los problemas propuestos a través del manual, una lista bibliográfica y un índice alfabético. El prólogo fue preparado por el Dr. Ignacio Matte Blanco, director de publicaciones de la cátedra de Psiquiatría de la Universidad de Chile.

Es muy poco lo que se puede decir sobre libros de esta índole en una nota bibliográfica. Entrar en consideraciones de orden técnico es, obviamente, asunto impertinente aquí; y por lo que atañe a las cuestiones de sentido (crítica de la constitución axiomática de la Lógica, Lógica Simbólica y saber científico, Lógica y Gnoseología, etc.), requieren de mucho espacio para ser siquiera aludidas en este lugar, además de no estar justificadas, estrictamente, por el motivo particular de esta reseña. Hemos de referirnos, pues, brevemente, a algunos capítulos del libro.

En el primero de ellos se refiere el profesor Stahl a las etapas de la lógica y a la distinción en Lógica Clásica y Lógica común. Impresiona, ante todo, la rapidez con que trata el problema histórico, si es propio decir que lo trata. Parece ansioso por desembarazarse lo antes posible de todo el complicado fardo de la tradición. Parménides y Zenón, aquellos dos pensadores que la historia de la Filosofía nos muestra colosales se nombran, solamente, para pasar a Aristóteles saltando literalmente por sobre Sócrates, los sofistas y Platón. Al Estagirita se le dedican dos líneas. Una página más y estamos en Hilbert, Tarski y Quine. Se entiende que se distingue entre lo que

la ciencia es o llega a ser y su historia, así como se entiende que existan tratados sistemáticos y tratados históricos. Pero ello no justifica una oposición polémica entre ambas esferas. En fin, puede uno equivocarse, pero parece que el profesor Stahl subestima la tradición. En cuanto a los dos puntos restantes se resuelven también rápidamente. El autor recurre al ejemplo para eludir complicaciones e introducir así brevemente las nociones de concepto, juicio y razonamiento, con las cuales caracteriza de una vez la Lógica Clásica. Los principios lógicos supremos se mencionan simplemente, y se les quita de paso su investidura regia, al tiempo que se les condensa a la condición de simples teoremas dentro de la nueva lógica. En lo que se refiere a la lógica llamada aquí 'común', se entiende por ella (parece) el conjunto de las reglas que presiden el pensar cotidiano, popular. Si es así, nos parece que difiere ésta de la Lógica Clásica tan sólo por el grado. Es lo que afirma el profesor Stahl cuando dice, comparándolas, que la primera es 'más corta, más simple, más primitiva y mucho menos exacta'. Sólo que no coincidimos con él cuando afirma la no identidad de ambas lógicas, pues el uso de 'idéntico' es legítimo cuando se dice de cosas que sólo difieren en el grado.

El capítulo segundo se intitula 'Las Bases Formales de un Sistema Exacto'. Los puntos que en él se tratan son: Conceptos no definidos y axiomas; los niveles del lenguaje; la definición; y Verdad y Valencia. Como se ve, se entra ya en materia. Empieza el autor mostrando la necesidad de disponer de conceptos no definidos y axiomas para constituir un sistema exacto. Esto lo sabía también Parménides. Pero que la evidencia no era más que un espe-

jismo sobre la aridez convencional de los principios, eso no lo sabía. 'Los conceptos no definidos y las proposiciones no probadas se eligen por convención'. Así, pues, la prueba ya es otra cosa dentro de un sistema exacto y la verdad formal también. Mas esto de la convención no debe ser exagerado. Si uno dijera que los principios son, sin más, convencionales, un loco consistente no tendría nada que envidiarnos como hombre de ciencia, y sí nosotros a él, quizás. Por eso, el profesor Stahl se apresura a establecer condiciones desde el punto de vista de un "empirismo moderado": '...no se eligen cualesquier conceptos y proposiciones básicas, sino que la elección tiene que justificarse posteriormente'. En cuanto al tema de los niveles del lenguaje, es de todos conocido en una medida mayor de la que podría permitirse aquí. El tercer párrafo dentro del capítulo contrapone a la noción tradicional de definición dentro de un sistema exacto, que es convencional, y que consiste en asignar un nombre a una síntesis significativa de términos previamente definidos o primitivos. El tema verdad y valencia constituye el párrafo final. Es la parte menos perfecta del capítulo. Los puntos que se trabajan en ella son, realmente, tres: significado, verdad y valencia.

