Alexander Spirkin

FUNDAMENTOS DE FILOSOFIA

1990

Fondo documental EHK Dokumentu fondoa
Euskal Herriko Komunistak

Alexander Spirkin.

Fundamentos de filosofía.

Nota de la EHK sobre la conversión
un libro digital para facilitar su estudio.
A la izquierda aparecerán
los números de página que
corresponden a los del libro original.
El salto de página no es exacto
porque no hemos querido cortar
ni palabras ni frases,
es simplemente una referencia.

Esta obra se ha convertido en un libro digital
para el estudio y la investigación
del pensamiento marxista.

Euskal Herriko Komunistak
http://www.abertzalekomunista.net

Moscú: Editorial Progress, 1990.
ISBN 5-01-002582-5

El libro ofrece una exposición sistemática de los fundamentos del materialismo dialéctico e histórico. Comienza con deliberaciones sobre la naturaleza del conocimiento filosófico, el papel de la cosmovisión y la finalidad de la metodología. También se hace un breve recorrido por la historia de la filosofía.

Apoyándose en abundante material teórico y práctico, el autor ofrece un análisis exhaustivo de conceptos fundamentales como ser y conciencia, materia y movimiento, cognición y actividad; paso a paso, identifica los principales principios, leyes y categorías de la dialéctica, y estudia de cerca los aspectos socioeconómicos, políticos y culturales de la vida de la sociedad sobre el trasfondo de los problemas globales de los tiempos modernos. El libro muestra de forma concluyente que una filosofía científica consistente no se desarrolló como una acumulación mecánica de granos de verdad previamente descubiertos, sino a través de su análisis crítico y elaboración creativa bajo las cambiantes condiciones históricas.
El libro fue premiado en un concurso de libros de texto para estudiantes de centros de enseñanza superior.

A.G. Spirkin, miembro correspondiente de la Academia de Ciencias de la URSS, es un conocido filósofo y psicólogo soviético. Sus principales obras tratan de los problemas de la conciencia y la autoconciencia, la cosmovisión y el objeto, la estructura y las funciones de la filosofía.

Traducido del ruso por Sergei Syrovatkin

А. Спиркин
ОСНОВЫ ФИЛОСОФИИ
На английском языке
© Editorial Progress 1990
Impreso en la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas

0301040000-384
С— без объявл.
014(01)-90

ISBN 5-01-002582-5

INDICE

Capítulo I ¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA?

6 1. El objeto y la naturaleza del saber filosófico

Sobre la etimología del término "filosofía 6
El objeto de la filosofía. 7
Sobre la naturaleza del saber filosófico. 9
El problema del carácter científico de la filosofía y las limitaciones del cientificismo. 12
El lenguaje y el estilo del pensamiento filosófico. 19
La filosofía y su dimensión humana. 21

22 2. La filosofía como base teórica de la cosmovisión

La cosmovisión: su esencia y significado vital. 22
La cuestión básica de la filosofía. Materialismo e idealismo. 25

30 3. La filosofía como metodología general

Método y metodología. Teoría y método. 30
La dialéctica como teoría y como método. 31
Dialéctica y metafísica. 33

Capítulo II HISTORIA GENERAL DE LA FILOSOFÍA

36 1. Historia de la filosofía premarxiana

La filosofía de la antigüedad. 36
La filosofía de la Edad Media. 42
La filosofía del Renacimiento. 45
La filosofía europea de los siglos XVII y XVIII. 46
La filosofía clásica alemana. 54

59 2. Surgimiento y desarrollo de la filosofía del marxismo

Las condiciones históricas del surgimiento del marxismo. 59
Las fuentes teóricas de la filosofía del marxismo. 59
La esencia de la convulsión revolucionaria llevada a cabo por el marxismo en la filosofía. 61
El carácter creador de la filosofía marxista. 62
El desarrollo de la filosofía marxista por Lenin. 63

EL SER Y LA CONCIENCIA

Capítulo III LA MATERIA: UNIDAD Y DIVERSIDAD DE LAS FORMAS DE SU MANIFESTACIÓN

65 1. El concepto general de materia

Qué es el ser. 65
Sobre la historia del desarrollo de la categoría de materia. 67
La concepción dialéctico-materialista de la materia. 70
El principio de la unidad material del mundo. 73
La ciencia moderna sobre la unidad y diversidad material del mundo. 75
El principio de conservación de la materia. 77

81 2. El movimiento como modo de existencia de la materia

El concepto de movimiento. La unidad de la materia y el movimiento. 81
La dialéctica del movimiento y del reposo. 82
Las controversias filosóficas en torno al principio de unidad de materia y movimiento. 82

La diversidad de las formas de movimiento y sus relaciones. El reduccionismo: su necesidad y su peligro. 84

87 **3. Espacio y tiempo**

Los conceptos de espacio y tiempo. 87
La unidad de materia, movimiento, espacio y tiempo. 89
Sobre la multidimensionalidad del espacio. 91
La dialéctica de lo finito y lo infinito. 92
El concepto de infinito e ilimitado en las ciencias naturales. 94

Capítulo IV LA CONCIENCIA: ESENCIA Y ORIGEN

98 **1. El concepto general de conciencia**

Definición de la conciencia. 98
La conciencia y el cerebro. 99
Lo material y lo ideal, imagen y objeto. 100
La actividad de la conciencia. 104
La estructura de la conciencia. 105
La autoconciencia. La reflexión. 106
Lo consciente y lo inconsciente. 107

109 **2. El camino de la psique animal a la conciencia del hombre**

La reflexión como propiedad universal de la materia. Reflexión e información. 109
Sobre la psique animal. 110
El origen de la conciencia. 111

113 **3. La conciencia. El lenguaje. Comunicación**

La dotación del hombre con el don del habla. 113
El lenguaje: medio de comunicación. 114
El lenguaje como instrumento del pensamiento. 115
La unidad del lenguaje y la conciencia. 116

UN ESBOZO DE TEORÍA DE LA DIALÉCTICA

Capítulo V LA CONEXIÓN Y EL DESARROLLO COMO PRINCIPIOS PRINCIPALES DE LA DIALÉCTICA

117 **1. Sobre las conexiones e interacciones universales**

Los conceptos de conexión y relación. El principio filosófico de la conexión universal. 117
El concepto de interacción. 120

122 **2. La idea de desarrollo y el principio de historicidad**

La concepción general del desarrollo. 122
Desarrollo y tiempo. 125
El principio del historicismo en una interpretación metodológica general. 126
El principio del historicismo en la interpretación social. 130

131 **3. El principio de causalidad y la finalidad objetiva**

El concepto de causalidad en su relación con los principios de conexión universal y desarrollo. 131
Causalidad y tiempo. 132
Causalidad e interacción. 133
Tipos de relaciones causa-efecto. 135

Determinismo e indeterminismo. 136
Direccionalidad objetiva. 138
Causalidad y desarrollo. 139
140 **4. El principio de sistema**
Sistema, elemento, estructura. 140
Estructura y función. Parte y todo. 141
Causalidad genética y correlación de sistemas. 142
La relación entre el principio de sistemas y el principio de desarrollo. 142
Interpretaciones metafísicas del enfoque sistémico. 145
146 **5. Ley y regularidad**
El concepto de ley. 146
Derecho y determinismo filosófico. 147
Clasificación de las leyes. Derecho y regularidad. 149
Capítulo VI LAS CATEGORÍAS Y LEYES BÁSICAS DE LA DIALÉCTICA
151 **1. Sobre la unidad y las diferencias entre las categorías y las leyes de la dialéctica**
Las categorías como etapas y formas del conocimiento del mundo. 151
La relación entre las categorías y las leyes básicas de la dialéctica. 153
153 **2. Esencia y fenómeno**
Los conceptos de esencia y fenómeno. 153
Controversia filosófica sobre la dialéctica de la esencia y el fenómeno. 155
Ser y aparecer. 159
Fenómeno y esencia, lo externo y lo interno. 160
161 **3. El individuo, lo particular y lo general**
Los conceptos de lo particular y lo general. 161
La dialéctica de lo individual y lo general. 162
164 **4. Necesidad y casualidad**
Los conceptos de lo necesario y lo accidental. 164
Necesidad y libertad. 168
171 **5. Posibilidad, realidad y probabilidad**
Los conceptos de posibilidad y realidad. 171
Los tipos de posibilidades. 173
La idea de probabilidad. 174
177 **6. Parte y todo. Sistema**
La solución histórica del problema de la relación entre las categorías de parte y todo. 177
La dialéctica del todo y sus partes. 178
Todo y sistema. 183
183 **7. Contenido y forma**
Los conceptos de contenido y forma. 185
La dialéctica del contenido y la forma. 187
188 **8. Calidad, cantidad y medida**
Los conceptos de calidad, propiedad y estado. 188
El concepto de cantidad. 190
La medida. 191
La transformación de la cantidad en calidad. 192

195 9. Contradicción y armonía
La unidad de los contrarios y la contradicción. 195
Los principales tipos de contradicciones. 198
La contradicción como fuente de desarrollo. 200
202 10. Negación, continuidad e innovaciones
La negación como elemento natural del desarrollo. 202
La continuidad en el desarrollo. 204
El carácter espiralado y progresivo del desarrollo. Criterios de progreso. 205

CONOCIMIENTO Y CREATIVIDAD
Capítulo VII SOBRE LA ESENCIA Y EL SENTIDO DEL CONOCIMIENTO
207 1. ¿Qué significa saber?
La epistemología y su objeto. 207
Reflexión de la realidad objetiva como principio fundamental del conocimiento. 208
Unidad y diversidad de los tipos de conocimiento. 209
Sobre el potencial del conocimiento: optimismo, escepticismo y agnosticismo. 210
El sujeto y el objeto del conocimiento. 213
215 2. La práctica como base y finalidad de la cognición.
La unidad de la teoría y la práctica. 215
La lógica interna del desarrollo del conocimiento. 217
219 3. ¿Qué es la verdad?
Verdad, error y mentira. 219
Verdad absoluta y verdad relativa. 221
La concreción de la verdad. 223
Sobre los criterios del conocimiento verdadero. 224
Capítulo VIII LA FILOSOFÍA DEL PENSAMIENTO
227 1. La contemplación intelectual-sensual
Sensaciones, percepciones, representaciones. 227
El significado cognoscitivo de las impresiones sensoriales. 228
229 2. El pensamiento: Esencia, niveles y formas
Transición de la sensación al pensamiento. 229
Lo específico del pensamiento. 230
La unidad de lo sensual y lo racional. 232
Las principales formas del pensamiento. 234
Sobre la cualidad lógica del pensamiento: lógica dialéctica y lógica formal. 236
239 3. La fuerza creadora de la razón humana
¿Qué es la creatividad? 239
El poder productivo de la imaginación. 240
La intuición. 242
Creatividad y personalidad. 244
245 4. Las operaciones y los modos del pensamiento
Análisis y síntesis. 245
Abstracción e idealización. 246
Generalización y limitación. 247

Lo abstracto y lo concreto. 248
Lo histórico y lo lógico. 249
La analogía. 250
La modelización. 250
Formalización y matematización. 251
353 **5. Los niveles empírico y teórico de la cognición científica**
Los conceptos de lo empírico y lo teórico. 253
Formulación de problemas y programa de investigación. 254
Observación y experimentación. 254
El papel de los aparatos en la investigación científica. 256
¿Qué es un hecho? 257
Descripción y explicación. 259
La hipótesis y su papel en el desarrollo del conocimiento científico. 260
La teoría como forma superior del conocimiento científico integral. 262
Sobre la predicción científica. 264

CUESTIONES DE FILOSOFÍA SOCIAL
Capítulo IX SOCIEDAD Y NATURALEZA
266 **1. Una concepción histórico-materialista de la sociedad**
Formación de la filosofía social del marxismo. 266
Los vínculos entre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico. 270
El desarrollo social como proceso histórico regido por leyes. 271
Lo objetivo y lo subjetivo en el proceso histórico. El problema del determinismo social. 273
Lo espontáneo y lo consciente en la historia. 275
276 **2. Interacción entre sociedad y naturaleza**
El medio natural como condicionante de la vida de la sociedad. 276
Problemas de la ecología. 279
281 **3. Demografía: Problemas socio-filosóficos**
El concepto de sistema demográfico de la sociedad. 281
La situación demográfica en el mundo actual. 282
Capítulo X LA ESFERA ECONÓMICA DE LA VIDA DE LA SOCIEDAD: EL ASPECTO SOCIO-FILOSÓFICO
285 **La producción material: El concepto y los elementos principales**
Característica general de la producción social. 285
Necesidades e intereses en el sistema de producción material. 286
Fuerzas productivas. 288
La tecnología y el progreso científico y tecnológico. El concepto de tecnología. 289
El progreso científico y tecnológico. 290
Relaciones de producción: esencia y estructura. El concepto de relaciones de producción. 293
La dialéctica de las fuerzas productivas y las relaciones de producción. 298
Capítulo XI LA ESFERA SOCIAL DE LA VIDA DE LA SOCIEDAD
297 **1. Clases y relaciones de clase**
Característica general de la esfera social de la sociedad. 297

La aparición de las clases y sus principales características. 297
Las clases y otros grupos sociales. 299
300 **2. Naciones y relaciones nacionales**
Gens, tribu, nacionalidad, nación. 300
Nacionalismo e internacionalismo. 301
302 **3. Familia y vida cotidiana**
Matrimonio y familia. 302
El ámbito de la vida cotidiana. 306
Capítulo XII LA ESFERA POLÍTICA DE LA VIDA SOCIAL
308 **Política, Estado y Derecho**
La política: contenido y funciones. 308
El Estado: su esencia y origen. 310
El concepto de derecho. 311
Los principales tipos históricos de Estado y de Derecho. 312
Las formas de gobierno y de sistema estatal. Los regímenes políticos. 314
Capítulo XIII CONTROL SOCIAL
316 **1. Información y control social**
La sociedad y el problema del control. 316
El concepto de información social. 316
El concepto de control social. 317
Sujeto y objeto del control. 319
320 **2. Tipos de control y su impacto en el desarrollo social**
Tipos de control social. 320
El control como factor de desarrollo social. 322
Capítulo XIV UNA CONCEPCIÓN FILOSÓFICA DEL HOMBRE
324 **1. El hombre. La personalidad. Sociedad**
El concepto general del hombre. 324
El hombre como ser biopsicosocial. 327
El hombre y su entorno: de la tierra al espacio exterior. 331
El hombre como personalidad. 333
La personalidad. Colectividad. Sociedad. 336
337 **2. El hombre en el flujo de la historia**
La concepción histórica concreta de la personalidad. 337
El fenómeno de la alienación. 339
La activación del factor humano y el desarrollo armónico de la personalidad. 341
Capítulo XV LA ESFERA ESPIRITUAL E INTELECTUAL DE LA VIDA DE LA SOCIEDAD
342 **1. La conciencia social: Esencia y niveles**
La conciencia social y su poder transformador. 342
Conciencia social y conciencia individual. 343
El nivel práctico cotidiano y el nivel teórico de la conciencia social. 346
Psicología social e ideología. 347
348 **2. Conciencia política**
El concepto de conciencia política. 348

Niveles de conciencia política. 349
351 **3. Conciencia jurídica**
El concepto de conciencia jurídica. 351
353 **4. Conciencia moral**
Los conceptos de conciencia moral y ética. 353
La moral y la libertad de la voluntad como categoría ética. 355
La estructura de la conciencia moral y las categorías de la ética. 356
Tipos históricos de conciencia moral y de ética. 358
362 **5. La conciencia estética**
Naturaleza y funciones de la conciencia estética. 362
El arte: su esencia y sus funciones sociales. 366
Las especificidades del arte. 368
Arte y filosofía. 372
374 **6. Conciencia religiosa**
La religión. Conciencia religiosa. Ateísmo. 374
La conciencia religiosa: causas de su surgimiento y estabilidad. 375
Religión y filosofía. 377
379 **7. La percepción científica del universo y el mundo de la ciencia**
El concepto de ciencia. 379
Las funciones sociales de la ciencia. 381
Ciencia, filosofía y cosmovisión. 383
386 **8. Filosofía de la cultura**
El concepto de cultura. 386
El mundo de los valores. 387
Cultura y naturaleza. 388
Cultura y civilización. 391
Cultura y conciencia. 393
El problema de la tipología de las culturas. 395
Capítulo XVI EL PROGRESO HISTÓRICO Y LOS PROBLEMAS GLOBALES DE NUESTRO TIEMPO
399 **1. El progreso como dirección históricamente necesaria del desarrollo de la sociedad**
La historia de la idea de progreso social. 399
La concepción marxista del progreso y el problema de sus criterios. 402
La revolución social como fuerza motriz del progreso histórico. 405
El sentido de la historia y del progreso. 407
409 **2. La dialéctica del desarrollo mundial en la época actual**
Los rasgos distintivos de la situación histórica actual. 409
Los problemas globales de la humanidad y el futuro del progreso social. 409

6

Capítulo I ¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA?

1. Objeto y naturaleza del conocimiento filosófico

Sobre la etimología del término "filosofía".

Etimológicamente, la palabra "filosofía" significa "amor a la *sophia*", que a menudo se traduce, de forma muy aproximada, como "amor a la sabiduría". En realidad, el concepto griego antiguo de *sophia* es mucho más complejo y amplio que el de "sabiduría". Y es que Platón, que convirtió el término "filosofía" en parte integrante de la terminología europea, no veía la *sophia* como una propiedad humana subjetiva adquirida, sino como una gran cualidad objetiva, "propia sólo de una deidad", inherente a un mundo razonablemente ordenado y armonioso. A causa de su mortalidad innata y de su insuficiencia cognitiva, el hombre no podía, en opinión de Platón, fundirse realmente con la *sophia*; sólo podía "amarla", respetuosamente y a distancia. Ése era precisamente el sentido que Platón atribuía a la palabra "filosofía", y por eso sería más correcto traducirla como "amor a la verdad", aunque esto tampoco sea del todo exacto.

Así, en sus orígenes, la filosofía no fue concebida como una mera colección de verdades, sino como un deseo de verdad, como una actitud ideal del alma y de la mente del hombre que puede conducir a un equilibrio armonioso entre su vida psíquica interior y sus complejas relaciones con el mundo. La filosofía es, por así decirlo, una guardiana e indicadora de la verdad, que está incrustada en el alma del hombre mismo y no le permite inclinarse ante algún conocimiento parcial o subjetivamente atractivo, recordándole constantemente la necesidad de correlacionar sus acciones y opiniones con alguna verdad más profunda sobre sí mismo y el mundo. Tomándose un poco de libertad metafórica, puede decirse que la filosofía personifica una expresión colectiva de la fe del hombre en el sentido de su existencia, en la existencia de una verdad superior, y al mismo tiempo en la predestinación excepcional del hombre revelada en su ansia de esta verdad, de una actividad razonable y con propósito.

7

Fue precisamente la aparición de la filosofía, a diferencia de la percepción mitológica del mundo, la que afirmó en la cultura espiritual de la humanidad

una actitud reflexiva (fr. L. *reflecto* "vuelvo atrás", "reflexiono") en lugar de empírica inmediata hacia el entorno, hacia el hombre mismo y hacia el pensamiento del hombre; fue la filosofía la que creó el trasfondo intelectual y el estilo de pensamiento que afirmaron, por así decirlo, la posición especial del hombre en el mundo y su consiguiente responsabilidad ante sí mismo y ante el mundo.

La gran diversidad semántica y la riqueza espiritual aportadas por la historia de la cultura en los últimos dos milenios y medio, han cambiado en gran medida el contenido interno de la filosofía y las formas externas de su expresión. Al mismo tiempo, ha seguido siendo un tipo especial de pensamiento que no aspira a un conocimiento pragmático utilitario o puramente racional, que no se identifica con la utilidad, la verdad o la sabiduría, sino que asegura el tenor del alma y la mente del hombre que subyace a lo que se conoce como "actitud filosófica ante la vida".

Ahora bien, ¿dónde reside la especificidad de la materia de la filosofía a diferencia de todas las demás formas de conciencia social?

El objeto de la filosofía.

Antes de intentar esclarecer la relación entre la filosofía y las demás formas de conciencia social, la ciencia en particular, debemos intentar definir, aunque sólo sea provisionalmente, el objeto de la filosofía como tal, al margen de cualquier referencia a los demás aspectos de la actividad intelectual del hombre. Después de todo, no comenzamos el estudio de, digamos, la física con su relación con la filosofía; primero, tratamos de definir la especificidad de la materia y el método del conocimiento físico, y sólo después de esto es natural estudiar las conexiones entre este conocimiento y los problemas filosóficos.

La filosofía es un ámbito de la actividad intelectual que se basa tanto en un tipo especial de pensamiento (que subyace al conocimiento filosófico, del que ya hemos hablado en parte), como en la autonomía de su objeto. Curiosamente, la especificidad del tipo de pensamiento filosófico prácticamente nunca se ha puesto en duda (incluso los detractores de la filosofía reconocen que ésta se basa en un tipo de pensamiento propio —del que son intensamente críticos, pero ésa es otra cuestión-), aunque la existencia de un objeto de cognición característico sólo de la filosofía ha sido,

y sigue siendo, cuestionada por muchos investigadores, especialmente por aquellos que elevan a absoluto el conocimiento científico concreto.

Por supuesto, la filosofía no tiene el mismo tipo de objeto que, por ejemplo, las ciencias naturales, al no estar localizada dentro de un dominio concreto de conocimiento y realidad, como ocurre en la biología, la geografía, etc. Pero la filosofía tiene su propia materia, y la imposibilidad fundamental de tal localización es parte de su especificidad.

8

Es el ámbito de la actividad intelectual en el que subyace la reflexión sobre esa misma actividad y, por tanto, sobre su sentido, su finalidad y sus formas; en definitiva, la reflexión sobre la esencia del hombre mismo como sujeto de la cultura, es decir, sobre sus relaciones esenciales con el mundo.

A diferencia de la mitología, la filosofía como forma de la actividad intelectual del hombre surgió junto con la aparición de una nueva temática y un nuevo tipo de pensamiento, cuando el centro de atención se trasladó de la idea de Dios a la idea del hombre en su relación con el mundo, es decir, al hombre que estudia, pone en práctica o cuestiona la idea de la divinidad. A lo largo de la historia, se introdujeron matices semánticos siempre nuevos en el concepto de objeto de la filosofía, pero en el fondo, el saber filosófico siempre se ha orientado hacia la clarificación de los vínculos entre el hombre y el mundo, hacia las metas, causas y modos internos inherentemente humanos de conocer y transformar el mundo.

Así pues, la filosofía no es sólo una disciplina científica específica: es también un tipo específico de pensamiento e incluso un tipo especial de actitud emocional, un sistema de emociones de cosmovisión; inmerso en este estado del espíritu, el hombre cogita sobre el universo, sobre el bien y el mal, lo bello y lo feo, sobre la justicia social, la verdad y la mentira, y sobre el sentido y la finalidad de la historia humana.

La creatividad filosófica responde a la profunda necesidad del hombre de una explicación racional de su lugar en el flujo del ser, de su destino histórico, de la libertad personal y de la esencia del mundo circundante.

Una filosofía verdaderamente científica ofrece al hombre la posibilidad de encontrar su lugar en el océano ilimitado de los acontecimientos, de adquirir una comprensión profunda no sólo del mundo exterior, sino también de su propio mundo espiritual. En mayor o menor grado, todos necesitamos una filosofía así, pues se ocupa principalmente de problemas humanamente relevantes. No es sólo un sistema teórico reflexivo que expresa una visión muy

general del mundo, sino también un sistema de principios que enseña el arte de vivir racionalmente.

Impregnada del elemento moral, la filosofía, al igual que la literatura, percibe a su manera todo lo que aflige a una época. Ninguna ciencia concreta puede resolver los problemas de los que se ocupa la filosofía; ésta tiene una misión propia. Su estudio no sólo ofrece deleite intelectual, sino también estético y moral, y, lo que es más importante, inculca (esto, por supuesto, sólo es cierto de la filosofía humanista progresista) la actitud cívica en el hombre.

9

¿Existen divisiones internas dentro de las áreas problemáticas filosóficas que en su conjunto tienen como objetivo definir la relación del hombre con el mundo? Tal división ya se esbozaba en la Antigüedad; por supuesto, no coincide plenamente con la estructura actual del saber filosófico, en primer lugar porque en el pasado remoto la filosofía abarcaba mucho de lo que más tarde quedó relegado a las ciencias naturales.