El cálculo de predicados es el asunto del capítulo cuarto. Se inicia con la introducción de las nociones de operador, función proposicional y variable, para exponer inmediatamente la constitución de este cálculo a través de sus momentos fundamentales: conceptos no definidos, definiciones, axiomas y teoremas. Se establecen al mismo tiempo relaciones entre cálculo de predicados y cálculo de proposiciones, expuesto este último en forma bastante

satisfactoria en el capítulo tercero. Lo que se echa aquí de menos son algunos ejemplos de pruebas de teoremas, asunto, desde luego, didáctico, pero muy principal por la índole del texto. Contiene también este capítulo un párrafo dedicado a las paradojas, el tema favorito de los lógicos modernos. La más célebre de todas, la paradoja de Epinémides, está expuesta y resuelta, a la luz de las ideas de Russell, con bastante claridad. Otro tanto puede decirse del tratamiento de la paradoja de Richard.

Hemos de referirnos finalmente al capítulo décimocuarto, que indudablemente se encuentra entre los más bien logrados, principalmente por su precisión sistemática y su claridad didáctica; y todo ello a pesar de su brevedad y de las alusiones superficiales que parecen ser inevitables en textos de esta especie. 'Metalógica' es el título de este capítulo, que se inicia con la división de la semiótica y con algunas determinaciones sobre sus partes. El punto importante es el segundo, Teoría de los sistemas lógicos, que consiste en la exposición de algunos métodos para probar la consistencia, independencia y completitud del cuerpo de los axiomas de un sistema formal; llama la atención la exposición de la prueba de la consistencia que hace Hilbert (la única trabajada aquí con rigor) por su claridad y precisión.

JUAN RIVANO S.

*Victor Kraft: THE VIENNA CIRCLE.*  
Philosophical Library, 209 pág.  
New York, 1953.

El autor, miembro activo del Círculo de Viena, nos ofrece en este libro una extensa y detallada historia del desarro-

llo, desde sus orígenes hasta la actualidad, de las ideas expuestas por un grupo de filósofos que acostumbran autodenominarse empiristas-lógicos.

Kraft divide su libro en dos partes: Historia y Trabajos del Círculo de Viena. A pesar de que la parte histórica ocupa sólo una fracción pequeña del libro, estimamos de interés dar una breve reseña de ella.

La tradición empiricista en Viena se remonta a Mach (1895), cuya cátedra de filosofía es continuada ininterrumpidamente por Boltzmann, Stoehr y Moritz Schlick. Todos ellos, además de filósofos, son físicos. Alrededor de Schlick se formó un grupo de físicos y matemáticos filosóficamente interesados, dispuestos a abordar problemas de lógica y epistemología de un modo cooperativo. A ellos se unieron, entre otros, Neurath, Feigl, Carnap, Kraft, Goedel, Hahn, etc.

La labor cooperativa rindió pronto magníficos frutos, como sólo se había conocido en el campo de la investigación científica. Un congreso celebrado en 1929 en Praga, de físicos y matemáticos alemanes, dio al grupo de Viena la ocasión externa de presentarse oficialmente como un Círculo de pensadores independientes. Carnap y Reichenbach fundan luego, en 1930, la revista oficial del Círculo "Erkenntnis". Se suceden, a continuación de la reunión en Praga, varios Congresos de filosofía de las ciencias, que auspiciados por el Círculo de Viena logran reunir a un gran número de pensadores de tendencias afines, en La Sorbona (1935), en Copenhague (1936) y, finalmente, en Estados Unidos (1939), donde el empirismo poseía ya una tradición independiente representada por Morris, Langford, Lewis, Bridgman y Nagel. En Inglaterra existía, asimismo,

un grupo de pensadores orientados en la misma dirección, destacándose entre ellos Russell, Ayer, Popper y Stebbing. En 1939, como consecuencia de la guerra, el grupo en Viena es disuelto, dirigiéndose la mayoría de sus miembros a Estados Unidos.

También en otros países, las ideas del Círculo de Viena encontraron amplia acogida y difusión. Así, en Finlandia tenemos a Kaila, en Buenos Aires a Lindemann, en Peiping a Tsaha Hung; a Dürr, en Suiza; a Rougier, Boll y al General Vouillemin, en Francia, etc., quienes también han contribuido a la aclaración y desarrollo de importantes ideas filosóficas.

¿Cuál es el núcleo en torno al cual tantos pensadores eminentes se han podido reunir? ¿Cómo es posible que tantos investigadores sostengan las mismas ideas? En rigor, la comunidad de ideas no existe, excepto con relación a los problemas resueltos. Los miembros del Círculo de Viena son todos pensadores independientes. Los une, sí, un afán común: bosquejar una filosofía científica, clara y sin ambigüedades, expuesta con rigor lógico; oposición a toda especulación dogmática metafísica; en fin, empirismo contra apriorismo. Basados en este criterio, han intentado resolver los problemas mediante un sano juego de crítica constructiva. El trabajo así realizado constituye el contenido de la segunda parte del libro de Kraft.

La fundamental exigencia de rigor en la conceptualización indujo a los adherentes al Círculo de Viena a prestar primordial atención a los problemas de lógica y semántica. La lógica tradicional no era una herramienta adecuada para abordar los problemas de una filosofía científica. La lógica, en cambio, posibilitó el análisis de problemas

totalmente nuevos, desconocidos por la filosofía clásica. Así, ni siquiera el empirismo de Mill o Spencer es mantenido. En efecto, estos pensadores exigían que aun los teoremas de la matemática y de la lógica fueran validados por la experiencia. Si bien el núcleo del empirismo se conserva, este último punto de vista es abandonado por los empiristas lógicos. Niegan todo valor empírico a la lógica pura, considerándola totalmente autónoma frente a la experiencia. Sin embargo, la validez a priori de la lógica y la matemática no implica un criterio racionalista con respecto al conocimiento factual, puesto que ellas nada afirman sobre el mundo de la experiencia; sus asertos son analíticos y, como tales, absolutamente válidos, pero vacíos de contenido factual. Los asertos empíricos, en cambio, son proposiciones sintéticas, validadas por la experiencia, y como tales son refutables. Este dualismo entre lo empírico y lo racional, que caracteriza a la filosofía neoempirista, es salvado, en cierto modo, mediante la incorporación de la lógica a la experiencia, en el sentido de que esta última puede pragmáticamente interpretarse como una forma de comportamiento racional. Sin embargo, el puente así tendido entre la lógica y el mundo de la experiencia constituye aún hoy día uno de los problemas fundamentales del Círculo de Viena.

La epistemología fue considerada desde un principio por el Círculo de Viena como una Ciencia formal del conocimiento, con problemas propios e independiente de los métodos de investigación empírica de las ciencias experimentales. En este sentido, de la epistemología debía eliminarse toda psicología, y constituirse en una "lógica de la ciencia"; es decir, su obje-

to debía ser el análisis lógico de la estructura del conocimiento científico. Pero el cuerpo del conocimiento lo forma el lenguaje. De ahí que el análisis lingüístico (que no debe confundirse con la filología) sea un dominio propio de la lógica de la ciencia. El lenguaje, como un sistema de signos, puede ser analizado desde dos puntos de vista: en cuanto los signos cumplen una función de representación, o en cuanto a su estructura formal. La semántica y la sintaxis estudian respectivamente estos dos aspectos.

El *Logical Syntax of Language*, de Carnap, ofrece por primera vez un estudio exhaustivo que provee una base firme al análisis lingüístico posterior. Kraft presenta una extensa visión de los resultados obtenidos por Carnap y de las críticas y rectificaciones que, desde la aparición del *Logical Syntax*, han sugerido el mismo Carnap y otros investigadores del Círculo. Particularmente interesantes resultan las investigaciones desarrolladas por el Grupo de Viena relativas al "significado" de una proposición, investigaciones que inciden directamente en la posición que han adoptado los neoempiristas frente a la especulación metafísica.

De los trabajos sobre lógica formal pasa Kraft a preocuparse de la lógica aplicada. Aquí se analizan el *Tractatus lógico-philosophicus*, de Wittgenstein, y el *Logische Aufbau der Welt*, de Carnap. Ambos libros son fundamentales para la comprensión del desarrollo posterior de la filosofía neoempirista.