Aun así, ya en la Antigüedad los filósofos hablaban de ontología, o estudio del ser (fr. griego *on*, caso gen. *ontos* "lo que existe" y *logos* "teoría"); de *gnoseología* o *epistemología*, o teoría del conocimiento (fr. griego *episteme* "conocimiento"); y de *lógica*, o teoría de las formas del pensamiento. La cultura clásica se caracterizaba por una profunda interpenetración mutua, no sólo de la filosofía y las teorías de la naturaleza, sino también de los ámbitos de la actividad espiritual e intelectual que en la época moderna se denominaron ciencias humanas y que ahora se dividen en varias disciplinas separadas. La ética, como ciencia independiente de la moral, y la estética, como ciencia de la estructura armoniosa del mundo y de la correspondiente actitud del hombre hacia él, acababan de nacer, y la filosofía social y la historia de la filosofía tenían un estatus más subordinado que ahora. Además, la filosofía comprendía fundamentos de lingüística, retórica, poética y armonía musical.

Todas estas áreas del saber aún tenían que encontrar un lugar para sí mismas y afirmarse finalmente en sus relaciones mutuas con la filosofía, que las subordinaba todas a sus tareas específicas. Por otra parte, la cuestión de la relación entre las diversas formas de actividad espiritual e intelectual y la filosofía no puede resolverse completamente ni siquiera ahora, y la separación del saber filosófico propiamente dicho del saber especializado encarnado en las ciencias sigue siendo el centro de atención de los investigadores.

Sobre la naturaleza del saber filosófico.

En este punto, no es tanto el objeto de la filosofía lo que emerge en primer plano como su relación con otras formas de conciencia social. Un punto interesante aquí es que, mientras que en la Edad Media era la relación entre filosofía y religión, y por tanto entre filosofía y el dominio de las ciencias humanas, lo que constituía el escollo, el tema de las deliberaciones en los tiempos modernos ha sido sobre todo la relación entre filosofía y, en primer lugar, la política, y en segundo lugar, la ciencia (es decir, las ciencias naturales); al mismo tiempo, el interés por la interacción de la filosofía con el arte y las humanidades sigue estando intensamente vivo.

10

Ahora bien, ¿cuál es el problema aquí? ¿Por qué un estado de cosas que a primera vista parecería bastante obvio (¡acaso no conocemos todos la diferencia entre el filósofo y el político o el físico!) da lugar a discusiones interminables? La explicación reside en el hecho de que la filosofía ocupa un lugar especial en la cultura, siendo simultáneamente el foco en el que confluyen los rayos procedentes de todos los demás ámbitos de la actividad cognoscitiva y práctica del hombre (político, emocional, estético, etc.) y una especie de impulso energético general para todas esas formas de su actividad intelectual.

El modo exacto en que la filosofía, con su temática propia, proporciona al mismo tiempo generalizaciones y estímulos para las diversas formas de creatividad, ha seguido siendo una de las cuestiones más discutibles.

La historia de la cultura ha conocido prácticamente todas las versiones posibles de la respuesta a la pregunta del lugar que ocupa o debería ocupar la filosofía en el sistema general del saber humano; y del papel que desempeña en la vida política y en el proceso de cognición. Estos enfoques variantes van desde la posición panfilosófica de que la filosofía absorbe la riqueza de todas las ciencias, siendo su síntesis concentrada y su líder reconocido, hasta el rechazo total de la filosofía, vista como una reliquia histórica que ha superado su utilidad semántica y que sólo fue necesaria en los periodos, primero, de desarrollo espontáneo e incontrolado de la vida social, y segundo, de insuficiente nivel de desarrollo de las ciencias concretas. A los partidarios de las nociones panfilosóficas se les reprocha justamente su dogmatismo escolástico, mientras que las personas que pretenden expulsar a la filosofía del dominio del conocimiento humano se ven obligadas a defenderse de los reproches, igualmente merecidos, de ser demasiado eclécticos y empíricos.

Ahora bien, ¿por qué estas posturas paradójicas y polares? ¿Por qué algunos estudiosos insisten en la abolición de la filosofía, mientras que otros, en la necesidad de su supremacía absoluta?

¿Realmente todo se reduce a que una parte quiere ampliar los límites de la esfera filosófica para absorber todo el conocimiento humano, mientras que la otra quiere excluir el concepto mismo de filosofía de las experiencias culturales? No, la cosa es mucho más complicada que eso. Subyacen a estos argumentos las tres cuestiones antes mencionadas, mutuamente conectadas, que causan tantos conflictos de opinión y de ideas: la naturaleza del saber filosófico en general, el objeto de la filosofía y la relación de la filosofía con la política, con las ciencias especializadas y con otras manifestaciones creativas.

11

Pregunta: ¿es la filosofía un resultado natural del desarrollo de las necesidades de la vida humana (en otras palabras, tiene causas objetivas para su existencia), o es meramente una forma de ideología política o de especulación abstrusa sobre problemas aún no resueltos por la ciencia?

Quien considere la filosofía un mero autoconsuelo temporal de una mente descontenta probablemente ofrecería esta respuesta. En el pasado, la filosofía podía tener, y de hecho tenía, el estatus de una ciencia separada, una forma especial de cognición; así, en la antigüedad, la filosofía era de hecho idéntica a toda la cultura de la época. Sin embargo, en el siglo XX, en esta época de separación sin precedentes de las ciencias, en la que cada problema se trata en una ciencia especializada (lógica, lingüística, física, etc.), la filosofía ya no tiene un territorio propio y ha perdido así su antiguo poder mágico —sobre todo teniendo en cuenta, añadiría un adversario de la filosofía, que ésta ha declarado abiertamente sus fundamentos e intereses políticos o sociales, conservando únicamente su función ideológica—, pero ¿merece la pena, entonces, aplicar el término "filosofía", digamos, a alguna doctrina política? Desde este punto de vista, la palabra "filosofía" debería ser solemnemente depositada en los archivos de la historia, mientras que la causa de la filosofía debería ser llevada adelante por las ciencias especializadas, por un lado, y por la política y la ideología, por otro.

Por supuesto, se trata de una posición extrema. A ella se opone el otro extremo: la opinión de que la filosofía, lejos de estar "echada a pastar", ha asumido una función de síntesis absoluta casi tan grande como en la Antigüedad. ¿Cuáles son los argumentos a favor de esto? Un partidario de esta postura diría que, por primera vez en la historia, la filosofía ha alcanzado su verdadera posición como reina de las ciencias, sustituyendo a la religión que

ha reinado durante tanto tiempo. Por primera vez se ha acercado lo suficiente a la vida social como para influir en ella no sólo de forma indirecta, sino también directa. Por primera vez, también, la filosofía se ha ganado el derecho a evaluar e incluso resolver conflictos no sólo en la vida social y política, sino también en la economía y en la vida académica. Si no reconocemos abiertamente este protagonismo del pensamiento filosófico, si admitimos que el antaño espléndido edificio del saber filosófico se ha desintegrado, hurtados sus ladrillos por las ciencias especializadas, renunciaremos con ello a la unidad de nuestro mundo espiritual, el único capaz de sostenernos en nuestras actividades prácticas.

Estas dos posturas opuestas sobre la interpretación del lugar de la filosofía son tan rígidas no sólo porque expresan la preocupación por la posibilidad de la hegemonía de la filosofía (incluida la hegemonía política e ideológica): la otra razón subyacente es la actitud agudamente polémica ante la relación entre filosofía y ciencia.

12

En cuanto a la relación entre filosofía y política, es bastante obvia, por un lado, y extremadamente compleja en términos de detalle, por otro. Por supuesto, la filosofía no puede sustituir a la conciencia política; menos aún ésta puede convertirse en filosofía. Se trata de dos formas fundamentalmente diversas de conciencia social que difieren en sus temas, métodos de pensamiento y, lo que es más importante, en sus objetivos. Al mismo tiempo, por supuesto, existen contactos significativos, emocionales y funcionales entre ellas, siendo estos vínculos mutuos los que se manifestaron más plenamente en el siglo XX. Sin embargo, estos vínculos estrechos incuestionables y generalmente reconocidos entre el pensamiento filosófico y el político no deben dar lugar en modo alguno a la conclusión de que "la filosofía está acabada". (Más adelante nos detendremos con más detalle en la relación entre el pensamiento filosófico y el político).

Quienes rechazan la necesidad de la filosofía en nuestro tiempo niegan sus pretensiones políticas alegando que no es una ciencia. Para quienes la ven como una forma de conciencia social llamada a generalizar y controlar todas las demás formas, es, ante todo, una ciencia. En el primer caso, se menosprecia el papel de la filosofía situándola fuera de la ciencia; en el segundo, se la eleva a la categoría de "más científica que todas las ciencias" e incluso capaz de influir en la evolución social.

En ambos casos se manifiesta, de un modo u otro, la opinión de que la única forma verdadera de conocimiento es el conocimiento racional, y que sólo

en la interpretación que de él se hace en las ciencias naturales. Esta orientación metodológica, que resta importancia a todo conocimiento que no tenga una forma estrictamente racional, se ha dado en llamar "cientificismo". Las posiciones del cientificismo son tan influyentes que la cuestión de la relación entre filosofía y ciencia debe considerarse con más detalle.

El problema del carácter científico de la filosofía y las limitaciones del cientificismo.

Primero un poco de historia. Antes del siglo XIX, la ciencia ocupaba un lugar especial, y bastante respetable, en la cultura europea; aun así, ocupaba el tercer o incluso el cuarto lugar después de la religión, la filosofía y el arte. La crisis de la percepción religiosa del mundo, que dio paso a la filosofía, por un lado, y el triunfo del pensamiento racional sobre los métodos intuitivos del arte, por otro, hicieron que en el siglo pasado la ciencia pasara a ocupar el segundo peldaño, el que está por debajo de la filosofía, en esta jerarquía convencional de valores. En el siglo XX, a pesar del declive bastante serio del racionalismo en las dos o tres primeras décadas, el prestigio del conocimiento científico se elevó después tanto que la ciencia se encontró realmente en la vanguardia. El propio dilema del "fin" o de la "eflorescencia" de la filosofía, al que se ha hecho referencia más arriba, fue provocado precisamente por el tipo de pensamiento característico del cientificismo, que expresó este dilema de la siguiente manera: si la filosofía no es una ciencia, debe ceder sus posiciones; si no las cede, eso significará que es una ciencia.

13

Naturalmente, esta posición no puede justificarse. No se puede dar una solución unívoca a la cuestión de si la filosofía es o no una ciencia, ya que, por un lado, si es una ciencia, no lo es en el mismo sentido que las disciplinas naturales; si, por otro lado, no es una ciencia, ello no significa que pierda todos los atributos del conocimiento científico. Tratemos este punto con más detenimiento.

¿Qué tiene precisamente de "anticientífico" el conocimiento filosófico, desde el punto de vista del cientificismo?

En primer lugar, un partidario del cientificismo reprochará a la filosofía la indemostrabilidad y la inverificabilidad fundamental de sus verdades, el hecho de que la filosofía no contenga un saber científico; que sea, por el contrario, tan imprecisa que esté más cerca del arte que de la ciencia. Este reproche no

es ni mucho menos nuevo: ya en la Antigüedad, los escépticos censuraban a la filosofía por su incapacidad para proporcionar verdades irrefutables; no olvidemos, sin embargo, que lanzaban la misma crítica contra la propia ciencia. La época de la Ilustración, también citada hoy por el cientificismo, fue igual de crítica. Que hable Rousseau: "Sólo formularé estas preguntas: ¿Qué es la filosofía? ¿Qué contienen los escritos de los filósofos más famosos? ¿Qué enseñan esos amigos de la sabiduría? Al escucharlos, tenemos la impresión de que son montados en una plaza pública, cada uno gritando: '¡Venid a mí! Sólo yo te diré la verdad". Uno de ellos enseña que la materia no existe, sino que todo existe sólo en representación. Otro declara que no hay más sustancia que la materia ni más Dios que el mundo mismo. Un tercero te dice que no existen la virtud y el vicio, y que el bien y el mal morales son quimeras; mientras que un cuarto te informa de que los hombres no son más que bestias de presa, y que pueden devorarse concienzudamente unos a otros." [1]

Pero los partidarios del cientificismo pasan por alto el hecho de que los filósofos franceses del siglo XVIII no se propusieron en absoluto divorciar la filosofía de la ciencia: al contrario, abogaron por una fusión armoniosa de ambas frente a la percepción religiosa del mundo entonces imperante.

14

Esta eterna duda sobre la utilidad y la fiabilidad del conocimiento ha alcanzado, en opinión del cientificismo, su punto culminante en la actualidad. ¿Se puede tratar hoy en día con seriedad el modo de pensamiento filosófico, se preguntan, si cada argumento filosófico puede ser refutado convincentemente por un contraargumento, y si los filósofos son incapaces de aplicar en su campo las pruebas estrictamente científicas y los métodos verificables desarrollados por las matemáticas y las ciencias naturales? Además, la filosofía no sólo es incapaz de demostrar experimentalmente sus principios, sino que es aún menos capaz de realizar previsiones productivas. Se alega que la razón humana sólo es capaz de predicciones basadas en el conocimiento obtenido a través de la experiencia, la observación y el experimento (como, por ejemplo, en la física, la biología y las demás ciencias), pero el suelo resbala bajo sus pies en cuanto abandona la esfera de la experiencia para adentrarse en los agitados mares de los profundos problemas universales o, lo que es aún más precario, en las hipótesis de futuro. Dado que no existe un criterio de fiabilidad del conocimiento filosófico, razonan los

[1] *El Rousseau esencial*. Traducido por Lowell Bair, New American Library, Nueva York, s, a., p. 224.

representantes del cientificismo, la filosofía no puede considerarse una ciencia con fuerza predictiva.

El argumento del cientificismo sobre la falta de fuerza predictiva del conocimiento filosófico suele relacionarse con el conocido y amargamente irónico aforismo de Hegel sobre la lechuza de Minerva, en el sentido de que la filosofía pretende instruir al mundo pero siempre llega demasiado tarde para hacerlo. La mera aparición de la filosofía, con el contenido dado, en el escenario histórico significa que el sol se ha puesto. "Cuando la filosofía pinta su gris en gris, entonces ha envejecido una forma de vida. Por el gris en gris de la filosofía no puede ser rejuvenecida, sino sólo comprendida. El búho de Minerva despliega sus alas sólo con la caída del crepúsculo". [2]

Un seguidor del cientificismo que rechaza la naturaleza científica de la filosofía intenta restarle importancia hasta disolverla por completo en el sentido común o la sabiduría práctica.

Por el contrario, un seguidor del cientificismo que tiene esperanzas en el renacimiento de la filosofía la ve como una "superciencia" que, generalizando los resultados de las ciencias especializadas a nivel filosófico, controla directamente su desarrollo posterior. También llega a la conclusión de que, junto con el movimiento general de la cultura hacia una racionalización cada vez mayor, la filosofía se convierte en una ciencia en el sentido directo (e incluso científico-natural) de la palabra.

15

Notemos, sin embargo, que la tendencia a la racionalización del saber filosófico según el modelo de las ciencias naturales puede dar lugar no sólo a desarrollos históricamente positivos como la aparición de nuevas disciplinas realmente necesarias (por ejemplo, la psicología social), sino también a una consecuencia objetivamente negativa como la desaparición de la filosofía como forma especial de saber.

¿Puede aceptarse entonces, se preguntará el lector, la proposición del cientificismo de que la filosofía, al no ser una ciencia, no tiene derecho a existir? ¿O debemos considerar otra opción, aún no abordada aquí, según la cual la filosofía tiene derecho a vivir, pero sus métodos, objetivos y medios no deben ser similares a los de las ciencias naturales, lo que significa que deben seguir siendo irracionales?

A diferencia de los dos anteriores, este último punto de vista se basa en el *anticientificismo* más que en el cientificismo, en la oposición de la filosofía

---

[2] G.W.F. Hegel, *The Philosophy of Right*, Encyclopaedia Britannica, Inc., Chicago a.o., 1952, p. 7.

como verdad suprema, a la que sólo se llega por métodos irracionales e intuitivos, y la ciencia como verdad inferior o utilitaria que sólo satisface las necesidades materiales básicas del hombre. En su extremo, esta posición rechaza por principio la aplicación de cualquier método científico a la solución de los problemas filosóficos propiamente dichos, ya que la filosofía sólo puede cumplir su misión histórica si renuncia a cualquier intento de razonamiento científico.

Por extraña que pueda parecer esta posición en la época de la revolución científica y técnica, que ha revelado a la humanidad tanto los misterios del microcosmos como las leyes de los procesos cósmicos, cuenta con numerosos partidarios. El irracionalismo actual es una reacción contra los extremos del cientificismo antes descritos, es un voto de desconfianza en las doctrinas racionales de la ciencia y de la política. ¿No se deduce de ello que la filosofía no tiene por qué aspirar a un estatus científico, teniendo en cuenta que la orientación hacia la supremacía de la cognición racional científica, engendrada por nuestra época, está cada vez más en entredicho?

Pero el problema de la relación entre filosofía y ciencia no puede resolverse de forma simplista, como proponen los tres enfoques descritos anteriormente. De lo que se trata es de que la relación entre filosofía y ciencia es muy compleja, y ambas no deben equipararse ni separarse con un muro.

¿Dónde reside la complejidad de la relación entre filosofía y ciencia? ¿Sobre qué parámetros se establecen sus correspondencias y diferencias? La ciencia se basa en la experimentación y en la formulación de conocimientos que siguen siendo verdaderos independientemente de las condiciones cambiantes de la existencia humana. Una verdad científica es, por así decirlo, indiferente al hombre, es objetiva. Sin embargo, también la filosofía busca ante todo el aspecto objetivo, su propia forma específica de armonía con la realidad. Como sólo en la forma se distingue la filosofía de otros modos de conocimiento, escribe Hegel, debe estar necesariamente en armonía con la realidad y la experiencia. [3]

16

La filosofía no puede construirse según el modelo científico-natural, que tiene sus propios criterios de exactitud y demostrabilidad. La filosofía es tan objetiva como la ciencia, en el sentido de que su objeto de estudio es la

[3] Véase *La lógica de Hegel*. Traducido de la *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences* por William Wallace, Oxford University Press, Londres, 1931, p. 10.

naturaleza objetiva de la relación del hombre con el mundo y no su sensibilidad subjetiva.

El desarrollo de la filosofía no es lineal y coherente como el curso lógico del pensamiento científico, como cualquier sistema teórico verificado sobre principios puramente racionales. El pensamiento filosófico se mueve a lo largo de muchas líneas, como si perforara su objeto por varios lados. Incluso la forma de predicción característica del pensamiento filosófico difiere significativamente de las hipótesis científicas. La filosofía proporciona el impulso cognitivo general que estimula en gran medida la aparición de hipótesis científico-naturales concretas. Lo mismo ocurre con las predicciones sociales de la filosofía: determinada, básicamente, por la dirección general de la evolución social de la humanidad, la predicción filosófica no puede aspirar al mismo tiempo a la fundamentación de los detalles concretos del futuro. Esa es la esfera de las ciencias especializadas. Cuando la filosofía intenta hacer predicciones sobre los detalles concretos de la evolución, puede decirse con seguridad que experimenta una racionalización según el modelo de las ciencias exactas; hablando con propiedad, la filosofía desaparece allí como tal o se convierte en un obstáculo en el camino del libre desarrollo del conocimiento científico.

Por otra parte, se plantea la cuestión de la llamada misión de síntesis de la filosofía, que consiste en generalizar los resultados de las disciplinas especializadas. ¿Qué significa la generalización filosófica? Si aspirara a resumir la historia del conocimiento, la filosofía se enfrentaría a una tarea insoluble, ya que la mente humana tiene limitaciones históricas e individuales. En los tiempos de Aristóteles era posible, hasta cierto punto, tal recapitulación, pero en la actualidad ningún hombre, por talentoso, erudito y dotado de una memoria fenomenal que sea, puede abarcar todos los campos del conocimiento científico. Y de todos modos el pensamiento filosófico no debe intentar esta tarea, pues nunca podrá sustituir al especialista en un campo determinado. La generalización es, en su forma, un acto esencialmente racional realizado en el marco de la disciplina especializada dada cuyos resultados son objeto de esta generalización. La *integración de los conocimientos* es otra cosa. En este caso, la filosofía es perfectamente capaz de encontrar, incluso antes de que las disciplinas contiguas tomen forma, los puntos de contacto y los principios básicos unificados de ciencias disjuntas. Sin embargo, la integración de los datos de las disciplinas especializadas no puede considerarse la tarea principal de la filosofía, sino sólo una función

subsidiaria; la filosofía tiene una materia propia y, en consecuencia, sus propios objetivos y medios especiales para alcanzarlos.

La filosofía no es un órgano protector o controlador del "estado de las ciencias", sino un campo independiente del saber espiritual que participa en la producción directa de ideas y no en su distribución y regulación forzadas.

17

Sólo cuando las conclusiones de las ciencias especializadas comienzan a utilizarse para diversos fines ideológicos, la filosofía, manteniéndose dentro de su dominio, realiza una labor de generalización. El talante filosófico del científico puede ayudarle o no en su actividad profesional, y la filosofía desempeña ciertamente aquí un papel importante. La filosofía puede y debe reaccionar, en términos de cosmovisión, ante los descubrimientos de las disciplinas especializadas que antes parecían fantásticos, como la idea del big bang o, digamos, los métodos de la ingeniería genética; al hacerlo, la filosofía actúa como intérprete de los logros de todas las áreas del saber. Pero la filosofía no puede ni debe interferir en el propio proceso de creatividad científica, no debe decidir arbitrariamente cuáles de los nuevos puntos de vista, incluidos los teóricamente cuestionables, tienen derecho a existir y cuáles no.

Para aclarar la relación entre filosofía y ciencia quedan por responder dos cuestiones: en primer lugar, la interacción entre lo lógicamente racional y lo intuitivo; y en segundo lugar, el efecto de la personalidad del filósofo o del científico en los resultados de su actividad.

Sería un error suponer que la ciencia no es más que lo lógicamente racional, mientras que la filosofía y el arte no son más que lo intuitivo. Pero también es errónea la interpretación diametralmente opuesta de la filosofía como conocimiento puramente racional, que a veces se afirma en argumentos de orientación cientificista. El poder y el significado de una filosofía determinada no radican tanto en la demostrabilidad puramente lógica como en la profundidad de sus intuiciones, en la capacidad de plantear nuevos problemas, de lograr una mejor comprensión de aspectos importantes del ser y la actividad humanos y, por último, de ser fuente y estímulo de nuevos movimientos del pensamiento, de ser instrumento metodológico de la cognición científica y de la actividad práctica transformadora.

18

Las posibilidades de las percepciones intuitivas y de los impulsos predictivos de la cognición científica no significan que la filosofía pueda ser una especie de oráculo místico que revele verdades que nadie sabe cómo ni de

dónde vienen y que no son susceptibles de interpretación racional. Podemos rendir homenaje a lo intuitivo y a lo irracional, pero eso no significa en absoluto que se pueda ignorar el racionalismo en general y la necesidad de la demostrabilidad de la forma filosófica de la expresión de la verdad en particular. Por otra parte, la orientación hacia lo lógicamente racional, característica de las ciencias, tampoco niega el papel significativo de las intuiciones intuitivas en la actividad científico-natural. La intuición y la razón regida por la lógica son inseparables en cualquier forma de creatividad humana; su unión es un elemento necesario para el nacimiento de la verdad. En este sentido, la diferencia entre filosofía y ciencia consiste en que la ciencia aspira a una ordenación lógica de sus proposiciones que se confirman a cada paso experimental y teóricamente, lo que conduce en última instancia a la independencia de las conclusiones científico-naturales respecto de los científicos que las descubren y formulan, del factor subjetivo en general; mientras que la filosofía aspira, por el contrario, a una presentación profundamente convincente de sus conocimientos, en términos de cosmovisión —aunque la importancia de los elementos racionales es, por supuesto, plenamente consciente—. Esta diferencia se debe, en última instancia, a la diferencia en el objeto mismo de la ciencia y la filosofía. En efecto, los problemas propiamente filosóficos básicos, es decir, los principios en los que se fundamenta la relación entre el hombre y el mundo, no son susceptibles de métodos científico-naturales. La filosofía como ciencia requiere métodos rigurosos y bien pensados, formulaciones teóricamente convincentes y una presentación sistemática y ordenada de sus conceptos, categorías, principios y leyes. Se asemeja a la ciencia en el plano de la teoría general, siempre que se considere como una entidad integral.