Un problema de singular importancia es el de la relación entre las proposiciones empíricas y la experiencia que describen. Wittgenstein hace depender la "constitución" de un sistema empírico, de la posibilidad de formular proposiciones "elementales" que se

refieran directamente a la experiencia, con absoluta prescindencia de toda interpretación. La historia de estas proposiciones, llamadas también "básicas", "atómicas" o de "protocolo", a través de Carnap, Neurath, Schlick, Popper y otros, es detalladamente expuesta.

El libro de Kraft no deja de tratar ninguno de los grandes temas que hasta 1950 hayan preocupado a los empiristas lógicos: verificación, verdad y comprensión, probabilidad, fiscalismo y valores, constituyen otros tantos problemas fielmente expuestos por el autor.

JUAN WOLFES.

*Alberto Wagner de Reyna: EL CONCEPTO DE VERDAD EN ARISTÓTELES. Textos y comentarios.* Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza, 1951.

Este trabajo se presenta con un triple objetivo: ser una introducción a Aristóteles, proponer un método de estudio y esbozar una interpretación de la filosofía del estagirita. El tema de referencia es el concepto de *verdad*.

No es la verdad uno de tantos temas que puedan proponerse. En los orígenes de la Ontología, la verdad es nada menos que el primer objeto de una revelación divina (Parménides) y Platón nos dice que la liberación (y decir "liberación" significa paulatina conquista de lo humano) se alcanza por una gradual conquista de "lo verdadero". Oportunamente el Dr. Wagner cita al comienzo una de las caracterizaciones de la filosofía por Aristóteles como "ciencia de la verdad (alétheia)". El esclarecimiento de la idea de verdad traerá como secuencia el esclarecimiento de la esencia de la filosofía.

Tenemos la impresión de que el haberse propuesto el autor dar una introducción a Aristóteles y esbozar una interpretación de su filosofía (conjuntamente con exponer su teoría sobre la verdad), recarga el contenido del libro de temas y consideraciones que le restan claridad expositiva. Pero esto —caso de ser efectivo— queda compensado con creces por la riqueza del análisis y la fecunda problemática relevada.

Consiste este libro en un prolijo comentario de ocho trozos seleccionados de la *Metafísica* de Aristóteles y uno de "Del alma". En los momentos capitales de la discusión (es decir, aquellos que tocan directamente a la idea de la verdad), se nota la influencia de la filosofía de Heidegger, hasta el punto que parecería que el intento principal del libro fuera sostener, "desde Aristóteles", la teoría heideggeriana de la verdad como "desencubrimiento". "Falsedad es *no-descubertura*, sea por falta de ser que se descubra, sea porque este ser aparece como no es o que no es" —leemos casi al comienzo (pág. 32); y, algunas líneas antes: "Tanto las cosas falsas como las "mentirosas" *no descubren*".

Pese a toda la erudición y la impresionante capacidad de sistematización que se nota en el autor, la legitimidad de la tesis no convence. ¿Cuál es el fundamento para sostener, *en Aristóteles*, la verdad como descubrimiento o desencubrimiento? El término "alétheis" aparece por primera vez en el texto seleccionado en referencia al "logos" falso. "Palabras falsas son las que no descubren nada", comenta el Dr. Wagner. ¿Pero es ésta una conclusión que se infiera del texto? Lo que Aristóteles parece decir es que "el logos falso, en cuanto *falso*, es logos de lo que *no está* siendo" —es decir—, lo no-presente o no-dado. Al ser falso de

otra cosa que de lo que es, se está señalando que el logos (la palabra en cuanto “dicho” —concepto o enunciado) puede aplicarse inadecuadamente a un ente, en cuyo caso es falso: no tiene cumplimiento y cae en el vacío. Por eso es logos de nada (en cuanto falso)—, si no se puede entender “ho de pseudés logos” como *falsa palabra* (voz o signo sin significación) en oposición a *palabra falsa* (con significación, pero sin cumplimiento). El ente es, en todo caso, el punto de referencia de la verificación, pero no es claro que la verdad misma queda concebida como “desencubrimiento”.