Pero la filosofía no es sólo una ciencia. Aunque se basa en las experiencias inmediatas del pensador, no dispone de dispositivos de investigación empírica. La verdad y la eficacia de la teoría filosófica se verifican, por regla general, mediante toda la corriente de acontecimientos vitales y no mediante experimentos y observaciones por separado.

La especificidad del proceso cognitivo creativo también influye en el papel de la personalidad que crea una obra filosófica o científica. Por supuesto, el individuo desempeña un papel esencial tanto en la ciencia como en la filosofía, cuya existencia misma sería imposible sin él; al afirmar esto, no nos referimos al hombre como condición de la situación de la cognición ni al hombre como tal, sino precisamente a la personalidad, es decir, a un individuo con un

potencial creativo definido. Si Einstein no hubiera vivido, la teoría de la relatividad habría sido descubierta por una persona de igual potencial creativo. Del mismo modo, si Marx no hubiera vivido, el materialismo dialéctico habría surgido igualmente en la historia de la filosofía, por obra de una personalidad del mismo genio.

19

Sin embargo, existe una diferencia entre las disciplinas especializadas y la filosofía. En cierto sentido, la filosofía está más cerca del arte que de la ciencia. Sin Byron, el Romanticismo habría sustituido, de un modo u otro, al Clasicismo y al Sentimentalismo, de acuerdo con la lógica objetiva del desarrollo del arte, pero en cualquier caso, la historia de la cultura no habría conocido a un héroe literario como Childe Harold sin Byron y al Príncipe Myshkin, sin Dostoievski. En el arte, la personalidad es en principio insustituible. [4]

Todos los intentos de introducir un modelo unitario en la filosofía, de castrarla eliminando el elemento de la personalidad, sólo conducen al dogmatismo y a la repetición irreflexiva de ciertas verdades; como resultado, los verdaderos textos filosóficos dan paso a una corriente de escritos pseudofilosóficos uniformes. Al igual que el arte, la filosofía sólo se desarrolla allí donde el elemento personal es bienvenido. Sin la energía de la personalidad y el ímpetu creativo, la filosofía producida en masa se convierte en una ideología envejecida. El hombre en su relación con el mundo es el tema principal de la filosofía; el hombre como personalidad es el único tema posible de la misma. La filosofía afirma al hombre como valor supremo del mundo, como punto de partida del conocimiento filosófico, y este conocimiento debe, por tanto, asumir inevitablemente una forma orientada a la personalidad.

El lenguaje y el estilo del pensamiento filosófico.

La filosofía es una forma especial de conciencia social y, por tanto, se basa en un estilo original de pensamiento. A este respecto, cabe plantearse las

[4] Por supuesto, no hay que exagerar el papel relativamente menor de la personalidad en las ciencias naturales. La actividad creadora de un científico lo absorbe todo como personalidad individual. El sentido humanista de la actividad científica se manifiesta, sobre todo, en la responsabilidad personal por los resultados de los descubrimientos, especialmente los tecnológicos, y su posible aplicación práctica.

siguientes preguntas: ¿tiene la filosofía un lenguaje propio? ¿Se diferencia un texto filosófico, por ejemplo, de uno sociológico, económico o político?

20

Ha habido corrientes dentro de la propia filosofía que se ocuparon especialmente del análisis del lenguaje de los textos filosóficos. Así, la principal proposición del Círculo de Viena (liderado por Ludwig von Wittgenstein) era ésta: la filosofía siempre contendrá la posibilidad de ambigüedad y dogmatismo a menos que cambie radicalmente el modo de presentación aceptado en ella. Desde este punto de vista, la filosofía sólo puede culparse a sí misma de indemostrabilidad y vacuidad, por haber caído en las numerosas trampas del lenguaje natural. Para evitar este tipo de situación, Wittgenstein insistió en una terapia para el lenguaje filosófico con el fin de superar en la filosofía la polisemia y la imprecisión fundamental del uso cotidiano natural. Pero Wittgenstein y sus seguidores buscaron esta terapia en la formalización extrema del lenguaje filosófico, en acercarlo al lenguaje de las matemáticas y de las ciencias naturales. La filosofía, sin embargo, ha heredado en muchos aspectos el léxico y los medios sintácticos no sólo de la ciencia sino también del arte; como han demostrado los estudios especializados, posee un lenguaje propio basado en el estilo filosófico de pensamiento, un lenguaje que refleja tanto la especificidad de su materia como el especial tenor intelectual que se vincula precisamente con el filosofar. Al igual que los demás tipos y géneros de discurso, la filosofía ha elaborado una forma de uso del lenguaje con un colorido modal distintivo, dispositivos retóricos y una forma inusual de combinar los elementos lógicos y emocionales. Un texto verdaderamente filosófico no puede confundirse con textos de ciencia, periodismo o ficción. Hay, por supuesto, muchas gradaciones entre estas formas básicas de uso del lenguaje, pero la especificidad de cada una de ellas es tan obvia, y en general es percibida tan directamente por el lector, que la relevancia fundamental de un texto para la ciencia, el arte o la filosofía siempre puede reconocerse incluso en los estilos sintéticos.

Dejando a un lado las conclusiones y recomendaciones concretas de los investigadores del lenguaje filosófico (ese es un tema especial que sólo interesa a los profesionales), señalemos simplemente que la atención minuciosa al lenguaje de la filosofía pasó a un primer plano en relación con ciertos procesos negativos en este ámbito.

Así pues, hay pruebas claras de un síntoma tan mórbido como el juego de palabras vacío y divorciado de un contenido semántico concreto. El

pensamiento filosófico abusa a menudo de la palabra. Esto ocurre en primer lugar en los sistemas idealistas, en los que la verbalización escolástica asume a veces formas muy implicadas y divorciadas de las necesidades del pensamiento. Francis Bacon, el filósofo inglés, criticó en su teoría de "los ídolos" este tipo de verbalización, que es una caricatura de los dispositivos escolásticos, una mera palabrería. Sin embargo, sería erróneo reprochar sólo al idealismo tal palabrería. Por desgracia, también la literatura no idealista ofrece ejemplos de filosofar pseudocientífico en una forma verbal deliberadamente complicada, cuando el contenido del pensamiento es trivial pero el texto es una impenetrable espesura verbal, que crea una ilusión de profundidad a pesar de la trivialidad real. El lenguaje también se ve afectado negativamente por la dogmatización del contenido de los textos filosóficos, que se expresa en su anonimato (impersonalidad), en clichés de lenguaje gastado y retórica vacía en lugar de pruebas.

21

Un estilo impersonal promediado es inaceptable en el lenguaje filosófico. Todos los filósofos destacados se distinguieron tanto por el contenido individual de sus ideas como por su estilo de lenguaje individual. Marx, Engels y Lenin, así como Platón, Aristóteles, Kant, Schelling, Hegel y Schopenhauer, tenían estilos profundamente individuales. El apasionado lenguaje filosófico de Lenin y el disciplinado poder del lenguaje de Marx son reconocibles al instante. Un lenguaje impersonal e indiferente al tema tratado, como si fuera producido por un único mecanismo estandarizado, es perjudicial para la filosofía. Debe tener un colorido individual y diferenciarse claramente del lenguaje de los científicos naturales, los sociólogos, los economistas o los políticos.

La filosofía y su dimensión humana.

Llegados a este punto, ya podemos ofrecer una descripción más amplia del ámbito del saber filosófico que al principio de la presente sección. En efecto, ¿qué significa concretamente la afirmación de que el centro de la filosofía es el hombre y su relación con el mundo natural y social? En primer lugar, hay que subrayar que la filosofía no considera al hombre como objeto (el hombre como objeto se trata en las ciencias humanas o sociales —como la psicología-) sino como sujeto. En segundo lugar, el objeto de la filosofía no es el sujeto individual con sus cualidades particulares, sino el sujeto como lo general, como categoría universal opuesta a la categoría, igualmente universal, de

objeto. No sólo estudia, digamos, el problema del yo, sino el problema de la relación entre este yo y los demás, el problema del entendimiento como cuestión central de la teoría del conocimiento. En tercer lugar, la filosofía pretende liberar el pensamiento del hombre de las diversas trampas (racionales, formales, intuitivas, etc.) incrustadas en este pensamiento. Entre ellas figura, en particular, una visión de la realidad oscurecida por los medios verbales de su expresión; esto requiere la capacidad de corregir las operaciones e instrumentos cognitivos para adecuarlos a la realidad. En otras palabras, la filosofía libera a la mente humana de los obstáculos a una percepción adecuada del mundo inherentes a la propia mente.

22

Al estar mejor preparada que las disciplinas especializadas para la superación de los prejuicios más extendidos de la razón, como el descuido por las diferencias en los modos de uso de los conceptos, en los significados de las palabras, etc., actúa como el purgatorio *metodológico* para el conocimiento experiencial y, más en general, para todo conocimiento especializado que busque el verdadero camino. En cuarto lugar, la filosofía medita no sólo sobre el hombre como sujeto, sino sobre el hombre en su relación con el mundo. Se esfuerza por encontrar los rasgos comunes en el mundo de los objetos y en el mundo del sujeto, es decir, las leyes universales del ser; pero lo más importante es que intenta identificar la forma de la relación del sujeto con toda la diversidad de los fenómenos objetivos, determinar el lugar concreto y único del hombre en el universo del ser. Ahí radica su función cosmovisiva, pues ninguna actividad creadora del hombre es posible fuera de una orientación cosmovisiva general. En quinto lugar, la filosofía responde a la cuestión central que surge de la consideración de la relación del hombre con el mundo (la llamada *cuestión básica de la filosofía*): la cuestión de la primacía del ser objetivo o subjetivo. Este problema abarca las formas de reflexión del mundo de los objetos por parte del sujeto y los modos de establecer la corrección o verdad de la imagen subjetiva del mundo objetivo. En sexto y último lugar, la filosofía fundamenta su objeto como pivote universal del proceso de cognición en general. De ahí que la dimensión humana de la filosofía suscite tanto interés. A veces se considera un axioma filosófico básico que el universo es en sí mismo tal como lo percibimos. Sin embargo, hay mucho en el universo que es inaccesible a nuestra percepción. El hombre sólo observa directamente procesos de un tipo estrictamente determinado, mientras que procesos de otro tipo se desarrollan "sin testigos". Por tanto, sería más preciso decir que el universo se nos abre en la medida en que

nosotros, como observadores, le planteamos preguntas bastante definidas y determinadas por nuestra esencia humana. Por su propia naturaleza, el universo supuso la aparición de la vida y, por consiguiente, del hombre. Por eso *existe un vínculo directo entre la existencia del hombre y las propiedades fundamentales del universo.* La identificación de ese vínculo es una tarea importante de la ciencia y la filosofía.

2. La filosofía como base teórica de la visión del mundo

Visión del mundo: su esencia y significado vital.

23

Una *cosmovisión* es un sistema de sensibilidades generalizadas, de nociones intuitivas y visiones teóricas del mundo circundante y del lugar del hombre en él, de las múltiples relaciones del hombre con el mundo, consigo mismo y con los demás, un sistema de las orientaciones básicas en la vida, no siempre realizadas conscientemente, de un individuo, un grupo social definido o una sociedad; sus convicciones, ideales y orientaciones de valores; sus principios sociopolíticos, morales, estéticos y religiosos de conocimiento y juicios. Una cosmovisión es una especie de marco espiritual de la estructura de un individuo, clase o sociedad en su conjunto. La existencia de una cosmovisión es un indicio de la madurez no sólo de un individuo, sino también de grupos sociales, de partidos políticos. Así pues, el sujeto de una cosmovisión puede ser una personalidad, un grupo social y la sociedad en su conjunto. Un individuo se convierte en una personalidad sólo cuando se forma una cosmovisión definida; fuera de una cosmovisión, un individuo no es una personalidad en el sentido propio de la palabra.

Una cosmovisión es una estructura espiritual e intelectual con muchos niveles, que combina nociones cotidianas que incluyen elementos racionales e irracionales, razón y prejuicios, opiniones científicas, artísticas y políticas. Históricamente, los primeros elementos del contenido de la cosmovisión fueron las nociones de la conciencia cotidiana y las visiones mitológicas y religiosas, que desempeñaron un papel definitivo en la consolidación de las formas de organización social de la vida de los colectivos humanos. Con el desarrollo de la actividad práctico-cognitiva, con la separación de la ciencia como esfera especial, la cosmovisión adquiere un carácter cada vez más científico y la proporción de nociones científicas en ella aumenta

constantemente. De este modo, el contenido de la cosmovisión cambia en consonancia con los cambios de las formas de asimilación práctica e interpretación teórica del mundo. El conocimiento, o el aspecto informativo de una cosmovisión, es por tanto su base. Toda cognición moldea el marco de la cosmovisión, pero la ciencia filosófica desempeña el papel más importante en este proceso, ya que la filosofía surgió y tomó forma como respuesta a las preocupaciones de la humanidad en materia de cosmovisión. Por eso las cosmovisiones siempre estuvieron vinculadas en primer lugar a las visiones filosóficas, aunque las primeras fueran históricamente independientes y mucho más amplias en su contenido que el concepto de filosofía: cualquier filosofía tiene claramente una función de cosmovisión, pero no todas las cosmovisiones son filosóficas. La filosofía es el *núcleo teórico* de una cosmovisión.

El conocimiento no agota en absoluto el contenido de una cosmovisión. Para que el conocimiento adquiera significado de cosmovisión, debe considerarse a la luz de nuestra evaluación y nuestra actitud hacia él. Evaluamos todas las cosas en función de los intereses de un grupo social determinado, de la sociedad y de un individuo. No hay nada ante lo que seamos completamente indiferentes, especialmente en lo que se refiere a nuestros valores vitales superiores. Por eso las visiones del mundo han sido, desde tiempos inmemoriales, un área de conflicto espiritual de diferentes fuerzas sociales, clases sociales e incluso individuos separados. Eso significa que parte de la estructura de la cosmovisión es también *evaluación* del conocimiento; en otras palabras, junto con el contenido informativo, las cosmovisiones tienen contenido axiológico.

El conocimiento sólo se vierte en el recipiente de la cosmovisión cuando se convierte en *convicción*. Las convicciones son un componente constante de una cosmovisión, el prisma a través del cual se ve la realidad. No sólo expresan una posición intelectual, sino también un estado emocional, una orientación psicológica estable, una confianza inquebrantable en la firmeza de nuestros ideales, principios y puntos de vista. Las convicciones son ideas puestas en práctica en acciones, y acciones iluminadas por una idea. Las convicciones son el elemento más importante de la visión del mundo de una personalidad fuerte y socialmente activa.

Los *ideales*, junto con los conocimientos, las orientaciones de valores y las convicciones, forman parte de la estructura de la visión del mundo. La vida humana es inconcebible sin ideales. Como las luces de la esperanza, calientan

los corazones humanos y alimentan los sueños; los ideales son el horizonte hacia el que se dirigen todos los pensamientos, sentimientos y acciones de los hombres. Los ideales pueden tener un fundamento científico o ser ilusorios, pueden ser reales y alcanzables o inalcanzables. Por regla general, se dirigen hacia el futuro. Enraizados en el sistema de las necesidades e intereses espirituales de la sociedad y del individuo, están determinados por la práctica, por el conjunto de experiencias de la humanidad; a su vez, ejercen un impacto efectivo en la actividad vital tanto de la sociedad como del individuo. Los ideales, especialmente los que han sido probados por la experiencia, constituyen la base o el tenor de toda la vida espiritual e intelectual. Cuanto más elevados sean los ideales personales y sociales, mayor será la estatura de la personalidad y más progresista la sociedad dada, más rico y noble será el contenido de la vida individual y social. Una visión del mundo cuya estructura incorpora ideales no puede definirse como un mero reflejo de la realidad. La presencia de ideales en ella la marca como *reflexión anticipatoria*, como una fuerza ideal que no se limita a reflejar la realidad, sino que también exige su alteración. Sin embargo, por sí solos, los ideales no forman una cosmovisión integral y eficaz a menos que se combinen con las actividades prácticas sociopolíticas de las masas. La visión del mundo se forma por las condiciones sociales, la educación y la formación. Toma forma en la infancia (desde el comienzo mismo de la socialización del niño, su participación en la vida de la sociedad) y el proceso continúa de hecho durante toda la vida del hombre. Determina la posición del individuo en la vida, concretándose en el carácter del trabajo y de la actividad social, en la familia y en la sociedad. En última instancia, la medida de la madurez de la cosmovisión del hombre son *sus hechos, sus acciones*.

25

Apoyándose en el principio marxista del historicismo en el estudio de la cosmovisión como fenómeno integral, se puede hablar de *tipos históricos de cosmovisión* que encarnan en forma concentrada las normas y principios de la conciencia y los estilos de pensamiento determinados por una época histórica dada o una clase dada. Dado que la sociedad humana es socialmente heterogénea, puede decirse que los diferentes grupos y clases sociales tienen diferentes tipos sociales de cosmovisión. Dependiendo de si los intereses de una clase determinada coinciden con la tendencia objetiva del desarrollo social, de si es portadora de un modo de producción más progresista, su cosmovisión puede ser, en contenido y significado social, coherentemente científica o acientífica, materialista o idealista, revolucionaria o reaccionaria.

Así, la cosmovisión de la burguesía era progresista cuando era una clase en ascenso opuesta al feudalismo, pero después de afirmar su poder, su cosmovisión se volvió conservadora y reaccionaria.

La cuestión fundamental de la filosofía. Materialismo e idealismo.

Cualquiera que sea el problema que estudie el filósofo, cualquiera que sea el hilo del pensamiento filosófico que intente desentrañar, tarde o temprano se topará con una cuestión que no podrá eludir. Se trata de la cuestión fundamental de la filosofía, la de *la relación entre el pensar y el ser*. Al enfrentarse a este problema, el filósofo tendrá que elegir, a su antojo, una posición que determinará toda su filosofía: determinará si será materialista o idealista.

El quid de la cuestión básica de la filosofía es el reconocimiento de dos tipos principales de realidad: objetiva o material y subjetiva o ideal, una de las cuales precede a la otra y la engendra. ¿La materia precede a la conciencia o es al revés? ¿Produce la materia, en un determinado nivel de su desarrollo, su flor más bella, la razón, o el espíritu del mundo, por el contrario, crea el mundo material? ¿O acaso coexisten como dos sustancias iguales? Estos problemas constituyen el núcleo de la cuestión básica de la filosofía, pero son sólo uno de sus aspectos.

El *materialismo* rechaza todas las interpretaciones acientíficas del origen y la esencia del mundo. Toma como punto de partida el mundo que existe objetiva e independientemente de la conciencia del hombre y de la humanidad. Explicar el mundo a partir del mundo mismo: tal es la cosmovisión y el principio metodológico del materialismo. El *idealismo* sostiene el punto de vista opuesto, insistiendo en que el desarrollo del mundo está determinado por el elemento espiritual. Algunos filósofos del pasado reconocieron la igualdad de ambos elementos, el material y el ideal. Se les conocía como *dualistas*.

El otro aspecto de la cuestión fundamental de la filosofía exige una solución igualmente fundamental: ¿es conocible el mundo? ¿Puede el hombre captar sus leyes objetivas? Los que creen que el mundo es en principio incognoscible se llaman agnósticos. El ejemplo más llamativo de agnosticismo es la filosofía religiosa, que rechaza la cognoscibilidad del mundo en su afán por afirmar la primacía de la fe sobre la razón.

¿Por qué es tan fundamental la cuestión de la relación del pensamiento con el ser, a pesar de su carácter bastante abstracto? La razón es que la solución de este problema determina el planteamiento de todos los demás problemas de la filosofía propiamente dicha (el problema del método de la filosofía, de la práctica y de la verdad, de las fuerzas motrices de la historia, etc.) y, además, de todas las cuestiones generales-teóricas, de cosmovisión, de cualesquiera otras ciencias que intenten captar la esencia del universo y de la vida, es decir, de las ciencias que contribuyen de manera significativa a la construcción de la imagen científica del mundo.

Aplicada a la historia social, la cuestión básica de la filosofía se formula como el problema de la relación del ser social con la conciencia social. Una u otra visión de este problema determina la interpretación de las fuerzas decisivas del desarrollo social: la cuestión es si las ideas y la razón gobiernan la historia, o si la base del desarrollo social es la producción material y las relaciones socioeconómicas y otras relaciones sociales que se derivan de ella. Así pues, la cuestión básica de la filosofía no es sólo el problema de la relación del pensamiento con el ser en general, sino, más concretamente, de la relación de la conciencia social con el ser social. El enfoque materialista de esta cuestión es directo: el ser social determina en última instancia la conciencia social, y ésta, a su vez, ejerce un gran impacto sobre el ser. El idealismo mantiene una posición directamente opuesta sobre esta cuestión, y las diferentes filosofías idealistas se distinguen únicamente por su interpretación de la naturaleza de la fuerza motriz: puede ser Dios, o el espíritu objetivo del mundo, o las ideas de personalidades históricas.

En su desarrollo, el materialismo filosófico pasó por varias etapas significativas, desde la forma ingenua de la antigüedad, pasando por las formas mecanicista y metafísica, hasta su etapa más elevada: el materialismo dialéctico. Estas etapas se examinarán en detalle más adelante. Aquí nos limitaremos a señalar que, en la medida en que los hombres no pueden ignorar la existencia objetiva del mundo material en su vida cotidiana, actúan en esta esfera como materialistas, unos espontáneamente, otros conscientemente, con plena conciencia teórica y filosófica.

El idealismo tiene también diversas formas. Así, los *idealistas objetivos*, tanto antiguos como modernos (Platón, Hegel y otros), reconocen la existencia de un mundo real fuera del hombre, pero creen que en él subyace la razón. La variedad irracionalista del idealismo objetivo (Schopenhauer y

otros) postula un elemento irracional inconsciente (*élan vital*, voluntad ciega, etc.) como base del ser.

Desde el punto de vista del *idealismo subjetivo*, el mundo objetivo independiente del hombre no existe, es el producto de las capacidades cognitivas, sensaciones y percepciones subjetivas del hombre. De ahí la idea fundamental de este sistema filosófico (representado por Berkeley o Mach): las cosas son complejos de sensaciones y existir significa ser percibido por los órganos sensoriales del hombre. Los idealistas subjetivos insisten en que nuestros intentos de ir más allá de la conciencia son vanos y que, por tanto, es imposible demostrar la existencia de un mundo exterior independiente de nuestra mente. En efecto, conocemos el mundo tal como le es dado al hombre, y en la medida en que se refleja en nuestra conciencia a través de los sentidos. Pero eso no significa en absoluto que la percepción del mundo sea el mundo mismo. Incluso nuestras experiencias cotidianas demuestran que los objetos de la percepción siguen existiendo cuando no los percibimos, es decir, antes o después de la percepción. En otras palabras, incluso las experiencias cotidianas demuestran que el ser de las cosas no depende del acto de su percepción. Un desarrollo lógico de las ideas del idealismo subjetivo conduce al *solipsismo*, a la afirmación de que no existe nada más que el yo. Así pues, el idealista subjetivo no es diferente de una persona que se encuentra en una habitación con espejos mágicos por paredes; no ve nada más que a sí mismo por todos lados y nunca puede encontrar una salida, chocando por todas partes con su propio reflejo.

El materialismo se apoya en los logros de la ciencia y la práctica, mientras que el idealismo suele ir de la mano de la religión, siendo su fundamento indirecto y a veces directo. A pesar de los vínculos entre idealismo y religión, no deben identificarse: la religión se apoya en la fe y las emociones, mientras que el idealismo apela a la razón, esforzándose por demostrar teóricamente sus proposiciones.

La historia del pensamiento filosófico es más compleja que el esquema aquí esbozado. Por regla general, los materialistas premarxianos eran idealistas en la explicación de los fenómenos de la vida social. También sus explicaciones de los fenómenos naturales, aunque en conjunto materialistas, no eran del todo coherentes, ya que a veces postulaban un cierto primer motor, o reconocían el acto inicial de la creación divina, que luego era eliminado de su explicación de los fenómenos naturales. ¿Cuál es el origen de estas dificultades en el desarrollo del pensamiento filosófico?

El idealismo no es un capricho de filósofos extraviados sólo porque sean poco inteligentes: al contrario, muchos de ellos eran genios. El idealismo tiene sus *raíces epistemológicas y sociales*. La cognición del mundo es un proceso muy complejo y extremadamente contradictorio; dista mucho de ser rectilíneo y se mueve sobre todo en zigzag y en rodeos, a lo largo de una espiral. En él encontramos el libre juego de la imaginación, el sentido común, la astucia, el poder de la lógica coherente y suposiciones que pueden ser verosímiles o alejadas de la realidad. Este flujo de pensamiento inquieto y creativo que va de un lado a otro y a veces se precipita por callejones sin salida está inevitablemente plagado de la posibilidad de errores y delirios, como demuestran las experiencias de la vida intelectual del hombre. "...El idealismo filosófico es un *desarrollo unilateral*, exagerado... (inflación, distensión) de uno de los rasgos, aspectos, facetas del conocimiento en un absoluto, *divorciado* de la materia, de la naturaleza, apoteósico".[5] Así pues, el propio proceso de la actividad cognitiva contiene el potencial para divorciar el pensamiento de la realidad y para partir hacia el reino de la imaginación, lo que inevitablemente obliga al investigador a elegir el camino falso. Es un hecho bien conocido que las cosas y sus propiedades nos son dadas en forma de sensaciones, y que las imágenes subjetivas de estas cosas son realizadas por nosotros como existentes allí donde se encuentra su objeto. Por ejemplo, mirando una hoja verde, percibimos este verdor como perteneciente a la hoja misma; contemplando el cielo azul, atribuimos un ser objetivo a la azulidad. El idealismo subjetivo exagera desproporcionadamente este aspecto de nuestra cognición: apoyándose en la experiencia empíricamente dada, le da una interpretación teórica errónea; a saber, interpreta la forma subjetiva en que el objeto es dado al sujeto como el objeto mismo, es decir, reduce las cosas a sensaciones y las sensaciones a cosas. Pero cualquier biofísico explicará que el verdor o el azul son sensaciones que reflejan el espectro visible de oscilaciones electromagnéticas de frecuencias y longitudes de onda definidas, y que en sí mismas las ondas no son ni verdes ni azules. La forma subjetiva en que se nos da el objeto debe, por tanto, distinguirse de la fuente objetiva que existe por sí misma, y esto es exactamente lo que hace un materialista científico.

[5] V.I. Lenin, "Sobre la cuestión de la dialéctica", *Obras Completas*, Vol. 38, Editorial Progreso, Moscú, 1976, p. 361.

Si el idealismo subjetivo se encierra en la esfera del individuo cognoscente y en la forma sensual de su cognición, el idealismo objetivo, por el contrario, eleva el resultado del pensamiento humano, de toda la cultura del hombre, a un absoluto, atribuyéndole un ser suprapersonal absolutamente independiente y un poder activo. Esta lógica del pensamiento humano se expande hasta abarcar el mundo entero, convirtiéndose en la lógica del ser mismo.

Las raíces epistemológicas del idealismo objetivo se hunden en la historia, pues están ligadas a la formación de conceptos abstractos, al progreso de la actividad cognoscitiva y a la penetración de la razón en la esencia de las cosas. Surgió el problema de relacionar lo general y lo individual, la esencia y sus manifestaciones. No era una cuestión sencilla para el hombre comprender el modo en que lo general reflejado en, digamos, el concepto de belleza se relacionaba con la forma individual de su ser en un objeto dado. Por ejemplo, un sabio muere, pero la sabiduría, al volverse imperecedera, se conserva como algo general, y existe en el sistema de la cultura como algo suprapersonal. Al estar divorciado del individuo, lo general pasó a ser percibido como algo que existe absolutamente. Así comienza el idealismo objetivo, en el que la idea de una cosa se concibe no como un reflejo de esta cosa, sino como eternamente preexistente a ella, determinando su estructura, propiedades y relaciones, y continuando existiendo después de la destrucción de esta cosa. Por ejemplo, ya en la antigüedad Pitágoras pensaba en los números como esencias independientes que gobernaban el mundo, mientras que en Platón los conceptos generales o ideas constituían un reino de pensamiento puro y belleza que había engendrado el mundo de la realidad visible.

El idealismo objetivo elevaba a absoluto no sólo los resultados de la actividad humana, sino también la propia actividad creadora de los hombres, divorciando la una de la otra. Esa fue la razón por la que en la historia premarxiana de la filosofía la capacidad activa y creadora del hombre fue mayormente estudiada por el idealismo objetivo. La idea de una cosa creada por el hombre preexiste a la cosa misma, en términos de tiempo y de la esencia misma de esa cosa, que es derivada del propósito y el diseño. La mayoría de las cosas que nos rodean son resultado de nuestra actividad creadora, de modo que la idea de creación se convierte en una especie de gafas a través de las cuales miramos el mundo. No es tan sencillo para el hombre renunciar a esa idea y pensar en el mundo como eternamente existente, no creado por nadie. La existencia eterna del mundo sin un creador estaba, por tanto, más allá de

la comprensión de algunas personas —todavía lo está, de hecho—. De ahí la suposición de la existencia de un creador y gobernante universal.

30

3. La filosofía como metodología general

Método y metodología. Teoría y método.

Los métodos se originan en la actividad práctica como dispositivos generalizados que se ajustan a las propiedades y leyes de la realidad, a la lógica objetiva de las cosas a cuya transformación se dirige la actividad humana. Los métodos de la actividad práctica reflejan así los modos históricamente formados y socialmente consolidados de la interacción sensualmente objetiva del hombre con el mundo. Esta fue la base para la formación de los dispositivos cognitivos y posteriormente teóricos utilizados en la asimilación y transformación de la realidad, y para el moldeado, en el proceso de desarrollo de la ciencia, de métodos teóricos-conjuntos de dispositivos y operaciones que dirigen la mente hacia el camino que conduce a la verdad. La elección de los métodos está condicionada tanto por la naturaleza del fenómeno estudiado como por las tareas que persigue el investigador. En igualdad de condiciones, es precisamente el método el que determina en gran medida la profundidad de la penetración en la esencia del objeto de estudio. Cada ciencia elabora sus propios métodos; en la actualidad, el sistema de métodos científicos es tan complejo que surge la necesidad de clasificarlos.

Algunos de los métodos extremadamente diversos de la ciencia se utilizan en una sola disciplina y son característicos de su ámbito específico. Estos métodos se denominan científicos particulares (o concretos). En consecuencia, los métodos científicos generales son los que utilizan varias o un grupo de ciencias. La filosofía es un método universal, pues su objeto son los principios más universales del pensamiento, de toda cognición. A veces se cree ingenuamente que, debido a la universalidad de su método, la filosofía puede aportar conocimientos verdaderos en un campo científico concreto. Nada más absurdo y perjudicial que este engaño. Es inconcebible que consigamos, por ejemplo, hacer una mesa basándonos únicamente en principios generales. Este ejemplo, deliberadamente grotesco, muestra todo lo absurdo de la idea. Esta visión de la función metodológica de la filosofía la convierte en un conjunto de fórmulas congeladas e inmutables, privándola del elemento más importante, esencial y necesario: la capacidad de desarrollarse

y enriquecerse con la práctica histórica y científica real. Los métodos filosóficos no determinan unívocamente el curso de la búsqueda creadora de la verdad. En última instancia, lo decisivo es la vida práctica. Cada método nos permite conocer sólo algunos aspectos individuales del objeto. De ahí la necesidad de una complementariedad mutua de los métodos, cada uno de los cuales está limitado en el alcance de su potencial cognoscitivo. Los métodos universales de la filosofía son una condición necesaria para la solución de diversas tareas concretas; no sustituyen a los métodos científicos especiales y concretos, sino que se concretan en ellos. Los métodos especiales son dispositivos particulares para el descubrimiento de las leyes que rigen los objetos estudiados, mientras que los métodos filosóficos son dispositivos para el estudio de los mismos objetos con el fin de descubrir en ellos las leyes universales del movimiento y del desarrollo que se manifiestan de manera específica de acuerdo con la especificidad del objeto.

31

La necesidad de seleccionar y fundamentar los métodos y de esclarecer sus relaciones dio origen naturalmente a la *metodología* como área particular del conocimiento filosófico y científico-teórico, como sistema de los principios o elementos básicos, de los modos generalizados de organización y construcción de la actividad teórica y práctica, y como teoría de tal sistema.

En resumen, la teoría filosófica surge a la vez como conocimiento teórico significativo y como metodología general. ¿Cuál es, entonces, la relación entre teoría y método en ella? De forma general, la relación es la siguiente: la teoría es el resultado del proceso de cognición, mientras que el método es el modo de obtener y construir el conocimiento. Sin embargo, en el conocimiento científico concreto el modo de obtener ese conocimiento no forma parte, por regla general, del resultado, del conocimiento mismo, pues éste refleja un fragmento concreto de la realidad, mientras que el método forma una superestructura sobre el conocimiento, sobre la parte significativa de la teoría; en la filosofía, en cambio, cada proposición teórica y cada concepto se convierte al mismo tiempo en un principio metodológico. La teoría filosófica es al mismo tiempo método. En vista de ello, puede decirse que la filosofía desempeña una función metodológica general en relación con toda la cognición científica.

La dialéctica como teoría y como método.

32

En el marxismo, la dialéctica surge como la *teoría de los vínculos más generales regidos por leyes y la evolución y el desarrollo del ser y el conocimiento, y el método de la cognición creativa y el pensamiento* basado en esta teoría.[6] La dialéctica es la teoría del desarrollo en su forma más completa, profunda y abarcadora; es la teoría de la relatividad del conocimiento humano que refleja la realidad eternamente en desarrollo. La dialéctica está formada por la unidad de sus dos aspectos, subjetivo y objetivo. Como teoría del desarrollo del pensamiento, de la cognición, de la lucha de ideas en la ciencia, el arte, la filosofía, en la vida espiritual e intelectual en general, la dialéctica es subjetiva: se desarrolla en la mente del sujeto como reflejo de las conexiones del ser objetivo independiente del hombre y de la humanidad, es decir, de la dialéctica objetiva. Tal es el principio materialista de la interpretación de la relación entre la dialéctica objetiva y la subjetiva consideradas en su unidad. Nuestra opinión de que el mundo es dialéctico requiere imperativamente un enfoque dialéctico del mismo. La medida del contenido dialéctico en el pensamiento humano está determinada por el nivel de la práctica social y, en consecuencia, por el grado de conocimiento de la dialéctica del ser, cuya reflexión es condición necesaria de la orientación racional en el mundo y de su transformación en interés de los hombres.

La dialéctica permite reflejar los procesos extremadamente complejos y contradictorios del mundo material y espiritual; es "un conocimiento vivo y polifacético (con un número de lados eternamente creciente), con un número infinito de matices de cada aproximación y acercamiento a la realidad".[7] Reflejando la realidad objetiva, todos los principios y leyes de la dialéctica apuntan al mismo tiempo a la manera correcta de razonar sobre el área correspondiente de esta realidad. Por eso la dialéctica es la teoría "no de las formas externas del pensamiento, sino de las leyes del desarrollo 'de todas las cosas materiales, naturales y espirituales', es decir, del desarrollo de todo el contenido concreto del mundo y de su conocimiento, o sea, la suma-total, la

[6] La palabra "dialéctica" fue utilizada por primera vez por Sócrates para designar el arte de debatir o dialogar (fr. Gk. *dialegomai* "yo converso"). La confrontación de ideas, el rechazo de caminos falsos, la consecución gradual del conocimiento correcto, todo esto es dialéctica. La encontramos allí donde hay conflicto de contrarios y lucha de ideas. Trasladada más tarde al mundo objetivo, pasó a significar la presencia en él de contradicciones, su identificación y resolución, la lucha, el desarrollo, el progreso.

[7] V.I. Lenin, "Sobre la cuestión de la dialéctica", Obras Completas, tomo 38, pág. 360.

conclusión de la *Historia* del conocimiento del mundo".[8] La dialéctica no es un mero enunciado de lo que sucede en la realidad, sino un instrumento de cognición y transformación científica, un instrumento para pasar del dominio del no conocimiento al reino del conocimiento, una metodología del conocimiento basada en la acción y una metodología de la acción basada en el conocimiento. En esto se manifiesta la unidad de la dialéctica como teoría y como método.

La afirmación de que la dialéctica es a la vez teoría y método no significa que sea idéntica a la filosofía marxista en su conjunto. Del mismo modo, el materialismo, siendo una teoría y un método, no puede equipararse a la filosofía en su conjunto. El punto es que tanto la dialéctica como el materialismo, considerados en esta capacidad, son los principios fundamentales universales de la filosofía marxista que le permiten realizar sus funciones de visión del mundo, teóricas y metodológicas.

Dialéctica y metafísica.

La dialéctica surgió y se desarrolló en la lucha contra el método metafísico de pensamiento, o metafísica.[9] Un rasgo característico de la metafísica ha sido siempre la *unilateralidad*, la abstracción y la elevación de ciertos elementos a un *absoluto*. Al situar un determinado objeto fuera del contexto de sus vínculos naturales con otros objetos, una persona que piensa metafísicamente ignora este contexto integral del ser del objeto, y es sólo este contexto el que puede ayudar a aclarar la esencia del objeto demostrando sus vínculos y su papel en el todo y en el movimiento de ese todo. La metafísica se caracteriza por el modo estático de pensar, por la desviación del pensamiento de un extremo a otro, por la exageración de algún aspecto de un objeto, como la estabilidad, la repetición y la relativa independencia.

En general, los elementos metafísicos del pensamiento no son algo antinatural o ajeno a la esencia misma del conocimiento humano. El hecho es que el hombre no puede alcanzar el conocimiento sin separar y desmembrar

---

[8] V.I. Lenin, "Conspectus del libro de Hegel La ciencia de la lógica", Obras Completas, Vol. 38, pp. 92-93.

[9] Metafísica deriva del griego meta ta physika "lo que viene después de la física" (título de la obra de Aristóteles que viene después de la Física, o teoría de la naturaleza, en sus obras completas.-Tr.). En la historia de la filosofía, el término "metafísica" se ha utilizado a menudo como sinónimo de filosofía. En el marxismo, el término se utiliza para designar la antítesis de la dialéctica.

el todo en partes constituyentes (estas operaciones subyacen a la capacidad analítica del pensamiento). La cognición tampoco puede prescindir de la simplificación involuntaria, y a veces bastante voluntaria: "No se puede imaginar, expresar, medir, representar el movimiento, sin interrumpir la continuidad, sin simplificar, ensanchar, desmembrar, estrangular lo vivo. La representación del movimiento por medio del pensamiento siempre hace tosco, mata,-y no sólo por medio del pensamiento, sino también por la percepción sensorial, y no sólo del movimiento, sino de *todo* concepto."[10] Al caracterizar la metafísica, Lenin utilizó palabras muy agudas: "subdesarrollada", "tosca", "muerta", "rígida"; se refirió al materialismo metafísico como "estúpido" en comparación con el "inteligente" idealismo dialéctico.

34

El único antídoto contra la metafísica, y contra el dogmatismo como variedad de la metafísica, es la dialéctica, con su exigencia de flexibilidad de pensamiento. El verdadero pensamiento dialéctico es, en cierto sentido, la música del espíritu que capta la más fina interacción de las contradicciones de la vida y la conciencia, los matices de los opuestos, la transición de unos fenómenos a otros, en una palabra, el movimiento y el devenir de lo que es, su reflejo en la lógica de los conceptos. La dialéctica no admite el estancamiento y no impone restricciones al conocimiento y a su potencial; la insatisfacción con lo que se ha alcanzado es su elemento, y la actividad revolucionaria, su esencia. Para la filosofía dialéctica, "nada es definitivo, absoluto, sagrado. Revela el carácter transitorio de todo y en todo; nada puede resistir contra ella salvo el proceso ininterrumpido de devenir y pasar, de ascender sin fin de lo inferior a lo superior". [11]

La dialéctica es una teoría creadora inconcebible sin un desarrollo y un enriquecimiento constantes. La prenda de tal enriquecimiento y desarrollo es la unidad con la práctica social en desarrollo histórico, con las necesidades de la ciencia y la cultura. El alejamiento de la vida real, la huida a la teoría "pura" tiene como resultado, por regla general, la escolástica y la metafísica como antípodas de la dialéctica. Para ser una teoría eficaz de la cognición y transformación del mundo, la dialéctica materialista procesa constantemente nuevas prácticas sociales, asimilando las experiencias vivas de la actividad

[10] V.I. Lenin, "Conspectus del libro de Hegel *Conferencias sobre la historia de la filosofía*", *Obras Completas*, Vol. 38, pp. 257-58.

[11] F. Engels, "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana", en: K. Marx, F. Engels, *Obras Completas*, Vol. 26, Editorial Progreso, Moscú, 1990, p. 360.

histórica, y recibiendo así nuevos impulsos para su desarrollo hacia la perfección. Esta es una condición necesaria de su viabilidad. ¿Qué significa en términos reales la conexión entre la dialéctica y la vida real y práctica? En el plano teórico, esta conexión significa que el principio materialista filosófico general del historicismo se aplica a la propia dialéctica: ninguno de sus resultados se acepta como ya hecho, definitivo e inmutable. La dialéctica debe demostrar un pensamiento flexible, que refleje en la cognición todos los giros reales del movimiento del objeto. Sólo en este caso puede la cognición cumplir su tarea primordial de ser concreta.

La dialéctica materialista se expresa en un sistema de principios, categorías y leyes filosóficas que son un medio para comprender la realidad en todas sus formas esenciales de manifestación: en la naturaleza, en la sociedad y en el propio pensamiento. Los principios dialécticos subyacen a la elaboración de una imagen científico-natural contemporánea del mundo. Por ejemplo, la física se ha deshecho de la noción metafísica de partículas simples de materia eternamente existentes, habiendo establecido que las partículas elementales nacen y desaparecen, pasando por diversas transformaciones. La construcción de una imagen sociohistórica del mundo también es imposible sin la dialéctica. Es la dialéctica la que nos ayuda a formarnos una idea clara del mecanismo y el carácter de las fuerzas motrices del progreso social. En el enfoque dialéctico-materialista del análisis de los hechos de la naturaleza, la vida social y la conciencia, es posible determinar las leyes de su desarrollo y predecir científicamente el futuro, descubriendo métodos reales y racionales de construir ese futuro.

Capítulo II HISTORIA GENERAL DE LA FILOSOFÍA

1. Historia de la filosofía pre-marxiana

Cada época de la vida de la humanidad planteó sus propios problemas filosóficos y los resolvió a su manera. Aunque conservando una cierta continuidad, todo nuevo sistema que surgía rechazaba, en uno u otro grado, todos los anteriores. La historia de la filosofía puede compararse al crecimiento de un árbol de aspecto pintoresco con ramas que se multiplican constantemente, cada una de las cuales tiene una forma y un color totalmente diferentes de las demás. Además, las ramas del saber filosófico que parecen muertas desde hace mucho tiempo de repente reverdecen, florecen y producen frutos, útiles o ilusorios, según el caso.

La evolución de las ideas filosóficas es un proceso muy contradictorio, aunque, en última instancia, progresivo, con numerosos ascensos y descensos, ideas que sobrepasan con mucho su día y su tiempo, y mucho retroceso. A menudo, los avances en una dirección iban acompañados de retrocesos en otra, lo que daba lugar a curiosos sistemas filosóficos que combinaban, por ejemplo, elementos del materialismo con explicaciones e ideas idealistas. Los viejos filósofos, sobre todo los de pensamiento progresista, planteaban a menudo problemas cuya solución exigía varias generaciones de pensadores. En conjunto, la historia de la filosofía es el libro de la sabiduría que, si se lee bien, puede ayudar mucho a comprender también los problemas filosóficos contemporáneos.

La filosofía de la Antigüedad.

En la etapa más temprana de la cultura humana, ligada al llamado tipo mitológico de pensamiento, la percepción del mundo de prácticamente todos los pueblos antiguos descansaba en una actitud básicamente idealista: los objetos del mundo material eran tratados animísticamente, y dotados de rasgos psicológicos inherentes al hombre mismo. Pero este tipo de percepción idealista del mundo no era una filosofía propiamente dicha. El punto de partida del pensamiento filosófico propiamente dicho era "el materialismo

espontáneo, que al principio considera naturalmente la unidad de la infinita diversidad de los fenómenos naturales y la busca en algo definitivamente corpóreo..."[12] y no en algo psíquicamente ideal.

37

El pensador griego *Tales* de Mileto (c. 625-547 a.C.) expresó la idea de que todas las cosas proceden del agua y se convierten en agua. Este elemento natural era, según Tales, la materia primaria o principio de todas las cosas y el portador de todos los cambios y transformaciones. Hoy en día, la idea de Tales sobre el primer principio parece ingenua, pero históricamente fue casi revolucionaria, ya que la proposición "todo procede del agua" descartó limpiamente a los dioses del Olimpo y, por tanto, en última instancia, todo el pensamiento mitológico, allanando el camino para una explicación científica de la naturaleza. El sucesor de Tales, *Anaximandro* (c. 610-después del 547 a.C.), creía que el primer principio de todas las cosas no era una materia concreta, sino la materia primaria, o *apeiron*, que significaba lo "ilimitado". Otro de los primeros filósofos griegos, Anaxímenes (c. 585-c. 525 a.C.) creía que el aire era la materia primaria.

La misma tendencia materialista se manifestó, aunque algo más tarde que en la antigüedad europea, en las culturas del Antiguo Oriente, donde los elementos idealistas eran dominantes en la época del nacimiento de la filosofía. Los materialistas de la antigua India, los partidarios de Lokayata, consideraban que los cuatro elementos —tierra, agua, fuego y aire— eran el primer principio del mundo. En su opinión, las combinaciones de estos elementos eternos e inmutables impulsaban el desarrollo del universo. Los pensadores de la antigua China contaban entre los elementos básicos la madera y el metal, además de la tierra, el agua y el fuego.

Debido a un complejo entrelazamiento de tendencias mitológicas y espontáneamente materialistas en la etapa inicial de la formación de los conceptos filosóficos, el pensamiento humano no conoció, hasta cierto momento (marcado en Europa por la aparición de la filosofía de Sócrates), una distinción nítida entre materialismo e idealismo. En esta etapa, se trataba simplemente de una cuestión de tendencias *predominantes*, materialistas o idealistas. La "espontaneidad" del materialismo antiguo era evidente en que las proposiciones básicamente materialistas asumían a menudo la forma mitológica idealista, pero ya en aquellos tiempos el conflicto entre las

[12] F. Engels, "Dialéctica de la naturaleza", en: K. Marx, F. Engels, *Obras Completas*, Vol. 25, Editorial Progreso, Moscú, 1987, p. 467.

explicaciones materialista e idealista del mundo era un estímulo interno para el desarrollo de la filosofía. Este conflicto latente se manifestó, en particular, en el surgimiento de la dialéctica antigua.

38

Los rudimentos de la dialéctica, también de carácter espontáneo, estaban contenidos en los puntos de vista de los primeros pensadores de las tendencias materialista e idealista, que tenían algunas ideas profundas sobre la mutabilidad universal de las cosas, de sus transformaciones unas en otras. Así, el antiguo filósofo chino *Lao Tzu* (siglo VII a.C.) sostenía que, al alcanzar una determinada etapa de desarrollo, todo en el mundo se transforma en su opuesto: lo incompleto se convierte en completo, lo torcido en recto, lo vacío en lleno, y viceversa. Esta sustitución de un opuesto por otro se consideraba como una ley universal del movimiento de las cosas, como un flujo omnímodo, eterno surgimiento y desaparición.