Tal vez sea más patente el caso al considerar la primera caracterización de lo falso como “pragma” falso. Aristóteles se refiere a lo que es falso en cuanto no-conjugado (lo que no *con*-yace, lit.): que tú estás sentado, o en cuanto no puede unirse (o *com*-ponerse): que el diámetro sea conmensurable. La idea que caracteriza a lo falso es aquí la de *no-convenir* (Nicomáco y estar sentado, la conmensurabilidad entre la diagonal y el lado) por cuanto la relación “no ocurre”, “no se da”. La idea de concordancia es más próxima que la de desencubrimiento.

Por otra parte, en la idea de “pseudós” (falso o mentiroso) no está, en propiedad, la de encubrir. Lo falso en cuanto falsea, engaña como por un desvío, un retorcimiento de lo recto: (orthótes) el no-cojo cojea. En esencia, no oculta ni encubre, sino accidentalmente. Pero está el término griego, “alétheia”, la cualidad o propiedad de lo no olvidado, o mejor, de lo sacado del olvido y, por tanto, desencubierto. Es, sin duda, lo que suministra el fundamento lexicográfico de la teoría. Se nos va a permitir la sugerencia, sin embargo, de que un análisis eti-

mológico del término debería ser seguido de una descripción de su sentido usual en el tiempo de Aristóteles y de su evolución semántica anterior. Constituiría un dato histórico de valor en el enjuiciamiento de la teoría.

En el comentario del segundo trozo se interpreta la aserción de Aristóteles: “Además *el ser* y *el es* significan que algo es verdadero”, distinguiendo entre verdad óptica y ontológica (a las que alude “el ser”) y lógica (aludida por “el es”), quedémonos con esta última. “Al decir que Sócrates es músico —leemos (pág. 61), digo que el predicado músico conviene a Sócrates, pero lo digo diciendo que el hecho que Sócrates sea músico es una verdad”. Aristóteles afirma que “el ser y el es significan también que (algo es) verdadero”, es decir, que el término “es”, en especial en un pensamiento enunciativo, tiene el sentido de “verdadero”; y no-es, de falso. El “es”, además de su función copulativa y de enunciación, contiene la pretensión de verdad del juicio. No vemos cómo pueda esto negarse. Pero el Dr. Wagner continúa: “Digo en la verdad lógica la verdad óptica u ontológica, y así *descubro* a un ente, cumplo con la verdad”.

En nuestra modesta opinión, es llevar el texto más allá de su justo contenido. Nada, como no sea una interpretación discutible, permite afirmar de este trozo de Aristóteles el hecho de un desencubrimiento del ente y, en virtud de ese desencubrimiento, un cumplimiento con la verdad. La verdad está inserta en la pretensión que el término *es* tiene en el acto enunciativo y no en acto alguno de desencubrir. Decimos *en la pretensión*, porque ni siquiera la tiene, necesariamente, en la realidad (es decir, óptica u ontológicamente).

En el juicio "Sócrates es músico" la pretensión de verdad del "es" es tan intacta como en el juicio "Sócrates es no-músico". Y en ambos debería haber desencubrimiento y, por lo tanto, verdad. Que la verdad lógica dependa de la verdad ontológica parece indudable en la teoría del estagirita, ¿pero no es esto más bien una "adaequatio" que un desencubrimiento?

Continúa el desarrollo del concepto de ente en la tercera selección de textos, cuyo comentario nos brinda una aleccionadora distinción entre ser por accidente y accidente propiamente tal, a la que sigue una exposición de la teoría de las categorías clasificadas según diferentes conceptos. La selección siguiente continúa con la exposición de la teoría de la *ousia* y los conceptos implicados: sujeto y materia. La selección quinta (libro Z. 17. 1041 a 6 - 1041 b 9), es, probablemente, lo más interesante y original de este trabajo. Destaca la concepción de la pregunta en Aristóteles, el "por qué" que pregunta por la causa. "En el distinguir para aclarar lo preguntado hay pues un descubrir, una acción de descubierta (= verdad) *previa* al descubrimiento que realizará la respuesta". Sólo el paréntesis es aquí dudoso (pág. 115). No puede negarse que el descubrimiento o el manifestarse del ente es necesario para la verificación. ¿Pero debe identificarse el acto de verificar con la verdad misma o el patentarse del objeto con el enunciado que lo pone en función judicativa? En Aristóteles parece que no hay tal, pero consideramos este punto cardinal para una comprensión del enfoque que el Prof. Wagner de Reyna da a su estudio.