El mayor dialéctico del mundo antiguo fue *Heráclito* de Éfeso (520-460 a.C.). Enseñó que todo lo que existe pasa constantemente de un estado a otro; todo fluye y nada permanece; no se puede pisar dos veces el mismo río; no hay nada fijo en el mundo; lo frío se calienta, lo caliente se enfría, lo húmedo se seca, lo seco se moja. El surgimiento y la desaparición, la vida y la muerte, el nacimiento y la decadencia, el ser y el no ser están interconectados, se condicionan mutuamente y pasan el uno al otro. En su extremo, la idea del flujo continuo dio lugar en la Antigüedad al relativismo absoluto de *Cratylus* (siglo V a.C.), quien afirmaba que no se podía pisar ni una sola vez el mismo río, y mucho menos dos veces. Si todo es flujo y no hay nada estable, no hay nada en lo que el pensamiento pueda apoyarse y el conocimiento es imposible. El movimiento fuera del reposo es la metafísica al revés. Sin embargo, el propio Heráclito se dio cuenta de que, incluso mientras cambia, un río que fluye encuentra reposo. Según su creencia, el paso de un estado a otro se produce a través de una lucha de contrarios, que él denominó el eterno "logos universal", es decir, la ley universal común a toda la existencia. "Este universo, que es el mismo para todos, no ha sido hecho por ningún dios ni por ningún hombre, sino que siempre ha sido, es y será un fuego siempre vivo, que se enciende por medidas regulares y se apaga por medidas regulares". La dialéctica de Heráclito, que tenía en cuenta los dos aspectos de cualquier fenómeno —su mutabilidad y su naturaleza inmutable—, no fue bien comprendida por sus contemporáneos y fue criticada desde diversos puntos de vista ya en la Antigüedad. Crátilo, como hemos mencionado, ignoró el elemento de la estabilidad, mientras que los eleáticos — *Jenófanes* (c. 570-

478 a.C.), *Parménides* (finales del siglo VI-V a.C.) y *Zenón* (mediados del siglo V a.C.) — se centraron, por el contrario, en el elemento de la estabilidad, reprochando a Heráclito que exagerara el papel de la mutabilidad. Reconociendo que el mundo de los datos sensuales es inestable y mudable (nace, florece y muere), los eleáticos opusieron a este mundo sensual indefinido e inestable el mundo del ser inmutable indivisible abierto a la razón pura, que es el único que puede ser reconocido como verdadero ser. Debido a la espontaneidad del materialismo de los eleáticos y a su tendencia a oponer el pensamiento a la materia, declararon que el mundo ideal era un reino de reposo metafísico, aunque hicieron hincapié en la dialéctica en relación con el mundo externo. Consideraban la eternidad como un atributo de la verdad. Se produjo así una situación dramática en el desarrollo del conocimiento: unos fundieron todo lo existente en el flujo del fuego, mientras que otros lo cristalizaron, por así decirlo, en piedra inmutable.

39

De este modo, los antiguos filósofos desarrollaron los rudimentos no sólo de la dialéctica, sino también de la metafísica, resultado de la oposición absoluta entre materia y pensamiento.

A partir de Heráclito, las tendencias materialista e idealista propiamente dichas se fueron diferenciando cada vez más en la filosofía griega. La tendencia materialista se fundamentó filosóficamente por primera vez en la doctrina atomista de *Leucippus* y, sobre todo, de *Democritus* (c. 460 a.C.). Los atomistas consideraban el mundo como un todo integral formado por un número infinito de átomos, partículas diminutas, invisibles e indivisibles que se mueven ("se mueven de un lado a otro", "se sacuden en todas direcciones") en el vacío. Según Demócrito, los átomos son materiales, indivisibles debido a su densidad absoluta, su extrema pequeñez y la ausencia de poros en su interior. Varían infinitamente en forma, tamaño y peso: algunos son rugosos, otros redondos, otros angulosos o en forma de gancho. El alma del hombre también está formada por átomos, creía Demócrito, sólo que estos átomos del alma son más móviles, son más pequeños y redondos que el resto. Los átomos y el vacío son la única realidad; las combinaciones de átomos forman toda la diversidad de la naturaleza, incluida el alma humana. Así pues, Demócrito fue el primer filósofo antiguo que superó la oposición entre materia y espíritu afirmando la naturaleza universal unitaria de la materia y el pensamiento. Por esta razón, el inicio del materialismo como doctrina filosófica está ligado al nombre de Demócrito.

La teoría atomista explicaba los fenómenos naturales en términos de causas naturales, liberando así a los hombres del temor mitológico a las fuerzas misteriosas. Demócrito enseñaba que el mundo no había sido creado por ningún dios, sino que existía eternamente, que todo en él se movía y cambiaba, pasando de un estado a otro mediante la combinación y división de átomos, y que todos los fenómenos estaban sujetos a conexiones causales. Demócrito rechazaba una fuente de movimiento que fuera externa con respecto a la materia.

40

La teoría atomista de Demócrito sobre las causas internas del movimiento eterno de la materia fue desarrollada en Epicuro (341-270 a.C.). El movimiento de los átomos, decía Epicuro, está determinado por su propiedad interna del peso. Más importante aún era, en su opinión, la capacidad de los átomos para desviarse espontáneamente en su movimiento de la línea recta. La desviación espontánea de los átomos era el mínimo de libertad en la naturaleza sin el cual no sólo los fenómenos aleatorios sino también las acciones libres de los hombres eran inexplicables. El uso racional de la libertad de acción permitida al hombre consistía, según Epicuro, en lograr la salud del cuerpo y la quietud de la mente. El principio del placer, que postulaba como el bien supremo, debía ponerse en práctica mediante la meditación filosófica. Dado que la mayor parte del sufrimiento del alma procedía del miedo a la muerte y de los temores causados por la creencia mitológica en las fuerzas divinas sobrenaturales, en la inmortalidad del alma y en el destino, para liberarse de estos temores y sufrimientos era necesaria una cosmovisión racional que explicara todas las cosas por causas naturales.

Las ideas materialistas de Demócrito y Epicuro fueron desarrolladas posteriormente por el antiguo pensador romano *Tito Lucrecio Caro* (c. 99-55 a.C.). Según Lucrecio, el universo es infinito en el tiempo y en el espacio, aunque los mundos que lo forman, incluida la Tierra, son temporales, como todo lo que se compone de partículas. Pero la vida en el universo nunca cesará. Al rechazar el surgimiento del mundo por voluntad de los dioses, Lucrecio criticaba de hecho la doctrina religiosa idealista de la inmortalidad del alma humana (fue el autor de la sentencia: "nada puede crearse de la nada").

Aunque el materialismo espontáneo de los pensadores antiguos fue, en conjunto, un gran logro, hay que señalar que había elementos de construcciones idealistas en la filosofía de Demócrito, que creía en la existencia de dioses formados por átomos de configuraciones casi eternas, y que se inclinaba por una interpretación mecanicista de la causalidad, en

detrimento de la dialéctica; también en la filosofía de Epicuro, que reconocía la existencia de dioses y su no interferencia en el curso de los fenómenos naturales y los asuntos de los hombres; y en la filosofía de Lucrecio, que rechazaba la interferencia de los dioses en la vida terrenal, pero reconocía la existencia en el mundo de alguna fuerza oculta más allá del poder del simple principio de causalidad.

El idealismo filosófico tomó forma en la lucha con la visión materialista del mundo. El fundador del sistema filosófico coherente del idealismo objetivo fue Platón (427-347 a.C.).

41

Según Platón, sólo el mundo de las ideas representa el verdadero ser, mientras que las cosas concretas son algo intermedio entre el ser y el no ser; no son más que las "copias" de las ideas. Las ideas eran interpretadas por Platón como imágenes-modelos ideales para el mundo de las cosas percibido sensorialmente. Al abstraer las ideas de la razón de los seres humanos concretos, Platón declaró que el mundo de las ideas era un reino divino en el que existía el alma inmortal del hombre antes de su nacimiento. A continuación, el alma se trasladó a esta tierra mortal, donde, permaneciendo temporalmente en el cuerpo humano como un prisionero en una mazmorra, "recordó" el mundo de las ideas.

La relación entre el pensar y el ser se invirtió en la filosofía de Platón, y de esta falsa premisa el filósofo dedujo la interpretación idealista del proceso de cognición. Creía que los sentidos engañaban al hombre, por lo que le aconsejó que "se deshiciera de ojos y oídos", y se confiara al alma recordando su pasado divino.

El idealismo objetivo de Platón se combinaba con el método dialéctico del razonamiento filosófico: la dialéctica de lo uno y lo múltiple, de lo idéntico y lo diferente, del movimiento y el reposo. La filosofía de la naturaleza de Platón, al igual que la de los pitagóricos, se caracterizaba por sus vínculos con el simbolismo numérico, que se creía regía el mundo de los datos sensuales. A pesar de su carácter idealista, la dialéctica de los conceptos elaborada por Platón tuvo una importancia inestimable para el posterior desarrollo de la lógica dialéctica.

La Antigüedad, que dio origen a las líneas materialista e idealista en filosofía, también produjo los primeros intentos de conciliar estas dos líneas en un único sistema filosófico. En este sentido, una de las cumbres del pensamiento filosófico de la antigua Grecia fue la obra de *Aristóteles* (384-322 a.C.), una enciclopedia de la ciencia antigua que contenía profundas ideas

materialistas y dialécticas, así como elementos del idealismo. El punto de partida de la obra filosófica de Aristóteles fue la oposición al idealismo de Platón (se dice que fue Aristóteles quien declaró: "Platón me es querido, pero más querida aún es la verdad"). En sus primeras obras, Aristóteles fundamentó su crítica al idealismo, esforzándose por superar la brecha platónica entre el mundo de las cosas sensibles y el de las ideas. Reconociendo la existencia objetiva de la materia, Aristóteles la consideraba eterna e imposible de crear o destruir. La materia no puede surgir de la nada, decía, ni puede aumentar o disminuir cuantitativamente. En sus obras posteriores, sin embargo, volvió parcialmente al mundo de las ideas de Platón como materia primaria. En sí misma, la materia es pasiva, afirmaba Aristóteles. Sólo contiene el potencial para la diversidad real de las cosas, del mismo modo que el mármol contiene la posibilidad de estatuas diferentes.

42

Para que esta posibilidad se convierta en realidad, hay que dar a la materia la forma necesaria. La función de construir la forma la realiza la mente, que es el motor principal. Aristóteles entiende por forma el factor creativo activo que precede a la cosa y la hace real. La forma es el estímulo y la meta, la imagen ideal, la causa del desarrollo de cosas diversas a partir de la materia uniforme, y la materia es una especie de arcilla. Para que surjan todo tipo de cosas a partir de la arcilla, se necesita un "alfarero", y ese alfarero es Dios o la mente, el motor principal. El principal motor del mundo es Dios, definido como la forma de todas las formas, como la causa y al mismo tiempo la gloria suprema del universo. El último Aristóteles separó así la forma de las cosas de las cosas mismas, transformando la forma en una sustancia independiente según el modelo del mundo de las ideas de Platón. En epistemología, sin embargo, Aristóteles defendió sistemáticamente las posiciones materialistas. Estudiar el mundo significa descubrir las formas, pero para ello debemos partir de la realidad que nos es dada, no de las formas mismas. Las cosas particulares son variables, mientras que sus formas particulares son invariables: este dictum de Aristóteles funde dialéctica y metafísica en un todo único. Al mismo tiempo, Aristóteles fue uno de los primeros filósofos que elaboró una clasificación detallada de las formas y modos del pensamiento racional. Su teoría de los conceptos filosóficos más generales, o categorías (cantidad, cualidad, relación, esencia, tiempo, espacio, etc.), en términos de los cuales se esforzó por expresar la dialéctica del ser y el pensar, fue una gran contribución a la teoría del conocimiento científico. Aristóteles fue el fundador de la lógica formal, al igual que Platón lo fue de la lógica dialéctica.

La filosofía de la Edad Media.

La Edad Media abarca un largo periodo de la historia de Europa, desde la caída del Imperio Romano hasta el Renacimiento, es decir, casi todo un milenio. En la Alta Edad Media, los dogmas cristianos evolucionaron junto con la formación de los estados europeos tras el colapso del Imperio Romano (siglo V d.C.), mientras que la Baja Edad Media (a partir del siglo XI) se asocia con la expansión del feudalismo, que utilizó el cristianismo como base ideológica, aclarando y profundizando los detalles de esta cosmovisión de acuerdo con sus propias exigencias.

La orientación idealista de la mayoría de los sistemas filosóficos medievales fue impulsada por los dogmas del cristianismo, de los cuales los más importantes fueron el dogma de la forma personal del único Dios Creador, que rechazaba de plano las doctrinas atomistas de la antigüedad (este dogma fue elaborado principalmente por San Agustín); y el dogma de la forma personal del único Dios Creador, que rechazaba de plano las doctrinas atomistas de la antigüedad (este dogma fue elaborado principalmente por San Agustín). Agustín); y el dogma de la creación del mundo por Dios a partir de la nada; este último dogma erigía una barrera infranqueable entre el mundo ideal de Dios Creador y el mundo material de la vida terrenal, afirmaba el origen derivado de este último de la voluntad ideal del Ser Supremo y, además, asumía también la limitación del mundo en el tiempo (el principio y el fin del mundo).

43

Sometida a estos duros dictados de la religión apoyada por la autoridad estatal, la filosofía fue declarada sierva de la teología (fórmula de San Pietro Damiani) de la que se esperaba que utilizara el poder del aparato racional para confirmar los dogmas del cristianismo. Esta filosofía llegó a conocerse como escolástica (fr. L. *scholasticus* "erudito", fr. Gk. *schole* "escuela"). Se creía que toda la verdad estaba dada en los textos bíblicos, por lo que era necesario aplicar un sistema de silogismos correctamente construidos para actualizar esa verdad derivando toda la plenitud de consecuencias lógicas. Naturalmente, la escolástica se apoyó a este respecto en la herencia de la Antigüedad, en particular en la lógica formal de Aristóteles. Dado que los textos bíblicos y los símbolos de la fe tenían un carácter místico o alegórico, su interpretación inequívoca exigía una lógica sofisticada, una especie de racionalismo escolástico, que trataba, por ejemplo, el dogma de la Trinidad, es decir, de las

tres hipóstasis del Dios único, como un modelo de problemas lógicos. El contenido de los debates escolásticos no tuvo ninguna repercusión seria en la filosofía, pero en cuanto a la técnica del razonamiento, la escolástica resultó muy útil para el desarrollo de la lógica.

La escolástica ortodoxa fue sistematizada por el monje dominico *Tomás de Aquino* (1225/26-1274), que se propuso elaborar los dogmas cristianos en las formas del sentido común. Basándose en el posterior Aristóteles, canonizó la visión cristiana de la relación entre lo ideal y lo material como la relación del principio originario de la forma ("el principio del orden") con el principio vacilante e inestable de la materia ("la forma más débil del ser"). La fusión del primer principio de la forma y de la materia da origen, según Tomás de Aquino, al mundo de los fenómenos individuales. El alma del hombre es el principio constructor de la forma, pero sólo se realiza plena e individualmente cuando se combina con el cuerpo.

Esta última proposición puso el broche de oro a una de las controversias más agudas de la escolástica cristiana. Sistema netamente idealista en cuanto a sus postulados fundamentales, el cristianismo emergente, y por tanto también la escolástica, se vieron inevitablemente concernidos por su actitud hacia la materia, pues la tercera hipóstasis de la suprema deidad absoluta, Jesucristo, se reveló en forma de hombre, combinando tanto la naturaleza divina (ideal) como la humana (material-corpórea). El hecho mismo de esta fusión hacía imposible ignorar por completo la materia como falso ser, como una nada (como exigía el dogma de la creación a partir de la nada); por ello, el uso por parte de Tomás de Aquino de todo un sistema de sofisticados argumentos para calificar la materia como la "forma más débil del ser" fue visto por la Iglesia como una salida al callejón sin salida lógico. La materia quedó parcialmente "justificada" en la escolástica, aunque relegada a una posición dependiente.

44

Pero el conflicto entre materia y espíritu se manifestó más agudamente en la controversia medieval entre realistas (fr. L. *realis* "material") y nominalistas (fr. L. *nomen* "nombre"). El debate versaba sobre la naturaleza de los universales o conceptos generales. Los realistas (Johannes Scotus Erigena, y sobre todo Tomás de Aquino), basándose en la proposición de Aristóteles de que lo general existe como indivisiblemente unido a lo individual, siendo su forma, desarrollaron la teoría de los tres tipos de existencia de los universales: "antes de las cosas" —en la razón divina—; "en las cosas mismas", de las que los universales son las esencias o formas; y "después de las cosas" —en la

mente humana, como resultados de la abstracción—. Esta posición se conoce en la historia de la filosofía como "realismo moderado", distinto del "realismo extremo" que insiste en que lo general sólo existe fuera de las cosas. El realismo extremo de la variedad platoniana, a pesar de toda su aparente adecuación a la escolástica idealista, no podía ser aceptado por la Iglesia ortodoxa, ya que la materia estaba parcialmente justificada en el cristianismo como una de las dos naturalezas de Jesucristo.

Los nominalistas, como Roscelin, tenían una mentalidad mucho más materialista que incluso los realistas moderados; llevaban la idea de la negación de la existencia objetiva de lo general hasta el final lógico, creyendo que los universales sólo existen en la mente humana, en el pensamiento; en otras palabras, rechazaban no sólo la presencia de lo general en una cosa individual concreta, sino también su existencia "antes de la cosa", y eso equivalía a la visión materialista de la primacía de la materia. Los universales, decía Roscelin, no son más que los nombres de las cosas, y su existencia es reducible a las vibraciones de las cuerdas vocales. Sólo el individuo existe, y sólo el individuo puede ser objeto de conocimiento.

Era de esperar que la Iglesia aceptara el realismo moderado de Tomás de Aquino, mientras que el nominalismo de Roscelino fue condenado ya en el Concilio de Soissons de 1092.

Así, a pesar del carácter idealista de toda la filosofía medieval, continuó en ella la confrontación de las líneas de Platón y Demócrito, aunque se expresara sobre todo en términos lógicos. La controversia medieval sobre la naturaleza de los universales tuvo un impacto considerable en muchas doctrinas filosóficas, especialmente en las de pensadores tan importantes de la Edad Moderna como Hobbes y Locke. También aparecen elementos del nominalismo en Spinoza, mientras que la técnica de la crítica nominalista del ontologismo de los universales fue utilizada por Berkeley y Hume en la configuración de la doctrina del idealismo subjetivo. La proposición realista relativa a la presencia de conceptos generales en la conciencia humana constituyó más tarde la base del racionalismo idealista de Leibniz y Descartes, mientras que la idea de la independencia ontológica de los universales fue absorbida por el idealismo clásico alemán.

La filosofía medieval contribuyó notablemente al desarrollo de la epistemología al elaborar y aclarar todas las versiones lógicamente posibles de las relaciones entre lo racional, lo empírico y lo a priori, relaciones que más

tarde se convirtieron no sólo en el tema de las argumentaciones escolásticas, sino en la base del conocimiento científico-natural y filosófico.

La filosofía del Renacimiento.

El crecimiento de la industria, el comercio, la navegación y las artes militares, es decir, el desarrollo de la producción material, condicionó el progreso de las ciencias técnicas, las ciencias naturales, las matemáticas y la mecánica. Todo ello exigió la liberación de la razón de la escolástica y el paso de los problemas puramente lógicos al conocimiento científico-natural del mundo y del hombre. Esta tendencia se manifestó en las opiniones de los principales pensadores del Renacimiento impregnadas de la idea del humanismo. *Nicolás de Cusa* (1401-1464) afirmaba el poder del conocimiento humano; a través de la actividad creadora de su mente ("El hombre es su intelecto") el hombre llegaba a ser como Dios, por así decirlo. La idea de Nicolás de Cusa de que "en Dios hay una coincidencia de contrarios" se aproxima en su contenido a la dialéctica, al igual que la idea de la relación entre la parte y el todo: lo particular indica la preexistencia del todo. También meditó sobre los límites de la aplicación de la ley de contradicción en el conocimiento matemático y sobre la posibilidad de utilizar conceptos matemáticos en el estudio de la naturaleza.

Para *Pico della Mirandola* (1463-1494), la idea central era la elevación del hombre a través de su implicación en todas las cosas terrestres y celestes. El hecho de que el hombre sea libre en sus elecciones le convierte en un ser cósmicamente desatado y afirma su capacidad creativa de autodeterminación. Las opiniones panteístas de este pensador estaban próximas a las de Nicolás de Cusa. *Nicolás Copérnico* (1473-1543) es universalmente conocido por la revolución que provocó en la astronomía al afirmar el sistema heliocéntrico.

Michel de Montaigne (1533-1592), autor de los célebres *Essais*, se esforzó por demostrar que el pensamiento humano debía perfeccionarse constantemente a partir del conocimiento objetivo de las leyes de la naturaleza, a las que también estaban sujetas la vida y las actividades de los hombres. Su escepticismo fue un símbolo de la inquietud del intelecto, de la búsqueda creadora constante. *Giordano Bruno* (1548-1600) también creía que la naturaleza, y no Dios, era el objetivo del conocimiento filosófico, y expresó la idea de que la naturaleza y el número de mundos del universo eran infinitos.

Era panteísta[13] y no se oponía a la idea dialéctica de la coincidencia de los contrarios. *Galileo* (1564-1642) fue uno de los fundadores de la ciencia natural experimental-teórica; sentó las bases de la mecánica clásica. En epistemología, creía que había que utilizar dos métodos, el análisis y la síntesis subsiguiente, en el paso de la percepción sensual de los fenómenos naturales a su comprensión teórica. El verdadero conocimiento aparece como la unidad de lo sintético y lo analítico, de lo sensual y lo abstracto.

Todo esto, en su conjunto, cambió la visión que los hombres tenían del mundo y de la posición del hombre en él, imponiendo una profunda huella en el carácter de toda la ciencia y la filosofía posteriores. En esta época nacieron de nuevo, por así decirlo, las ideas filosóficas de la Antigüedad. La antigua implicación con el hombre y las viejas tendencias materialistas espontáneas revivieron en un nuevo suelo histórico-cultural enriquecido por la influencia de la cultura árabe medieval, por la aparición y el fortalecimiento de la ciencia universitaria junto con las escuelas de los monasterios. Otro factor fueron las necesidades de la práctica socio-histórica, que dieron un poderoso impulso al desarrollo de las ciencias naturales y las humanidades en las que se sentaron las bases de la ciencia natural experimental de la Edad Moderna.

La filosofía europea de los siglos XVII y XVIII.

El desarrollo del conocimiento experimental exigió la sustitución del método escolástico de pensamiento por uno nuevo, directamente dirigido al mundo real. Los principios del materialismo y los elementos de la dialéctica revivieron y se desarrollaron en una nueva atmósfera. El creciente conocimiento de la naturaleza confirmó la verdad del materialismo y rechazó las proposiciones básicas del idealismo, pero el materialismo de aquellos tiempos era *mecanicista* y *metafísico*.

47

Dado que otras ciencias, como la química y la biología, se encontraban en una fase embrionaria, el punto de vista de las ciencias más avanzadas de aquellos tiempos, la mecánica y las matemáticas, parecía naturalmente universal. Los pensadores de la época veían en la mecánica la clave del misterio

[13] Panteísmo (del griego *pan* "todo", *theos* "Dios"): identificación del mundo y Dios: todo es Dios, lo único que existe. No hay nada fuera de Dios, pero Dios tampoco existe fuera del mundo. Esta doctrina, originada en la Antigüedad, sobrevivió a la Edad Media y se desarrolló en la época moderna.

de todo el universo. La aplicación del método mecánico dio lugar a sorprendentes progresos en el conocimiento del mundo físico. La noción de la determinación mecánica de los fenómenos naturales se consolidó en gran medida por la poderosa influencia de los descubrimientos de Newton, ya que sus puntos de vista se basaban en una sólida fundamentación matemática de la causalidad mecánica. Sin embargo, la mecánica sólo conoce el movimiento, no el desarrollo. Por eso, el método de pensamiento utilizado por los filósofos era en gran medida metafísico también en aquellos tiempos.

El filósofo inglés *Francis Bacon* (1561-1626), fundador del materialismo en la Edad Moderna, creía que la filosofía debía ser ante todo práctica: allí donde seguía siendo escolástica y especulativa, no era verdadera. Bacon decía de los escolásticos que su ingenio y su mente trabajan sobre sí mismos, como la araña trabaja su tela, admirable por la finura del hilo y del trabajo, pero sin sustancia ni provecho. Fue Bacon quien encendió la antorcha del nuevo conocimiento basado en la metodología de la ciencia natural experimental, que afirmó como la prenda del futuro poder y dominio del hombre sobre la naturaleza. El hombre sólo puede dominar la naturaleza obedeciendo sus leyes. Las conclusiones de la ciencia deben basarse en hechos y servir de base para una amplia generalización. El método inductivo, introducido por Bacon y que implica observación, análisis, comparación y experimentación, se adapta plenamente al conocimiento experimental. La experiencia sólo puede proporcionar un conocimiento fiable si la mente está libre de ciertos falsos ídolos. Los "ídolos de la tribu" son errores derivados del hecho de que el hombre juzga la naturaleza por analogía con la vida del hombre; los "ídolos de la caverna" son errores de carácter individual que dependen de la educación, los gustos y los hábitos de los individuos; los "ídolos del mercado" son los hábitos de basar los juicios del mundo en nociones y opiniones comunes absorbidas acríticamente; los "ídolos del teatro" están ligados a la fe ciega en las autoridades. Nunca invoques la autoridad de nadie: ése era el principio de la ciencia de los Tiempos Modernos, que defendía el lema de Horacio: "No estoy obligado a jurar lealtad a ningún maestro". Bacon creía que la verdadera conexión entre las cosas residía en la causalidad natural. Sin embargo, es importante señalar la "inconsistencia teológica" de Bacon: al tiempo que proclamaba principios materialistas, Bacon permitía la existencia de Dios y daba una interpretación en gran medida idealista de las leyes de la vida social.