Es del mayor interés la concepción de la pregunta como "momento sintético" de hombre y problema (pág.

118). "La solución no es la respuesta —añade—, sino aquello que la respuesta consigue: no es un contenido lógico sino una "situación" lógica". En los comentarios siguientes el autor prosigue, con la maestría que le caracteriza, ampliando su tesis al hilo de la teoría de la "ousia".

Esta débil incursión crítica en la reseña del libro deberá excusar el lector y el autor— como una reacción natural a un trabajo de honda vitalidad filosófica y, como tal, lleno de incitaciones. El libro —denso, a veces difícil, pero incitante y aleccionador siempre— es de los que América hispana necesita, libros de capacitación y serio estudio, que lleven al estudioso de filosofía a una metódica reconsideración de los temas de la *Philosophia perennis* y le ayuden a superar la caída en una mera proyección afectiva de ideales sin consistencia ni raíces en nuestra tradición occidental.

CÁSTOR NARVARTE.

*Martín Buber*: CAMINOS DE UTOPIA. Fondo de Cultura Económica. México, 1955, 201 páginas.

Martin Buber, impresionado por el ensayo de crear en Palestina una cooperativa integral, señala como causa del "no fracaso ejemplar" de este intento socialista, su tendencia, no coartada, a reestructurarse, a recuperar una y otra vez su cohesión interna, bajo formas estructurales siempre cambiantes. Comunidad auténtica, en la que se manifiesta un incansable tanteo en busca de la forma de convivencia adecuada, un reiterado ensayar, sacrificarse, juzgar críticamente y ensayar de nuevo, un constante brotar de

ramas del mismo tronco y a base del mismo impulso configurador.

El concepto de estructuración orgánica de la sociedad a partir de células generadoras, se repite como motivo fundamental a lo largo de la obra, sin que, no obstante, se nos ofrezca un análisis acabado del mismo. Importa más al autor mostrar insistentemente que dichos principios se encontraban presentes ya en los orígenes del socialismo, incluso del marxista, y que continuaron influyendo luego, si bien siempre sofocados por el centralismo político.

Una sociedad posee una rica estructura cuando está organizada a base de comunidades verdaderas de habitación y de trabajo, y de las agrupaciones a que éstas dan lugar. Es "pobre", pues, la sociedad capitalista en que surgió el socialismo, y "rica", en cambio, la sociedad representada por las uniones gremiales de la Edad Media, con su tendencia a ampliar y diversificar sus asociaciones.

Buber, que se propone exponer críticamente la relación teórica y práctica del marxismo con la idea de la renovación estructural, observa que si el socialismo marxista se sirve hoy del dictado de "utópico" contra todo socialismo no marxista, es porque no acepta ya, ni siquiera como posibilidad, que el hombre pueda anticipar verdades cuya exactitud verificará el futuro, cosa que Engels reconocía expresamente a iniciadores como Saint-Simon, Fourier y Owen. Hoy —dice Buber— el socialismo marxista no piensa ya en demostrar, en cada ocasión, el acierto de la propia opinión contra la del adversario, sino que pone de su lado la ciencia y la verdad, y en el campo ajeno, por principio, el engaño y la "utopía".

La imagen utópica, sin embargo, es

un cuadro; no de lo que existe, sino de lo que debiera existir. Lo que "debe ser", lo que su autor desearía que fuese. Buber la distingue por igual de la escatología mesiánica y del "utopismo apocalíptico" del marxismo. Para éstos el acto decisivo viene de fuera; la utopía, empero, no llega a trascender nunca lo social, aunque a veces entrañe su imagen una transformación íntima del hombre. Todo en ella queda sometido a la voluntad del hombre: bosquejo de una sociedad humana a partir de la humana voluntad consciente, que si como concepto tiene que parecer imposible, suscita en cambio la fe y se manifiesta capaz de determinar el propósito y el plan, de orientar las tendencias sociales que siempre, de algún modo, extraen su fuerza configuradora de una imagen anticipada de lo que "debe ser".