48

El materialismo de Bacon fue desarrollado y defendido por el filósofo inglés *Thomas Hobbes* (1588-1679). Según Hobbes, la materia es eterna, pero los cuerpos individuales son temporales.

Consideraba el movimiento de la materia como el movimiento de los cuerpos en el espacio, es decir, como movimiento mecánico, y veía no sólo todos los cuerpos naturales sino también al hombre y a la sociedad como mecanismos. A diferencia de Bacon, Hobbes rechazaba resueltamente la religión y la consideraba incompatible con la ciencia, aunque su visión de la religión no era coherente: le reservaba un lugar en la sociedad como medio de contener a las masas. Además, el materialismo de Hobbes era metafísico: así, en su interpretación del movimiento como resultado de la colisión de dos cuerpos se inclinaba prácticamente por la teoría del primer empuje dado por Dios (punto de vista conocido como deísmo).[14] Hobbes creía que todo conocimiento se alcanza a través de las sensaciones, pero en sus escritos epistemológicos subrayó la importancia de la razón, y especialmente de las operaciones matemáticas del intelecto.

Como hemos visto, Bacon trabajó sobre todo con el método del estudio empírico y experimental de la naturaleza, mientras que Hobbes amplió en cierto modo los límites del empirismo de Bacon recurriendo a las matemáticas; ahora bien, René Descartes, el científico y filósofo francés (1596-1650), antepuso la razón, reduciendo el papel de la experiencia al de mera verificación práctica de los datos del intelecto. Se esforzó por elaborar un método universal para todas las ciencias sobre la base de la teoría del racionalismo,[15] que suponía la existencia en la mente humana de ideas innatas que determinan en gran medida los resultados de la cognición. Entre las ideas innatas contaba la mayoría de los fundamentos de las matemáticas y la lógica (por ejemplo, "las cosas que son iguales a la misma cosa son iguales entre sí"). La visión que Descartes tenía de la naturaleza era de carácter mecanicista: para él, el universo era un enorme mecanismo, cambiante y con una historia de desarrollo propia. El primer impulso a la existencia y desarrollo del mundo lo da Dios, pero el desarrollo posterior del mundo viene determinado por la fuerza creadora independiente de la materia. Descartes fue uno de los

[14] Deísmo (fr. L. *deus* "Dios")-doctrina filosófica que reducía el papel de Dios a un mero acto de creación y sostenía que, tras el acto original, Dios prácticamente se retiraba y se abstenía de interferir en el proceso de la naturaleza y los caminos del hombre.

[15] Racionalismo (fr. L. *ratio* "razón")-posición filosófica según la cual la razón (el pensamiento) es la fuente del conocimiento y el criterio de su verdad.

primeros en elaborar la idea de la evolución, aunque sobre una base mecanicista, y la puso en práctica en todos los ámbitos de la ciencia de la naturaleza: desde la formación de los cuerpos celestes hasta la aparición de las plantas, los animales y el hombre.

49

Las estrellas y los sistemas planetarios se formaron, según Descartes, por el movimiento vorticial de la materia: la materia del mundo es infinita, homogénea, no tiene espacios vacíos y es divisible *ad infinitum*. En este punto, Descartes fue uno de los primeros en aproximarse a la idea de unidad material del universo. La materia está en constante movimiento cuantitativo y cualitativo determinado por las leyes universales de la mecánica. El mundo orgánico está sometido a las mismas leyes: los animales no son más que máquinas complejas. A diferencia de los animales, el hombre está dotado de razón y habla, que van más allá de la esfera de acción de las leyes mecánicas. Para explicar estos fenómenos, Descartes tuvo que admitir, junto a la sustancia o extensión material, la existencia de Dios y de una sustancia espiritual, pensante, derivada de Dios, es decir, del alma. El dualismo es, pues, un rasgo característico de la filosofía cartesiana.

Para Descartes, la primera cuestión de la filosofía era la de la posibilidad del conocimiento verdadero, y el problema del método mediante el cual puede obtenerse tal conocimiento. Al abordar esta cuestión, Descartes tuvo que superar el escepticismo filosófico. En la naturaleza de la cognición, es precisamente el imperativo de la duda que abarca todo conocimiento lo que conduce a la afirmación de la posibilidad de un conocimiento fiable. Al darme cuenta de que probablemente estoy engañado por alguien muy poderoso y astuto, razona Descartes, empiezo a dudar de todo, pero no puedo dudar de que dudo, no puedo dudar de que mi duda y mi pensamiento existen. De ahí la famosa sentencia de Descartes: "Pienso, luego existo". Llega a la verdad del ser de las cosas a través de la verdad del pensamiento y de la existencia del ser pensante.

El método de cognición científica de Descartes se denomina analítico o racionalista. Este método exige claridad y coherencia en las operaciones del pensamiento mismo (garantizadas por las matemáticas), división del objeto del pensamiento en partes elementales estudiadas primero por separado y luego el movimiento del pensamiento de lo simple a lo complejo. No hay que poner límites a la mente humana, dice Descartes: no hay nada tan lejano que no pueda ser alcanzado, ni nada tan secreto que no pueda ser descubierto.

50

Los aspectos materialistas de las opiniones de Descartes fueron desarrollados por el filósofo holandés *Benedicto Spinoza* (1632-1677), que opuso el monismo[16] materialista al dualismo. Rechazó resueltamente el concepto de pensamiento como sustancia especial que existe por sí misma y se manifiesta a través de sí misma. Dios, lo ideal y lo material se fundían en Spinoza en una única sustancia infinita (postura conocida como panteísmo naturalista). Spinoza afirmaba que existe una única sustancia fuera de la conciencia, que es causa de sí misma (causa sui) y no necesita de otras causas. El Dios de Spinoza es inseparable de la naturaleza y carece por completo de propiedades de persona. La necesidad de causas y consecuencias que se desprenden de las leyes internas de la sustancia es el único principio del orden del mundo. La sustancia única posee dos atributos cognoscibles o propiedades inalienables: la extensión y el pensamiento. La materia tiene extensión, y la materia, empezando por la piedra y terminando por el cerebro humano, es capaz de pensar, aunque en diversos grados: el pensamiento humano es un caso particular del pensamiento en general. Y ésta es una posición conocida como hylozoísmo.[17] Spinoza interpretó el pensamiento como la autoconciencia de la naturaleza, y esto hizo que su posición fuera monista. De ahí el principio de la conocibilidad del mundo, y la profunda conclusión de que "el orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas". Cuanto más amplia es la gama de cosas con las que el hombre entra en contacto, es decir, cuanto más activo es el sujeto, más perfecto es el pensamiento. La medida de la perfección del pensamiento está determinada por la medida de su concordancia con las leyes generales de la naturaleza, y las formas y leyes generales del mundo correctamente conocidas son las verdaderas reglas del pensamiento. Comprender una cosa significa percibir el elemento universal que subyace a su individualidad, significa proceder del modus a la sustancia. La razón se esfuerza por captar en la naturaleza la armonía interna de causas y consecuencias. Esta armonía es conocible cuando la razón, no contentándose con la observación directa, procede a partir de la totalidad de las impresiones.

---

[16] Monismo (del griego *monos* "uno"): sistema filosófico que explica toda la diversidad del mundo en términos de una única sustancia: materia o espíritu.

[17] Hilozoísmo (del griego *hyle* "materia", *zoe* "vida"): posición filosófica según la cual toda materia posee la propiedad de estar viva y, en primer lugar, la sensibilidad, la capacidad de sensación y percepción.

Al definir la naturaleza como la única base o sustancia cuyo ser se desprende de su esencia, Spinoza dejó de lado como irrelevante la cuestión del origen de la naturaleza y, por tanto, de Dios como creador, desafiando el dogma central del cristianismo relativo a la creación a partir de la nada. La única concesión de Spinoza a la época fue el uso de las palabras: llamó a la naturaleza Dios y a Dios naturaleza. Aparte del gran logro de Spinoza —demostrar la unidad sustancial del mundo—, sus puntos de vista también contenían ciertos elementos de una percepción dialéctica del mundo —de la unidad de lo finito y lo infinito, de uno y muchos, de necesidad y libertad—. Fue Spinoza quien produjo esta fórmula clásica: "La libertad es una necesidad reconocida".

51

El filósofo inglés *John Locke* (1632-1704) estaba en contra de subordinar el conocimiento a la revelación; insistía en que la fe no podía tener autoridad frente a los datos claros y evidentes de la experiencia. Consideraba vaga e incierta la idea de Dios y rechazaba la noción de ideas innatas, creyendo que la fuente de todo nuestro conocimiento es la experiencia y la sensación. Los hombres no nacen con ideas preconcebidas. La mente de un recién nacido es una *tabula rasa* sobre la que la vida dibuja sus patrones, es decir, el conocimiento. De este modo, Locke fundamentó el sensualismo,[18] opuesto al racionalismo de Descartes. No hay nada en la mente que no estuviera antes en las sensaciones: ése era el principal postulado de Locke. Las sensaciones son producidas por la acción de cosas externas sobre nuestros órganos sensoriales. En eso consiste la experiencia externa. En cuanto a la experiencia interna, o reflexión, es la observación por la mente de su propia actividad y de los modos de manifestación de esta actividad. Pero la interpretación de Locke de la experiencia interna estaba influida por el racionalismo: admitía que cierta fuerza espontánea independiente de la experiencia era inherente a la mente, y que la reflexión generaba las ideas de existencia, tiempo y número. Aunque rechazó las ideas innatas como conocimiento extraexperiencial y preexperiencial, Locke reconoció la existencia en la razón de cierta inclinación o predisposición para un determinado tipo de actividad. Distinguió tres clases de conocimiento según su grado de obviedad: el conocimiento real (sensual o inmediato) de las cosas individuales; el conocimiento demostrativo alcanzado

[18] Sensualismo (fr. L. *sensus* "sensación")-posición filosófica que deriva todo el contenido del conocimiento del trabajo de los órganos de los sentidos y lo reduce a la suma de elementos del conocimiento sensual. Los sensualistas creen que el pensamiento no puede producir nada fundamentalmente nuevo en comparación con la sensación.

por inferencia, como por ejemplo a través de la comparación y relación entre conceptos; y la clase más elevada —el conocimiento intuitivo o evaluación directa por razón de la correspondencia o falta de correspondencia entre ideas. Desarrollando las ideas de Hobbes sobre la conexión entre lenguaje y pensamiento, propuso el concepto de semiótica como teoría general de los signos y su papel en el conocimiento. No sólo influyó enormemente en el desarrollo posterior de la filosofía de orientación materialista, sino que también determinó en gran medida los desarrollos posteriores de la pedagogía y la psicología a través de sus estudios pioneros sobre la dialéctica de lo innato y lo social.

52

El filósofo alemán *Gottfried Leibniz* (1646-1716) desarrolló las ideas del idealismo objetivo contenidas en la herencia de Platón. Expresó ciertas ideas profundas de carácter dialéctico. Insistió, por ejemplo, en que el mundo está formado por elementos diminutos o mónadas, elementos espirituales del ser que poseen actividad e independencia, cambian continuamente y son capaces de sufrir, percibir y tener conciencia. A diferencia de Spinoza, Leibniz añadió así al concepto de sustancia el de fuerza activa, o principio aristotélico del automovimiento de la materia. Pero Leibniz eliminó de la sustancia única de Spinoza al Dios percibido panteísticamente. Según Leibniz, Dios se eleva por encima del mundo corpóreo, siendo su "culpable y amo". La unidad y concordancia entre las mónadas es el resultado de una armonía divinamente preestablecida. Así, las mónadas inferiores no tienen más que las representaciones más vagas (ése es el estado en que se encuentran el mundo inorgánico y el reino vegetal); en los animales, las representaciones alcanzan el estadio de la sensación, y en el hombre, el del entendimiento claro, de la razón. Atribuyendo a las mónadas la fuerza activa como propiedad principal, estableciendo los vínculos energéticos entre ellas, y, por otra parte, defendiendo la idea de Dios creador, Leibniz llegó a través de la teología al principio de la conexión inseparable (y universal, absoluta) de la materia y el movimiento.

Rechazando la noción de espacio y tiempo como principios autónomos del ser que existen aparte de la materia e independientemente de ella, consideró el espacio como el orden de disposición mutua de una multitud de cuerpos individuales que existen unos fuera de otros, y el tiempo, como el orden en el que se suceden los fenómenos o estados de los cuerpos. Uno de los mayores logros de la filosofía de Leibniz fue su teoría de la mónada individual como mundo concentrado, como espejo del único universo infinito. A pesar de la

base idealista del sistema de Leibniz, su dialéctica de lo general y lo individual fue muy apreciada en el materialismo dialéctico. En sus estudios lógicos, Leibniz elaboró un simbolismo lógico racional y reveló la estructura y las leyes de la prueba como uno de los dispositivos fundamentales utilizados por la cognición racional. Fue uno de los fundadores de la lógica simbólica y matemática moderna.

Los siglos XVII y XVIII en Inglaterra estuvieron marcados por el desarrollo del sensualismo idealista, cuyos defensores más destacados fueron *George Berkeley* (1685-1753) y *David Hume* (1711-1776).

Convencido partidario de la religión, Berkeley emprendió una crítica de la noción de materia. Apoyándose, por un lado, en un nominalismo extremo (y desafiando así la autoridad de Thomas

53

Apoyándose, por una parte, en un nominalismo extremo (y desafiando así la autoridad de Tomás de Aquino, que afirmaba un realismo moderado en el cristianismo) y, por otra, en una interpretación unilateral del sensualismo de Locke, consideró que el concepto de materia era general y, por tanto, falso, ya que subyace la suposición de que podemos ignorar las propiedades particulares de las cosas que constituyen el contenido de nuestras sensaciones y formarnos una idea abstracta de la materia en general como sustrato común a todas ellas. Sin embargo, no percibimos la materia como tal, sino sólo las propiedades individuales de las cosas —sabor, olor, color, etc.—, cuyas percepciones Berkeley denomina ideas. Las cosas que nos rodean existen como ideas en la mente de Dios, que es la causa y la fuente de la vida terrenal.

El idealismo subjetivo de Berkeley es una confusión lógica de las opiniones idealistas religiosas y los elementos unilaterales del nominalismo y el sensualismo. Para evitar conclusiones solipsistas a partir de estas premisas, Berkeley introdujo el concepto de conciencia colectiva, que está determinada por Dios. Aquí Berkeley se apoyó en el realismo e incluso en el racionalismo, pero esta concesión al idealismo objetivo no cambió la esencia de su doctrina, que siguió siendo idealista subjetiva.

Hume desarrolló un sistema algo diferente del de Berkeley, pero también esencialmente idealista subjetivo, dirigido sobre todo al agnosticismo. A la pregunta de si existía el mundo exterior, Hume dio una respuesta evasiva: "No lo sé". Creía que el hombre no podía ir más allá de sus propias sensaciones y comprender algo fuera de sí mismo. Para Hume, el conocimiento verdadero sólo podía ser lógico, mientras que los objetos de estudio relativos a los hechos no podían demostrarse lógicamente, ya que derivaban de la experiencia. Hume

interpretaba la experiencia como un flujo de impresiones cuya causa era desconocida e incognoscible. En la medida en que la experiencia no puede fundamentarse lógicamente, el conocimiento experiencial no es fiable. Así, la experiencia puede producir primero una impresión de un determinado fenómeno y luego otra. Pero el hecho de que un fenómeno preceda a otro en la experiencia no puede probar lógicamente que el primero sea la causa del segundo. En sí misma, esta proposición es indudablemente correcta. Sin embargo, Hume llegó a la conclusión errónea de que el carácter objetivo de la causalidad era incognoscible. Rechazando la causalidad objetiva, reconoció al mismo tiempo la causalidad subjetiva en la forma de generación de ideas (imágenes de memoria) por impresiones sensoriales. Finalmente, Hume perdió todo criterio sobre la verdad del conocimiento y se vio obligado a declarar que la fuente de la certeza práctica era la creencia y no el conocimiento teórico. Así, estamos prácticamente seguros de que el sol sale todos los días. Esta certeza proviene del hábito de ver que este fenómeno se repite cada día. Hume aplicó la crítica berkeleana de la idea de sustancia no sólo a la materia sino también al ser ideal, y esto se desarrolló en la crítica de la Iglesia y la fe religiosa.

54

La segunda mitad del siglo XVIII fue una época de agravamiento agudo del conflicto entre las cosmovisiones feudal y burguesa, particularmente en Francia. Este conflicto desembocó en la revolución burguesa. Ideológicamente, se preparó en las obras de los filósofos franceses del siglo XVIII: *Voltaire* (1694-1778), *Rousseau* (1712-1778), *Diderot* (1713-1784), *La Mettrie* (1709-1751), *Helvétius* (1715-1771) y *Holbach* (1723-1789). Lucharon resueltamente contra la religión y el orden sociopolítico de la Francia contemporánea.

Superando las incoherencias de Locke y rechazando el idealismo de Berkeley, los filósofos franceses de mentalidad materialista defendieron el materialismo en su forma mecanicista, aunque algunos de sus puntos de vista contenían elementos de la dialéctica —por ejemplo, la concepción de Diderot del desarrollo de los organismos. Según esta teoría, la naturaleza, o la materia, es la causa de todo; existe por sí misma y seguirá existiendo y actuando eternamente; es su propia causa. Todos los cuerpos materiales están formados por átomos. En relación con el hombre, la materia es todo lo que actúa de un modo u otro sobre los órganos de los sentidos. Los filósofos franceses del siglo XVIII consideraban la religión como un arma espiritual para esclavizar al pueblo y una herramienta en manos de la tiranía. El camino de la liberación

del pueblo de la religión y los prejuicios pasaba por la ilustración. En este punto se acercaban a los principios del ateísmo, y a la comprensión de la necesidad de una transformación revolucionaria de la vida social: el hombre y las cualidades personales del hombre dependían del entorno, por lo que sus vicios eran también el resultado del entorno. Para remodelar al hombre, liberarlo de sus defectos y desarrollar sus aspectos positivos, era necesario transformar el entorno, en primer lugar el entorno social. Esta doctrina desempeñó un gran papel en la fundamentación filosófica de las ideas de los socialistas utópicos.

La filosofía clásica alemana.

A principios del siglo XIX, Alemania, superando su atraso económico y político, se acercaba a una revolución burguesa; al igual que en Francia, la revolución socioeconómica fue precedida por una revolución filosófica.

En la formación de la filosofía clásica alemana desempeñaron un papel importante los logros de las ciencias naturales y las ciencias sociales: la química y la física comenzaron a desarrollarse, y el estudio de la naturaleza orgánica avanzó considerablemente. Los descubrimientos matemáticos que permitieron comprender y expresar cuantitativamente con precisión los procesos naturales; la teoría de Lamarck sobre el condicionamiento de la evolución del organismo por el medio ambiente; las teorías astronómicas, geológicas y embriológicas, así como las teorías sobre la sociedad humana, todo ello hizo que pasara a primer plano, de forma decidida e inevitable, la idea del desarrollo como teoría y como método de conocimiento de la realidad.

Immanuel Kant (1724-1804) fue una de las mentes más brillantes que ha conocido la humanidad y el fundador del idealismo clásico alemán. Con Kant irrumpió el alba de la filosofía de la Edad Moderna. Pero no sólo en filosofía fue un pensador sagaz y profundo. Su teoría del origen del sistema solar a partir de una gigantesca nebulosa de gas sigue siendo una de las ideas científicas fundamentales de la astronomía. Las obras científico-naturales de Kant derribaron el muro de la explicación metafísica de la naturaleza, ya que intentó aplicar los principios de la ciencia natural contemporánea no sólo a la estructura del universo, sino también a la historia de su origen y desarrollo. Aparte de esto, propuso la idea de alinear a los animales en el orden de su posible origen, y la idea del origen natural de las razas humanas.

Kant creía que la solución de los problemas del ser, de la moral y de la religión debía ir precedida de un estudio sobre las posibilidades y los límites del conocimiento humano. Según Kant, las condiciones necesarias del conocimiento son inherentes a la razón misma, formando la base del conocimiento. Son estas condiciones las que confieren al conocimiento las propiedades de necesidad y universalidad. También son los límites absolutos del conocimiento fiable. Kant distinguía entre las apariencias de las cosas tal y como son percibidas por el hombre y las cosas tal y como existen por sí mismas. No estudiamos el mundo tal y como es en realidad, sino sólo tal y como se nos aparece. Sólo los fenómenos que constituyen el contenido de nuestra experiencia son accesibles a nuestro conocimiento. El impacto de las "cosas-en-sí" sobre nuestros órganos sensoriales da lugar a un caos de sensaciones, que se unifica y ordena gracias al poder de la razón. Lo que consideramos las leyes de la naturaleza son en realidad la conexión que la razón introduce en el mundo de los fenómenos; en otras palabras, la razón prescribe leyes a la naturaleza. Pero lo que corresponde al mundo de los fenómenos es la esencia de las cosas independientes de la conciencia humana, o "cosas-en-sí". Su conocimiento absoluto es imposible. Para nosotros sólo son noumena, es decir, esencias inteligibles que no se dan en la experiencia. Kant no compartía la creencia ilimitada en el poder de la razón humana, refiriéndose a esta creencia como dogmatismo. Creía que había un cierto sentido moral en las limitaciones fundamentales del conocimiento humano: si el hombre estuviera dotado de un conocimiento absoluto, no se enfrentaría ni a riesgos ni a luchas en el cumplimiento de su deber moral.

56

Kant estaba convencido de que las ideas de tiempo y espacio son conocidas por el hombre antes de la percepción. El espacio y el tiempo son ideales, no reales. Las impresiones sensoriales se interconectan mediante juicios basados en categorías o conceptos generales que, según Kant, son formas puramente lógicas que caracterizan al pensamiento puro y no a su sujeto. Las categorías le son dadas al hombre antes de toda experiencia, es decir, a priori.[19] La dialéctica ocupaba un lugar destacado en la epistemología de Kant: la contradicción se consideraba un elemento necesario de la cognición. Pero la dialéctica era para Kant un mero principio epistemológico, era subjetiva, ya

[19] La esencia del apriorismo kantiano es que el sujeto del conocimiento posee ciertas formas de conocimiento que evolucionaron antes que él. Pero este apriorismo no es idéntico al concepto de ideas innatas: los elementos a priori no son ideas innatas, sino formas absorbidas por el hombre en el curso de su introducción a las formas de cultura desarrolladas antes que él.

que no reflejaba las contradicciones de las cosas en sí, sino sólo las contradicciones de la actividad intelectual.

La filosofía de Kant no estaba libre de compromisos con el idealismo. Tratando de conciliar ciencia y religión, Kant dijo que tenía que limitar el dominio del conocimiento para dar cabida a la fe.

Después de Kant, la filosofía clásica alemana fue desarrollada por filósofos tan destacados como *Fichte* (1762-1814) y *Schelling* (1775-1854). Ambos intentaron superar la oposición kantiana entre fenómeno y noúmeno fundamentando la actividad cognoscitiva en algún principio unitario —el yo absoluto, como en Fichte, o la identidad absoluta del ser y el pensar, como en Schelling—. Este último llevó a cabo un sutil análisis de las categorías de la dialéctica, como libertad y necesidad, identidad, uno y muchos; este análisis anticipó la dialéctica objetivo-idealista hegeliana. Los estudios de Schelling sobre la filosofía de la naturaleza tuvieron un gran impacto en las mentes de los científicos naturales.

El mayor logro de la filosofía clásica alemana fue la dialéctica de *Hegel* (1770-1831). Desarrolló, sobre una base objetivo-idealista, una teoría de las leyes y categorías de la dialéctica, y fue el primero en elaborar de forma sistemática los principios fundamentales de la lógica dialéctica, criticando el método metafísico de pensamiento que dominaba las doctrinas idealistas y materialistas de la época. Oponía el principio dialéctico de que la esencia se manifiesta fenoménicamente, y de que los fenómenos son esenciales, a la "cosa-en-sí" de Kant.

57

Hegel afirmaba que las categorías son formas objetivas de la realidad en las que subyace la razón del mundo, la idea absoluta o el espíritu del mundo. Es el principio activo que dio impulso al surgimiento y desarrollo del mundo. La actividad de la idea absoluta consiste en pensar, y la meta, en el autoconocimiento. En el proceso de autoconocimiento, la razón del mundo pasa por tres etapas: la existencia de la idea autoconocedora en su propio seno, en el elemento del pensamiento puro (esto es la lógica, en la que la idea revela su contenido en un sistema de leyes y categorías de la dialéctica); el desarrollo de la idea en la forma del otro-ser, como fenómenos naturales (no es la naturaleza la que se desarrolla, sino sólo las categorías); el desarrollo de la idea en el pensamiento y en la historia de la humanidad (la historia del espíritu). En este último estadio, la idea absoluta vuelve sobre sí misma, percibiéndose en forma de conciencia y autoconciencia humanas.

Las ideas filosóficas de Hegel están impregnadas de la idea de desarrollo. Creía que era imposible comprender un fenómeno sin tener una idea clara de todo el camino que recorre en su desarrollo; que el desarrollo no discurre por un circuito cerrado, sino que procede de formas inferiores a formas superiores; que en este proceso los cambios cuantitativos se convierten en cualitativos; y que la fuente del desarrollo reside en la contradicción, que pone el mundo en movimiento; la contradicción es la raíz de todo movimiento y de toda vitalidad, es el principio de todo automovimiento. El sistema filosófico de Hegel presentaba la realidad como una cadena de transiciones dialécticas.

Sin embargo, existe una profunda contradicción interna en la filosofía de Hegel. ¿Qué contradicción es ésa? El método de Hegel se dirige hacia la infinitud de la cognición. Puesto que la base objetiva es el espíritu absoluto, y la meta, el autoconocimiento de ese espíritu, la cognición es finita y limitada. En otras palabras, pasando a través de un sistema de etapas cognoscitivas, el sistema de la cognición está coronado por la última etapa, la del autoconocimiento, cuya realización es el propio sistema de la filosofía de Hegel. La contradicción entre el método y el sistema de Hegel es una contradicción entre lo finito y lo infinito. Esta contradicción en Hegel no es en absoluto dialéctica, pues no se convierte en la fuente de un desarrollo ulterior.

Los clásicos del marxismo-leninismo sometieron el idealismo de Hegel a una crítica aguda y exhaustiva, pero al mismo tiempo apreciaron mucho los elementos positivos contenidos en su obra, sobre todo su dialéctica.

58

Una tendencia diferente estaba representada en el sistema de *Ludwig Feuerbach* (1804-1872), el mayor materialista de la época premarxiana y último representante de la filosofía clásica alemana. Criticando el idealismo objetivo de Hegel, Feuerbach propuso la visión materialista de la naturaleza. El materialismo es tan antiguo y omnipresente como la humanidad misma; es tan claro como la luz del día, tan necesario como el pan y el agua, y tan inevitable e ineludible como el aire. Sin embargo, la crítica de Feuerbach a Hegel fue unilateral: al rechazar el idealismo de Hegel, Feuerbach subestimó su dialéctica. El materialismo de Feuerbach siguió siendo tradicionalmente metafísico. Su rasgo característico era el antropologismo: la visión del hombre como el producto más elevado de la naturaleza, la tendencia a considerar al hombre en una unidad indivisible con la naturaleza. La naturaleza es la base del espíritu. También debe ser la base de la filosofía llamada a revelar la esencia terrenal del hombre, a quien la naturaleza dotó de sentidos y razón y cuyo psiquismo depende de su constitución física, poseyendo al mismo

tiempo una especificidad cualitativa irreductible a los procesos fisiológicos. El antropologismo de Feuerbach desempeñó también un gran papel en la lucha contra las interpretaciones idealistas del hombre, contra la oposición dualista del elemento espiritual del hombre al corpóreo y contra el materialismo vulgar. Pero el lado "natural" del hombre fue exagerado, y el social, subestimado.

En su crítica al agnosticismo, Feuerbach partía de la base de que el pensamiento humano refleja correctamente la realidad existente fuera de la conciencia. Los sentidos desempeñaban el papel más importante en su epistemología: sólo lo sensual es tan claro como el sol. Pensar significa conectar un dato de un órgano sensorial con otro. Feuerbach consideraba todas las formas de cognición (sensaciones, representaciones, conceptos, ideas) como imágenes o copias de las cosas, de sus propiedades y relaciones. El materialismo antropológico de Feuerbach era de naturaleza metafísica: era pasivamente contemplativo y no tenía en cuenta la práctica sociohistórica; por ello, Marx lo criticó en sus Tesis sobre Feuerbach.

Uno de los logros de Feuerbach fue poner de manifiesto los vínculos entre idealismo y religión, demostrando que su raíz radicaba en divorciar el pensar del ser y transformar las ideas en esencias independientes. Feuerbach sometió el origen y la esencia de la religión a un análisis profundo y sorprendente, pero sólo rastreó sus raíces hasta la psicología del hombre, su conciencia y sus emociones, en primer lugar el sentimiento de amor. Un ser humano es Dios para otro ser humano. Aunque Feuerbach señaló que los factores políticos, económicos, éticos y otros factores sociales imponían su impronta en el contenido de la religión, no logró demostrar cuáles son sus verdaderas raíces sociales.

2. Surgimiento y desarrollo de la filosofía del marxismo

La filosofía del marxismo fue desarrollada por los grandes pensadores revolucionarios *Karl Marx* (1818-1883) y *Federico Engels* (1820-1895) y profundizada por *Vladimir Lenin* (1870-1924). El surgimiento del marxismo fue una convulsión revolucionaria en la filosofía y en el conjunto de las ciencias sociales, y un resultado natural de toda la historia precedente. La filosofía del marxismo no tomó forma como una acumulación mecánica de los granos de verdad en una especie de hucha filosófica, sino como una teoría coherente resultante del procesamiento, la reinterpretación crítica y el desarrollo creativo de estas verdades previamente encontradas bajo las nuevas condiciones históricas.

Las condiciones históricas del surgimiento del marxismo.

A mediados del siglo XIX, las revoluciones burguesas ya habían terminado. El capitalismo se desarrollaba intensamente sobre sus propias bases. Surgían grandes empresas industriales. Era la época de la formación del proletariado, cuyas condiciones de trabajo eran duras y a veces insoportables. La importancia real de la actividad social de la clase obrera aumentaba bruscamente. Los conflictos de clase se agudizaban. Las revueltas de los tejedores estallan en Lyon, Francia, y en la Silesia alemana; el movimiento cartista en Inglaterra adquiere un gran alcance. Pero las acciones de la clase obrera seguían siendo en su mayoría espontáneas y desorganizadas. La clase obrera carecía de una clara conciencia de clase y de una comprensión científica de las vías y métodos de su emancipación económica y social. Las acciones desorganizadas y desarticuladas del proletariado debían combinarse con la teoría científica del socialismo mediante la creación de partidos obreros de masas, la avanzadilla capaz de dirigir al resto de la clase obrera en el asalto al capitalismo. El proletariado sólo podía liberarse destruyendo las condiciones económicas de la explotación del hombre por el hombre. Marx y Engels llegaron a la conclusión de que la clase obrera tenía una misión histórica mundial y que era inevitable una transición revolucionaria del capitalismo al socialismo. Esta conclusión sólo podía extraerse sobre la base de un cuidadoso estudio científico de las leyes del desarrollo social, y suponía la elaboración de una nueva concepción del mundo y una nueva metodología.

Las fuentes teóricas de la filosofía del marxismo.

60

Las grandes ideas nunca surgen en el vacío: tienen sus fuentes. Como señaló Engels, fue muy importante para la fundamentación teórica de la filosofía del marxismo la visión dialéctico-materialista de la naturaleza, muy estimulada por los descubrimientos sobresalientes de la ciencia natural: el descubrimiento de la ley de conservación y transformación de la energía (por Mijaíl Lomonosov y Julius Mayer), de la estructura celular de los organismos vivos (por Matthias Schleiden y Theodor Schwann) y el desarrollo de la teoría evolutiva por Charles Darwin. Marx y Engels consideraban la ley de conservación y transformación de la energía como una confirmación de los principios de la unidad material del mundo, de la eternidad e indestructibilidad de la materia, de las transiciones mutuas de las diferentes formas de su ser. En cuanto a la estructura celular de los organismos vivos, la veían como una prueba de la unidad interna de los reinos vegetal y animal, y la teoría de Darwin, como un triunfo de la idea de desarrollo.

Sin embargo, para elaborar sus teorías, Marx y Engels se basaron no sólo en las ciencias naturales, sino también, y en primer lugar, en los logros de las ciencias sociales. Las fuentes teóricas del marxismo son la filosofía clásica alemana, la economía política clásica inglesa y el socialismo utópico francés. Los predecesores directos que más influyeron en sus puntos de vista filosóficos fueron Hegel y Feuerbach. En una forma modificada, las ideas dialécticas de Hegel se convirtieron en la fuente filosófica de la dialéctica materialista. Marx observó que "la mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel, no le impide en absoluto ser el primero en presentar su forma general de trabajo de manera completa y consciente. Con él está de cabeza. Hay que darle la vuelta de nuevo, si se quiere descubrir el núcleo racional dentro de la cáscara mística"[20]. En su crítica de los puntos de vista idealistas de Hegel, Marx y Engels se basaron en toda la tradición materialista, y sobre todo en el materialismo de Feuerbach. El materialismo dialéctico es precisamente el resultado de una transformación creativa radical de los sistemas de Hegel y Feuerbach sobre la base de una nueva interpretación de la realidad social y natural.

---

[20] K. Marx, *El Capital,* Vol. I, Editorial Progress, Moscú, 1975, p. 29.

Las ideas de los destacados economistas ingleses *Adam Smith* (1723-1790) y *David Ricardo* (1772-1823), que sentaron las bases de la anatomía económica de la sociedad burguesa y fundamentaron la teoría laboral del valor, ayudaron a Marx y Engels a desarrollar la filosofía social consecuentemente científica del materialismo histórico.

Los conflictos entre ricos y pobres, entre trabajo y capital, habían provocado durante mucho tiempo airadas protestas entre la gente noble, que soñaba con la justicia social. Una expresión llamativa de esa protesta en la historia del pensamiento social fue el socialismo utópico. Sus principales representantes —*Charles Fourier* (1772-1837), *Claude Henri Saint-Simon* (1760-1825) y *Robert Owen* (1771-1858)— sometieron las contradicciones del capitalismo a una crítica profunda y aguda, y expresaron ciertas ideas brillantes sobre la nueva sociedad socialista (en particular, sobre la propiedad pública de los medios de producción, la eliminación de la explotación del hombre por el hombre, la conversión del trabajo en fuente de placer, etc.). Pero no veían ninguna fuerza real que pudiera poner en práctica las transformaciones socialistas. Marx y Engels la vieron en el proletariado, una nueva clase que entraba en la escena de la historia mundial.

61

El sistema de puntos de vista científicos sobre las leyes objetivas del desarrollo de la naturaleza y la sociedad, y sobre la transformación revolucionaria de la realidad social, se denominó marxismo, cuyas partes constituyentes son el materialismo dialéctico e histórico, la economía política marxista y la teoría del socialismo científico.

La esencia de la convulsión revolucionaria llevada a cabo por el marxismo en la filosofía.

La aparición de la filosofía del marxismo marcó un cambio cualitativo en el contenido y el significado social del pensamiento filosófico en todo el sistema del conocimiento científico y la transformación práctica de la realidad. Marx y Engels vincularon firmemente la teoría revolucionaria con la práctica revolucionaria. "Los filósofos sólo han *interpretado* el mundo de diversas maneras; de lo que se trata es de *cambiarlo*".[21] Esta breve fórmula contiene lo esencial de la convulsión radical de la filosofía. Esta proposición no deprecia

[21] K. Marx, "Tesis sobre Feuerbach", en: K. Marx, F. Engels, Obras Completas, Vol. 5, Editorial Progreso, Moscú, 1976, p. 5.

en absoluto la gran contribución revolucionaria de las ideas filosóficas progresistas anteriores. Simplemente señala el hecho de que, debido a sus explicaciones idealistas de la historia, todos los sistemas filosóficos premarxianos fracasaron a la hora de crear una ciencia que revelara las leyes de la reestructuración de la sociedad humana. El marxismo mostró el papel fundamental de la práctica social en el desarrollo de toda la cultura material, espiritual e intelectual de la humanidad. Deduciendo la teoría de la práctica, el marxismo la subordinó a los intereses de una transformación revolucionaria del mundo. "...La teoría... se convierte en una fuerza material en cuanto se ha apoderado de las masas".[22] La filosofía del marxismo se fundió con la lucha revolucionaria, y sus creadores se convirtieron en los ideólogos y dirigentes políticos del proletariado. Marx y Engels crearon una filosofía de las masas y fundamentaron científicamente el papel decisivo del pueblo en la historia, sin subestimar en lo más mínimo el papel de las personalidades históricas.

62

La aparición del marxismo significó el fin del materialismo metafísico. Por primera vez en la historia de la filosofía, la dialéctica materialista evolucionó y se aplicó creativamente a problemas concretos. Reconociendo la primacía de la materia y la naturaleza y el carácter secundario y derivado de la conciencia, los materialistas de épocas anteriores no habían sido consecuentes: en su tratamiento de la sociedad, seguían siendo idealistas. El marxismo demostró que las personas eran creadoras de su historia, sólo que creaban la historia de acuerdo con leyes sociales objetivas, no arbitrariamente. El ser de las personas (es decir, la producción material y las relaciones entre ellas en el proceso de trabajo que toman forma sobre esta base) determina su conciencia.

Habiendo generalizado las experiencias de la lucha revolucionaria del proletariado y los datos de la ciencia, Marx y Engels demostraron el carácter dialéctico-materialista del desarrollo de la naturaleza y de la sociedad humana. Completaron el edificio del materialismo aplicándolo a la historia social, creando así el materialismo histórico. Esto tuvo una gran importancia revolucionaria tanto para la ciencia de la sociedad como para toda la práctica social. Se creó una teoría integral de las leyes del desarrollo de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento: la filosofía del materialismo dialéctico e histórico.

---

[22] K. Marx, "Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", en: K. Marx, F. Engels, Obras Completas, Vol. 3, Editorial Progreso, Moscú, 1975, p. 182.

El carácter creativo de la filosofía marxista.

Los pensadores del pasado aspiraban a menudo a construir teorías completas destinadas a dar respuestas exhaustivas a todas las cuestiones. Pero estas pretensiones entraban en conflicto con la vida, eternamente fluyente y cambiante. Para un intelecto que piensa creativamente, la grandeza de la filosofía reside en que, en principio, no puede completarse. Cualquier pretensión teórica de verdades últimas condena al filósofo al alejamiento de la vida y a la huida al desierto del dogmatismo.

La filosofía marxista es una teoría creativa. No es un dogma, sino una guía para la acción. Esta breve fórmula subraya el aspecto del marxismo que siempre debe tenerse en cuenta, de lo contrario hacemos que el marxismo sea unilateral, feo y muerto, eliminando su alma viva y socavando su fundamento teórico: la dialéctica, la doctrina del desarrollo histórico a través de las contradicciones; socavamos sus vínculos con las tareas prácticas definidas de la época, que pueden, y de hecho están obligadas a, cambiar en cada nuevo giro de la historia.

63

El desarrollo de la filosofía marxista por Lenin.

La obra de Lenin marca una nueva etapa en la filosofía del marxismo. Lenin vivió y trabajó en un momento en que la historia dio un giro brusco y nació una nueva formación socioeconómica. El capitalismo alcanzó su fase imperialista. Los conflictos sociales se agudizaron. El movimiento revolucionario internacional se elevó a un nivel superior. Todo ello planteó nuevas tareas a la filosofía y a la práctica. Al resolverlas, Lenin contribuyó al desarrollo de los principios básicos del materialismo dialéctico e histórico, elaboró creativamente los fundamentos filosóficos de la teoría del socialismo científico, profundizó la teoría marxista del partido y la aplicó en la realidad, y analizó los rasgos principales de la época en que vivió.

Lenin definió las tareas de la estrategia y la táctica del proletariado en estricta consonancia con las premisas de su concepción dialéctico-materialista del mundo. Ya en sus primeras obras *Qué son los "amigos del pueblo" y cómo combaten a los socialdemócratas, El contenido económico del narodismo y su crítica en el libro del Sr. Struve*, etc., Lenin enriqueció enormemente la

filosofía social del marxismo, al criticar las concepciones idealistas de la sociedad de los narodniks[23].

Tras la derrota de la revolución de 1905-07, Rusia se vio inundada por la reacción política, que intentó arrebatar al movimiento obrero sus armas organizativas e ideológicas. En esta situación, se intentó potenciar la influencia de la religión en la conciencia de las masas y se impusieron diversos sistemas idealistas: el neokantianismo, el pragmatismo, el intuitivismo y, sobre todo, el empiriocriticismo. Los puntos de vista de Ernst Mach y Richard Avenarius tuvieron una influencia significativa en la mente de los científicos. Los revisionistas se esforzaron por demostrar que el marxismo carecía de filosofía propia y que debía complementarse con la epistemología machista.

La defensa de los principios filosóficos materialistas se convirtió en una tarea urgente. Se llevó a cabo en la obra de Lenin *Materialismo y empiriocriticismo*, que contenía un análisis científico, dialéctico-materialista de la ciencia natural contemporánea. Demostró que los descubrimientos de las ciencias naturales confirmaban algunas proposiciones bien conocidas del materialismo dialéctico y, además, señaló ciertas conclusiones nuevas que los filósofos tenían que sacar de la evidencia de esos descubrimientos. De importancia metodológica sustantiva son las proposiciones de Lenin sobre la inagotabilidad del átomo y la ilimitación del conocimiento de la materia en profundidad y en amplitud, y su definición de la materia. El libro de Lenin desarrolla una serie de proposiciones de la epistemología marxista y del materialismo histórico: el concepto de práctica, el problema de la verdad, los principales métodos y dispositivos de la cognición, etc.

64

En los años de la Primera Guerra Mundial Lenin escribió sus Cuadernos filosóficos, cuyo contenido principal es una interpretación más profunda de la dialéctica y especialmente de su núcleo (la ley de la unidad y lucha de contrarios), de sus categorías y leyes; en este sentido, Lenin estudió el contenido racional de las teorías de Heráclito, Aristóteles y Hegel. La atención de Lenin se centró principalmente en la dialéctica del proceso de la cognición, del pensamiento.

El trabajo de Lenin en el campo de la filosofía social estaba vinculado a la necesidad de un análisis teórico de la etapa imperialista del desarrollo del capitalismo. Había que afilar las armas filosóficas para preparar la lucha contra

[23] Narodniks (del ruso narod "pueblo"): seguidores de una tendencia pequeñoburguesa que surgió en el movimiento revolucionario ruso en las décadas de 1860 y 1870.

el oportunismo. Por eso Lenin, al reflexionar sobre los problemas de la dialéctica, se ocupaba también de cuestiones socio-filosóficas (el futuro del imperialismo, las relaciones entre las naciones, la lucha de los pueblos por la paz, la teoría y la práctica de la revolución socialista). Apoyándose en las leyes del imperialismo que descubrió, Lenin fundamentó la idea de la posibilidad real de la victoria del socialismo primero en varios o incluso en un solo país. Esta idea suya tuvo un gran impacto en el curso ulterior del desarrollo social. Lenin desarrolló también la teoría marxista de la lucha de clases y del Estado, en particular la idea de la organización del poder estatal de la dictadura del proletariado en forma de Soviets; luchó consecuentemente contra la ideología burguesa reaccionaria, el revisionismo y el dogmatismo. Las obras de Lenin elevaron el marxismo en su conjunto a una etapa superior, y por eso esta teoría se conoce en la nueva época histórica como marxismo-leninismo.

SER Y CONCIENCIA

Capítulo III LA MATERIA: UNIDAD Y DIVERSIDAD DE SUS FORMAS DE MANIFESTACIÓN

1. El concepto general de materia

Qué es el ser.

Antes de abordar la materia, pasemos a una categoría más general: la del ser, que constituye un problema metodológico fundamental de la cosmovisión.

En el sentido más amplio, el ser es una realidad que lo abarca todo, el concepto más general de la existencia, de lo que es en general. El ser es todo lo que existe: cosas materiales, procesos, propiedades, conexiones y relaciones. Incluso los frutos de la fantasía más desenfrenada, los cuentos de hadas y los mitos, incluso los desvaríos de un enfermo, existen como realidades. De ello se deduce que el ser abarca tanto lo material como lo espiritual. Es, de hecho, algo *realmente existente*.

El ser es una de las categorías filosóficas más antiguas. Todas las teorías de la antigüedad contenían el ser como categoría central. La totalidad de los elementos naturales y el Logos, principio energético de todo lo que es, se consideraban manifestaciones concretas del ser. Otra cosa es que el ser pudiera ser interpretado de diversas maneras: podía ser considerado como algo primario y determinante o como algo que reflejaba una esencia existencial diferente e inaccesible a la percepción directa; es decir, las interpretaciones variaban, de hecho, desde lo directamente perceptible por los órganos de los sentidos hasta las esencias o principios abstractos que organizaban el ser visible del mundo y eran cognoscibles en diverso grado o, por el contrario, inaccesibles al conocimiento.[24]

[24] En la filosofía medieval eran corrientes los términos "trascendental" y "trascendente". El primero denotaba ir más allá de una existencia finita y empírica y el segundo, ir más allá de los límites de

66

La antítesis del ser o *algo* es la *nada*. Todas las formas concretas del ser, como los astros, las plantas o los animales, surgen como del no-ser y se convierten en ser actual y presente. Pero el ser de lo que es, por mucho que dure, llega a su fin y vuelve al no-ser, perdiendo la forma dada de la existencia. El aspecto dialéctico aquí es que la transición al no-ser es la destrucción de una forma dada de ser y su transformación en una forma diferente. La aparición de una forma de ser dada es el resultado de la transición de una forma de ser a otra. El no-ser es un concepto relativo: no hay no-ser en sentido absoluto.

Estas categorías fueron estudiadas detenidamente por Hegel, que las llenó de un profundo contenido dialéctico relacionado con la idea de desarrollo, de devenir. Hegel comenzó la construcción de su sistema filosófico con el concepto más exiguo y abstracto de ser puro (nada). ¿Por qué este concepto, precisamente? ¿Es que el ser carece de toda definición? Al fin y al cabo, abarca todo lo que es en la infinita variedad de sus manifestaciones concretas. ¿No abarca tanto el mundo material como el espiritual con sus propiedades, relaciones e interacciones? Sí y no. "...Si al contemplar el mundo entero sólo podemos decir que todo es y nada más, estamos descuidando toda especialidad y, en lugar de la plenitud absoluta, tenemos el vacío absoluto".[25] Por tanto, el ser puro es, según Hegel, tan exiguo y vacío que no se distingue de la nada. Por supuesto, Hegel se dio cuenta de lo paradójico de la situación, y dijo que el sentido común podía reírse todo lo que quisiera aquí: ¡¿Cómo es eso de ser idéntico a la nada?! ¿Acaso no le importa al hombre si tiene o no dinero en el bolsillo? Tal es la ironía del sentido común. Pero esta ironía es fruto de la ineptitud intelectual: el puro ser está conectado con el principio, y el principio, con la existencia de una posibilidad. La posibilidad misma es algo; no es un algo formado, sino algo en potencia, una forma —plegada por el momento— del ser futuro. Un embrión o potencial combina el ser y el no ser. Es una identidad bifronte de nada y algo, una unidad de opuestos sujeta a ansiedad y tensión. En su interior se desarrolla un trabajo oculto que conduce

---

la experiencia sensual como forma de conocimiento del mundo. En la filosofía de Kant, estos términos adquirieron un estatuto epistemológico y comenzaron a referirse, respectivamente, a las condiciones y formas de conocimiento a priori (por ejemplo, las formas a priori de la sensualidad como el espacio y el tiempo, y también las categorías del intelecto, como la sustancia, la causalidad, etc.) y a aquello que va más allá de los límites de la experiencia posible, que es realmente inaccesible al conocimiento teórico pero que es objeto de fe (Dios, el alma, la inmortalidad).

[25] *La lógica* de Hegel, p. 163.

a un devenir, al paso de la nada a algo. En una palabra, no existe la nada absoluta, ya que es el punto de partida de la manifestación de algo.

Cualesquiera que sean las formas de ser que consideremos, todas ellas tienen como fundamento o sustancia profunda la materia. La realidad espiritual también existe en unidad con la materia y se define en términos de ella. *Materia y espíritu son los conceptos filosóficos más generales*.

67

Sobre la historia del desarrollo de la categoría de materia.