La diferencia entre la "utopía" socialista, que se niega a creer lícito ir tras lo contrario de lo que se desea en virtud de esperanzas escatológicas en súbitas "extinciones" y "saltos", y el "utopismo apocalíptico" marxista que se adentra en el terreno de la visión profética, resalta claramente al comparar sus diferentes actitudes frente al proceso de desestructuración y atomización crecientes de la sociedad moderna; mal que en vano intenta conjurar el marxismo mediante asociaciones provenientes de la unión de intereses económicos y espirituales, porque requiere otra clase de unión: aquella, justamente, que resulta de una convivencia humana autónoma, aquella que se forja en las agrupaciones para vivir, capaces de formarse y reformarse orgánicamente desde dentro.

Pese a su "utopía", el socialismo no marxista quiere reestructurar la sociedad con ayuda de tendencias descen-

tralizadoras que existen en todo momento en el seno del proceso social económico, y que el centralismo político ahoga al extremo de provocar esa rebelión que crece en el alma del hombre moderno contra la soledad en masa en que le dejan, por igual, capitalismo y comunismo. No se trata, pues, de reestructurar la sociedad desde fuera de ella misma, una vez producida la extinción de la dictadura proletaria en un futuro indefinido, sino que de intentarlo aquí y ahora, partiendo de las condiciones dadas aquí y ahora.

No hemos de seguir en detalle a Buber cuando se esfuerza en mostrarnos cómo es que los iniciadores del socialismo, el marxista incluso, tuvieron conciencia de la importancia de estas tendencias reestructuradoras, cómo esta conciencia permaneció siempre viva en el socialismo "utópico" y cómo, por el contrario, fue "reprimida" en el socialismo marxista por las exigencias políticas de las circunstancias históricas. Los capítulos en que Buber nos ofrece una visión de conjunto del desarrollo histórico de la idea de la reestructuración, no son, por lo demás, los más logrados de la obra.

Substituir el Estado por una sociedad que no sea un simple agregado de individuos sin vínculos internos es, para Buber, la verdadera finalidad del socialismo. Dicho objetivo sólo habrá de lograrlo una sociedad estructurada, nunca un simple cambio de gobierno, la alteración en el orden de la propiedad o cualquier institución o ley que rija desde el exterior las formas de vida sociales. La única senda transitable que lleva a superar el principio del poder político es aquella que permita actualizarse al elemento fundamental de la espontaneidad, de la configuración desde dentro, indispensable

para la formación de una auténtica sociedad.

Llegado a este punto, Buber se dispone a formular a Marx y al marxismo las preguntas decisivas sobre meta y camino. Digamos, por nuestra parte, antes de seguirlo en su exposición, que a lo largo de toda la obra se advierte una como ansiosa preocupación del autor por convencernos de que las ideas que le son tan caras no son extrañas a Marx ni al marxismo en sus orígenes, sino que el pensamiento de éste sobre meta y camino, desde su primera formulación socialista hasta su plena madurez, no difiere fundamentalmente del socialismo "utópico".

Buber lleva esta preocupación al extremo de que concluya por parecernos no ya sólo paradójico su intento, sino significativo de una actitud interior no expresada. En lugar de fundamentar la validez de sus ideas, se empeña en entroncarlas a toda costa con el pensamiento de Marx y aun el de Lenin. Es como si quisiera asegurar una buena conciencia marxista para la posición que personalmente adopta frente al problema de un nuevo orden social posible, actitud tan difundida no sólo entre los escritores marxistas de Occidente.

Pese a su esfuerzo, tal pretensión resulta a nuestro juicio excesiva y contradictoria, además, aquellas ideas y observaciones certeras que Buber llega a formular al oponerse al espíritu que de hecho se ha manifestado en la marcha del socialismo marxista.

Buber ve en la afirmación de Marx de que el principio político debe ser substituído por el social aquello que lo une al socialismo "utópico"; y en la opinión del mismo de que esa substitución puede lograrse por medios exclusivamente políticos, lo que lo apar-

ta de éste. Debe reconocer, sin embargo, que Marx sólo en raras ocasiones abordó de cerca el modo de pensamiento social, "que nunca fue determinante para él", y reconoce, además, que ni Marx ni Engels tenían respuesta positiva para la pregunta sobre los elementos de la reestructuración "porque carecían de toda relación interior" con dicha idea. Siendo así ¿qué valor conferir a aquello que "une" de modo tan peregrino al socialismo marxista con la idea de una reestructuración de la sociedad sobre un plano realmente social?

Agrega Buber que "lo que Marx ensalzaba en la Comuna de París, no lo quiso ni lo hizo el socialismo marxista. No buscó las formas precursoras ya existentes en la nueva sociedad, no se aplicó a dar forma a la nueva existencia social del hombre que pretendía libertar por la revolución". Pero ¿cómo podría haber querido eso el marxismo si carecía, como Marx y Engels, "de toda relación interna con la idea de reestructuración"?

Intrascendente nos parece, pues, para la idea misma, que Buber afirme que "aun en Marx, aun en Lenin", la idea socialista señalaba la necesidad de una reestructuración orgánica de la nueva sociedad, justamente porque, como Buber mismo reconoce, ni Marx ni Lenin dedujeron de ello una forma clara para la actuación. Decir que en el pensamiento y en la voluntad de Lenin dominaba, como en Marx y en Engels, el motivo político de la revolución, y que "reprimía" el motivo vital y social, es, lisa y llanamente, reconocer que tal idea descentralizadora apoyada en la vida no perteneció nunca ni pertenece al marxismo.

Y, efectivamente, a dicha conclusión conduce la historia, que relata Buber, del aniquilamiento, por el comunismo,

de los gérmenes de transformación social presentes en la Revolución Rusa; particularmente la historia de la inutilización de los soviets —convertidos en meros órganos del poder revolucionario— para la transformación de la estructura social.

Para el socialismo marxista toda estructura popular y social sólo tiene validez política, estratégica, táctica, provisional; ninguna tiene un genuino derecho a la existencia, un valor estructural autónomo; no se permite que ninguna prospere como miembro viviente de un ente comunitario en ciernes. Nunca convirtió el régimen soviético en norma de conducta la orientación hacia aquel fin del socialismo enunciado por Marx: "desprenderse de la envoltura política". Buber tiene que reconocerlo así; no obstante, asíndose a dicha teórica formulación como a una última esperanza cree que "todavía queda tiempo para un viraje y una transformación".

Buber concluye su obra con algunas consideraciones sobre el momento histórico actual. Piensa que Occidente enfrenta la necesidad de socializaciones radicales, lo cual convierte en decisiva la cuestión de quién será el sujeto real de la economía transformada: el Estado centralizado, comunista o capitalista, o las unidades sociales de los trabajadores rurales y urbanos. Es decir, está planteada la alternativa entre una reducción del Estado a la función unificadora gracias a la creación de una sociedad estructurada, o la absorción de la sociedad amorfa por el Estado poderoso.

Frente a esta radical disyuntiva Buber insiste en su idea de que el orden estructural de las sociedades auténticas se altera, y se alterará siempre, en la medida en que el principio político

penetra con su afán centralista en las federaciones, transformando su estructura y su vida interna, politizando y atomizando cada vez más la sociedad misma. Desgraciadamente, Buber no nos dice cuáles son las causas que incapacitan una y otra vez en la historia a las sociedades "auténticas" para defenderse de la desquiciadora penetración del "principio" político; sino que se limita a señalar sus efectos: las relaciones humanas se agostan, el espíritu mismo busca empleo como funcionario, hasta que se desemboca en el caos enorme de la vida moderna, en que el individuo se agarra a lo colectivo, pues la pequeña comunidad, incluso la familiar, no puede ya ayudarle, concluyendo por dejarse arrebatar, hasta con satisfacción, la propia responsabilidad personal y por no querer otra cosa que la ciega obediencia.

¿Cómo quitar a la política la posibilidad de degenerar en acumulación de poder? ¿Cómo hacer para que su dirección no se convierta en dominación? ¿Cómo graduar, en cada momento, el elemento de dominación de acuerdo con lo que exijan las circunstancias históricas? Buber no da, ni quiere dar respuesta, a estos interrogantes; no nos ofrece fórmula alguna que permita anticipar lo que por necesidad tiene que forjarse en el proceso histórico, si es que ha de ser, ni cree en "extinciones" y "saltos", sino que se limita a reafirmar su convicción de que la comunidad auténtica encontrará para ellos respuesta en cada caso, a condición de que sea realmente una comunidad verdadera y logre mantenerse como tal.

ARTURO VENEGAS Y.