La materia es una categoría básica de la filosofía; su interpretación determina el planteamiento de prácticamente todos los demás problemas filosóficos. Etimológicamente, el término se remonta a la *materia* "sustancia". Este significado "sustancial" del término sobrevivió hasta el siglo XX; entonces se produjo una revolución en la física que significó la crisis de la interpretación unilateral de la materia basada en la percepción sensorial obligatoria, que era la esencia del concepto de materialismo metafísico.

La unidad y la diversidad de todas las formas de manifestación de la materia sólo pueden comprenderse desde un enfoque histórico, mediante la generalización de las experiencias del conocimiento científico y filosófico. Ya hemos señalado que la primera etapa en la realización de la materialidad del mundo fue el materialismo espontáneo. El punto de partida de la formación del concepto de materia fue el paso de la diversidad cualitativa de las cosas existentes al concepto de *materia primaria* —la base única del mundo que abarca toda esta diversidad cualitativa. La dificultad de la operación intelectual de abstracción necesaria para ello queda clara por el hecho de que al principio toda la diversidad cualitativa del mundo se deducía de un único elemento cualitativamente definido y empíricamente perceptible, digamos el agua o el fuego. Pero Demócrito ya observó que era imposible explicar el origen de una sustancia cualitativamente definida en términos de otra sustancia semejante. Ningún elemento contenía en sí el principio de su transfiguración, y había que explicar por qué tenía una cualidad determinada. El movimiento ulterior del pensamiento condujo inevitablemente a la unificación de todos los primeros principios del ser, dando como resultado final la idea de la estructura atómica del mundo, cuya base subyacente eran las partículas, o átomos, inaccesibles a los sentidos.

Pero los átomos también se interpretaron como sustancia, como los "ladrillos" más pequeños con los que se construye todo lo que es, y la

diversidad cualitativa de este material de construcción depende de los distintos tipos de interacción entre ellos. Nacía así la imagen discreta del mundo, que perduró hasta ciertos descubrimientos de la física de finales del siglo XIX, y que presentaba al ser como constituido por minúsculas partículas aisladas (discretas) que interactuaban entre sí de un modo particular. Esta visión, que ya había tomado forma en la Antigüedad, resultó tener un gran valor heurístico y, por tanto, ser muy estable. Fue el punto de partida de la explicación científica de muchos fenómenos naturales. Basándose en la idea del atomismo, Newton introdujo el concepto de masa en la física y formuló la ley de la gravitación universal y las principales leyes del movimiento. Los puntos de vista atomistas subyacen a la teoría cinético-molecular del calor, y en química desempeñaron un papel en el descubrimiento de la ley de conservación de la materia; el sistema periódico de los elementos de Mendeleiev también se creó sobre la base del atomismo.

68

La mecánica de Newton, que permitía explicar la mayoría de los fenómenos y acontecimientos del mundo a partir de la interacción entre los átomos, afirmó la imagen mecanicista-atomista del mundo y sirvió de modelo de precisión científica para otras ciencias. La materia en forma de átomos y el movimiento en el vacío eran los dos principios fundamentales de la mecánica newtoniana. El principio mecanicista-materialista parecía capaz de explicar la esencia de todos los fenómenos que ocurren en el mundo, los hechos psíquicos más sutiles incluidos, y la física teórica, que estudiaba las propiedades fundamentales de los átomos, parecía que podría completar su búsqueda en cualquier momento, asumiendo una forma totalmente acabada.

Sin embargo, junto con el triunfo del atomismo, se fue abriendo paso una crisis relacionada sobre todo con el descubrimiento de nuevos hechos que ya no podían explicarse adecuadamente en términos de la estructura atómica de la materia; además, el propio átomo resultó ser una partícula nada simple y en absoluto la más pequeña de la materia. Se descubrió el electrón, así como la desintegración radiactiva y la transmutabilidad de los átomos. El átomo, que antes se consideraba "sin rostro" y sin estructura, resultó poseer una estructura interna extremadamente compleja formada por un núcleo y electrones que giran a su alrededor. Aún más peligrosas para el materialismo mecanicista fueron las nuevas teorías de las interacciones, en las que se descubrieron interacciones desconocidas hasta entonces dentro de los átomos y los núcleos.

Esta crisis estaba relacionada con la introducción en la física (por Michael Faraday y James Maxwell) del nuevo concepto básico de *campo*, que describe un estado de la materia fundamentalmente diferente de la sustancia. Ahora bien, ¿cuál es el significado físico y filosófico especial del concepto de campo, y de qué manera ha llegado el pensamiento humano a esta nueva forma de materia?

Originalmente, el campo se definía como el espacio que rodeaba a algún objeto material, para cada punto del cual era posible determinar, en términos de ecuaciones matemáticas, la magnitud y dirección de la fuerza de interacción entre el objeto dado y algún otro objeto. Así, la tensión de gravitación, el principal tipo de interacción entre objetos, calculada por Newton, varía en distintos puntos del campo, es decir, en distintos puntos del espacio que rodea a un objeto. Por inesperados que sean estos datos matemáticamente definibles, en los que el medio de interacción participa activamente en el proceso, no hacen más que socavar un poco, pero no destruyen del todo, la noción de materia como sustancia, ya que un campo de este tipo puede seguir considerándose como un atributo de la sustancia.

69

El campo sólo se convirtió en un factor realmente perturbador cuando se demostró de forma concluyente que no era sólo un atributo de un objeto, sino una realidad física independiente capaz de existir y extenderse en el espacio independientemente del objeto material; el campo se convirtió así, junto con la sustancia, en una forma nueva y particular de la materia cuyo rasgo principal era la continuidad y no la discreción.

Sin embargo, antes de que el concepto de campo se generalizara, había provocado una tormenta de indignación entre físicos y filósofos, y luego, cuando estos últimos se acostumbraron a él, dio lugar a una crisis filosófica, pues hizo añicos los conceptos de materia y sustancia. "¡La materia ha desaparecido!", exclamó consternado el mundo académico cuando los físicos, manejando el nuevo concepto con el deleite de los neófitos, empezaron a explicar las propiedades de la sustancia por la acción de los campos: efectivamente, la materia desapareció, dando paso al nuevo dios, el campo. La mecánica clásica de Newton afirmaba que propiedades tan fundamentales de la materia como la masa y el volumen eran absolutamente inmutables, básicas, y no estaban condicionadas por nada. Sin embargo, los experimentos demostraron que la masa del electrón depende del campo que éste crea y varía con la energía del campo. En consecuencia, la masa de las partículas varía con los cambios en la estructura del campo. La masa también cambia con la

velocidad del cuerpo: a medida que la velocidad del electrón se aproxima a la velocidad de la luz, la tensión de su campo tiende a infinito, y su masa cambia en consecuencia. Dado que la masa se consideraba la medida de la cantidad de materia, el descubrimiento de la inconstancia de la masa, su variabilidad en función de los cambios en el campo y en la velocidad del cuerpo, se interpretó en el sentido de que la materia había desaparecido y el materialismo se derrumbaba. La desintegración radiactiva de los átomos se interpretó en el mismo sentido. Se percibía como transformación de la materia en energía, como desaparición de la materia. En sí misma, aún no significaba la sustitución del materialismo por el idealismo, pero iba acompañada de tendencias claramente idealistas en la epistemología. Incapaces de percibir sensorialmente los microobjetos y de concebirlos, los físicos tuvieron que recurrir cada vez más a modelos matemáticos. Relegando la materia (las raíces terrestres, por así decirlo, de estos modelos) al olvido, algunos físicos (como por ejemplo Ernst Mach) tendían a pensar que estas construcciones no eran más que el fruto del pensamiento puro: la materia se evaporaba en la bruma de las construcciones matemáticas, y las propias construcciones resultaban ser esencias autosuficientes; toda la realidad se reducía así a estructuras ideales abstractas. La opinión pública se volvió hacia el idealismo, ya que el materialismo estaba tradicionalmente vinculado a una noción mecanicista y sustancial de la materia. Esta situación requería urgentemente alguna resolución.

70

Objetivamente, todo el conjunto de nuevos descubrimientos tenía un *carácter dialéctico.* Para superar la crisis de la física, el pensamiento teórico debía adoptar un enfoque más flexible de los hechos, en particular de la conexión entre materia, movimiento, espacio y tiempo. Era necesario un enfoque mucho más sutil de la noción de verdad y de su mutabilidad: había que entender que la verdad es proceso. En la imagen del mundo que la ciencia se hacía cada vez más clara, era precisamente el cambio, la transición, la transformación y el desarrollo lo que necesitaba una explicación dialéctica. Pero el pensamiento científico seguía cautivado por la tradición mecanicista. Los nuevos descubrimientos de la ciencia exigían cambios profundos en el modo mismo del pensamiento humano. Así comenzó el angustioso proceso de desintegración de los viejos conceptos familiares.

La concepción dialéctico-materialista de la materia.

La situación crítica de las ciencias naturales y la filosofía se resolvió en el materialismo dialéctico, que sustituyó al materialismo mecanicista.

Para superar la crisis en la comprensión de la materia, había que aclarar esta categoría, en primer lugar, a la luz de los nuevos datos científico-naturales, lo que sólo era posible si se sometía conscientemente al análisis dialéctico. Había que liberar a la categoría de materia de los vínculos supuestamente inalienables con el concepto de sustancia, y luego darle una definición que reflejara su contenido realmente universal. Por tanto, sería absurdo añadir nuevos atributos a la concepción "sustancial" de la materia; añadir, digamos, campos electromagnéticos, gravitatorios u otros, aún desconocidos, a la materia como realidad objetiva existente en diversas formas de sustancia. En este camino, cada nuevo descubrimiento fundamental de nuevas formas de realidad provocaría cada vez una situación crítica de la cosmovisión: una y otra vez se oirían voces sobre la quiebra del materialismo, una y otra vez sería necesario añadir una nueva variedad de materia a su definición, y eso significaría inevitablemente caer en el mal infinito.

Rechazando la inaceptable, desde el punto de vista dialéctico, vinculación de la materia con los modos físicos de su existencia, Lenin dijo que era un puro disparate decir que la materia estaba conectada sólo con la sustancia, y que el materialismo dialéctico había profesado en todo momento una imagen mecánica y no electromagnética u otra, inconmensurablemente más compleja, del mundo de la materia en movimiento. Lenin vio la salida de la crisis en la aceptación del materialismo dialéctico por parte de los científicos naturales: la física se extravió en las garras del idealismo precisamente porque los físicos no conocían la dialéctica. No era la materia lo que había desaparecido, sino la concepción metafísica de la misma, y los nuevos descubrimientos sólo podían entenderse correctamente desde las posiciones del materialismo dialéctico, que nunca redujo la materia a ningún "ladrillo de construcción del universo" inmutable y además indivisible.

El camino hacia una definición dialéctica del concepto de materia como sustancia única del mundo no pasa por enumerar sus propiedades sino, como demostró Lenin, continuando la tradición materialista de los filósofos franceses del siglo XVIII, en particular Holbach, por correlacionarla con la conciencia: "La materia es una categoría filosófica que denota la realidad objetiva que es dada al hombre por sus sensaciones, y que es copiada, fotografiada y reflejada por nuestras sensaciones, mientras existe

independientemente de ellas".[26] Aunque Lenin se basó en toda la tradición materialista, introdujo un elemento fundamentalmente nuevo en la interpretación de la esencia de la materia, subrayando que la única propiedad de la materia con cuyo reconocimiento estaba ligado el materialismo dialéctico era la propiedad de ser una realidad objetiva, de existir fuera de la mente.

Los físicos y filósofos de mentalidad idealista trataron de refutar la definición de Lenin de la materia basándose en que la ciencia ya conoce manifestaciones de la materia que no se dan en las sensaciones, por lo que una definición de la materia como existente fuera de la conciencia y reflejada en las sensaciones es injustificable. Pero no tuvieron en cuenta el hecho de que la materia se nos da en las sensaciones no sólo inmediatamente, sino también indirectamente; la mayoría de las manifestaciones de la materia que conocemos no se perciben inmediatamente: hay fenómenos que son en principio inaccesibles a nuestros órganos de los sentidos, como las partículas elementales de las que los científicos sólo pueden juzgar observando las huellas de su interacción con instrumentos extremadamente sensibles. En este caso, un instrumento es un órgano modificado de la percepción humana de la materia, y antes de sacar una nueva conclusión sobre la estructura de la materia, el hombre entra necesariamente en contacto con ella. Así se demostró también experimentalmente la existencia objetiva de los electrones. El mundo que no nos es dado en sensaciones inmediatas es explorado por el pensamiento humano a través de experimentos especialmente concebidos. La dificultad consiste aquí en aprender a interpretar adecuadamente los datos obtenidos en el curso de un experimento.

72

Los filósofos de mentalidad idealista también afirmaron que la definición de Lenin de la materia ocultaba el idealismo. Si la materia puede definirse a través de su relación con la conciencia, la primera depende de la segunda, y no viceversa. También en este caso sus argumentos resultaron insostenibles. La materia es la sustancia de lo que es; tiene auto-ser en su infinitud espacio-temporal: es autosuficiente y no necesita que nadie sea consciente de ella. En los rayos de la razón humana, sin embargo, se refleja en imágenes sensuales y conceptuales. La antítesis de la materia y la conciencia, al igual que su relación en conjunto, no es en absoluto absoluta, sino relativa, un hecho que Lenin señaló sin ambigüedad: "...La antítesis de la materia y la mente tiene un

[26] V.I. Lenin, "Materialismo y empiriocriticismo. Comentarios críticos sobre una filosofía reaccionaria", *Obras Completas*, Vol. 14, Editorial Progreso, Moscú, 1977, pág. 130.

significado absoluto sólo dentro de los límites de un campo muy limitado — en este caso exclusivamente dentro de los límites del problema epistemológico fundamental de qué debe considerarse como primario y qué como secundario. Más allá de estos límites, el carácter relativo de esta antítesis es indudable".[27]

Así, el concepto de materia como realidad objetiva es idéntico al de sustancia única con todas sus propiedades, leyes de estructura y funcionamiento, movimiento y desarrollo.

La definición de materia de Lenin se dirige, pues, tanto contra el *idealismo objetivo* (que postula el espíritu como sustancia del ser) como contra el *idealismo subjetivo* (que supone que todos los objetos son meros complejos de nuestras sensaciones).

Como ya hemos señalado, además de aclarar el concepto de materia, la ciencia natural debía pasar a un terreno dialéctico. ¿Qué significaba esto en relación con la nueva concepción de la materia? ¿Qué lugar ocupaba aquí la dialéctica? Un científico no debe dejarse confundir por contradicciones reales o aparentes en la estructura de la materia. Ni la discreción del mundo basada en la sustancia ni su continuidad basada en el campo son los atributos finales de la estructura de la materia. Estos atributos sólo son antitéticos en el nivel formal del pensamiento, mientras que en la realidad se complementan dialécticamente, siendo formas diferentes de la manifestación de la misma esencia. Esta dialéctica de la realidad debe reflejarse en la mente de los científicos; para ellos, la aparente antítesis entre las distintas formas de manifestación de la materia debe servir de estímulo para seguir investigando los fenómenos aún desconocidos y no de pretexto para anunciar precipitadamente una crisis. Fue precisamente mediante la aplicación de métodos dialécticos como la física encontró una salida a la crisis.

73

El principio de la unidad material del mundo.

Una teoría dialéctica de la materia no puede agotarse únicamente en su definición filosófica. También era necesario construir una concepción integral y comprensiva de la materia; esto exigía la aplicación de todo el arsenal históricamente acumulado de la dialéctica, y en primer lugar una fundamentación de la dialéctica de lo discreto y lo continuo en la materia, así

[27] Ibid., p. 147.

como una explicación de la unidad de la materia y la mente —reflejada en el principio dialéctico de la unidad material del mundo.

En el tratamiento de la cuestión de la unidad del mundo pueden identificarse provisionalmente dos posiciones filosóficas básicas. En uno de estos enfoques, se cree que la unidad universal de todos los fenómenos del mundo reside en su materialidad (la línea de Demócrito), y en el otro, en la base ideal común del mundo (la línea de Platón). Ambas posiciones son monistas, pues la base del mundo se ve en una sola sustancia. La primera posición se llama monismo materialista (con el monismo dialéctico como su etapa más alta de desarrollo), la segunda, monismo idealista. Aparte de estas dos variedades de monismo, también existen el *dualismo* y el *pluralismo*, es decir, el reconocimiento de varios primeros principios iguales del mundo irreductibles entre sí (encarnados, por ejemplo, en la antigua concepción de los cuatro primeros elementos: agua, tierra, aire y fuego).

De lo anterior se desprende claramente que aquí están en juego dos cuestiones principales: la primacía de la materia o del espíritu y la posibilidad o imposibilidad de reducir toda la diversidad cualitativa del mundo material a la sustancia universal única. Ahora bien, ¿cómo se abordan estas cuestiones desde las posiciones monistas dialécticas?

La premisa fundamental del monismo dialéctico, "la unidad real del mundo consiste en su materialidad", significa que la conciencia, el espíritu, el ideal son tanto un conocimiento de la realidad material como una parte componente de esta realidad, y que no existe una brecha insalvable entre el mundo material que se nos da en sensaciones y la conciencia del hombre. La conciencia no es algo únicamente sobrenatural, sino una propiedad natural de la materia altamente organizada. El monismo dialéctico rechaza la separación de la conciencia y la razón como una sustancia especial opuesta a la naturaleza y la sociedad. La realidad que nos rodea, y nosotros mismos, formamos un único mundo material. La unidad no se concibe aquí como semejanza cualitativa, sino como una base sustancial unitaria que puede asumir las formas más diversas, entre las cuales la natural-material y la ideal son las más antitéticas.

Sin embargo, la afirmación de la unidad material del mundo no resuelve por sí sola todas las cuestiones que aquí se plantean. La idea de unidad está inevitablemente ligada al concepto de interacción universal. Si se pensara en la unidad del mundo sólo en términos de su materialidad, sin el concepto de interacción, podría aceptarse fácilmente como inferencia lógica la existencia

de mundos materiales diferentes y totalmente inconexos. Pero eso habría significado el pluralismo de los mundos en lugar de la unidad del mundo. Por las mismas razones, es lógico aceptar el dualismo de mente y materia, ya que en este caso también se ignora la interacción entre ellas: se piensa que la materia existe por sí misma, y lo mismo ocurre con el espíritu. El proceso de desarrollo del mundo tampoco podía explicarse si no se reconocía la importancia fundamental de la interacción continua y universal de todas las cosas con todas las demás cosas del mundo. El desarrollo era inexplicable dentro del monismo materialista en su forma mecanicista, mientras que el monismo dialéctico-materialista, con sus principios de interconexión e interacción universales, tiene precisamente la idea del desarrollo como núcleo.

La interpretación de la unidad del mundo desde las posiciones del monismo dialéctico conllevaba aún otra consecuencia extremadamente importante: permitía considerar la sociedad humana como una de las formas del desarrollo de la materia, mientras que anteriormente la sociedad, en vista de su especial naturaleza de *sujeto-objeto*, no podía ser encajada, por así decirlo, en las nociones tradicionales de materia.

La insistencia del monismo dialéctico en la primacía de la materia implica la existencia de una única sustancia como base de la diversidad cualitativa del mundo de la naturaleza y del mundo del hombre. Aquí nos encontramos con una dificultad que sólo la dialéctica puede resolver. Esta dificultad está ligada al concepto de sustancia en el sentido filosófico especial (fr. L. *substantia* "esencia"). Ya hemos hablado varias veces de la existencia de tal sustancia única, pero ¿hay alguna diferencia entre los conceptos de materia y sustancia? ¿Por qué es necesario introducir este último concepto cuyo contenido parece ser una réplica del concepto básico de materia?

Históricamente, la categoría de sustancia fue considerada como un sinónimo casi completo de materia en su acepción actual. Pero el desarrollo del materialismo dialéctico y la continua clarificación y especificación del estatus lógico de todas sus categorías, sobre todo de la propia categoría de materia, dejaron claro que se necesitaba una categoría especial para designar la única base natural del mundo no en términos de la antítesis epistemológica de espíritu y materia, sino en términos propiamente existenciales y ontológicos. En el plano epistemológico, materia y espíritu son antitéticos, mientras que en el plano ontológico deben identificarse, por así decirlo, si queremos adherirnos al principio del monismo materialista. Así pues, el concepto de sustancia, en el que la antítesis relativa entre materia y espíritu

pierde su significado, se introdujo precisamente para designar la base común de todo el ser material indivisible que combina tanto el espíritu como la materia, lo discreto y lo continuo. El concepto de sustancia es el resultado de la profundización ontológica del concepto de materia.[28]

75

Sin embargo, hay que tener claro que el concepto de sustancia está inseparablemente ligado al de materia: son dos aspectos de una misma esencia. La sustancia no es una tercera entidad que abarque tanto la mente como la materia (como creía Ernst Mach, por ejemplo), sino materia considerada fuera de sus relaciones con la conciencia, materia en la que la conciencia ya es considerada, firmemente y sin reservas, como su atributo. Si se entiende la sustancia fuera de sus vínculos esenciales con la materia, su unión con la esfera de lo ideal es inevitable, y entonces la materia será considerada como un atributo del espíritu, como en el idealismo objetivo.

La sustancia nos conduce de nuevo a los problemas científico-naturales, pues es aquí donde se libraron las batallas sobre la unidad o la diferencia entre los primeros principios del ser material, y sobre la cuestión de si había una o muchas sustancias subyacentes. Ese fue el sentido de la controversia en la física de principios de siglo sobre la sustancia ondulatoria (continua) o corpuscular (discreta-material) del mundo.

La ciencia moderna sobre la unidad y diversidad material del mundo.

La concepción dialéctico-materialista de la unidad material del mundo, y de la inagotabilidad de la estructura y propiedades de la materia, fue confirmada por los logros de la ciencia del siglo XX, de la física en primer lugar. La antítesis entre continuidad y discreción, que tanto revuelo causó entre los físicos a principios de este siglo, se expresó dialécticamente en la mecánica cuántica con su descubrimiento de una propiedad de la materia como es su estructura corpuscular y al mismo tiempo ondulatoria. Esta propiedad sintética se encuentra, por ejemplo, en los fotones, o partículas de luz; su naturaleza corpuscular-ondulatoria se estableció gracias a los descubrimientos de Einstein, Bohr y Schrodinger.

76

El método dialéctico de pensamiento en la física se manifestó de manera llamativa en el principio fundamental de complementariedad, según el cual ni

[28] En algunos contextos de este volumen (por ejemplo, véase más arriba o más abajo) el término "sustancia" se utiliza en el sentido menos filosófico de materia física o material.— Tr.

la descripción corpuscular ni la descripción ondulatoria de las propiedades materiales del microcosmos tomadas por separado pueden proporcionar una comprensión exhaustiva de los hechos conocidos por la ciencia, y sólo su combinación dialéctica puede garantizar la adecuación de las proposiciones científicas. Bajo la antítesis formal los científicos veían un reflejo de las propiedades esenciales de la sustancia material única que, sin embargo, no se agotaba ni siquiera en estas nociones corpusculares-ondulatorias. La sustancia es la misma en todas sus propiedades formalmente antitéticas: esto es ahora un hecho indudable confirmado tanto teórica como experimentalmente.

Ahora bien, ¿cuál es la imagen del mundo y de su unidad interna desde el punto de vista de la ciencia actual?

Por una parte, la materia tiene una estructura granular", discontinua: consideremos las partículas elementales, los átomos, las moléculas, las estrellas y sus sistemas, las galaxias, etc. Por otra parte, la materia está marcada por la continuidad, que se encuentra en diversos tipos de campos: gravitatorio, electromagnético, nuclear, etc. Sustancias y campos son las dos formas principales de existencia de la materia conocidas por la ciencia. Una sustancia se define como algo que tiene masa mecánica (masa en reposo). Podemos hablar aquí de estructuras jerarquizadas, por así decirlo, desde el átomo hasta los cuerpos celestes de cualquier tamaño concebible. Los propios átomos tienen una estructura compleja: están formados por partículas elementales, los protones y neutrones que forman el núcleo, y por electrones que giran alrededor del núcleo a velocidades fantásticas. En la actualidad, la ciencia ya conoce muchas otras partículas elementales: mesones, hiperones, neutrinos, etc. Existen tanto como partes de átomos como en estado de plasma libre, como por ejemplo en las radiaciones cósmicas residuales que nos llegan del pasado del universo. La ciencia también ha descubierto antipartículas —el antipositrón y otras— que tienen el signo opuesto de la carga eléctrica. Las partículas elementales, al igual que los fotones, tienen propiedades corpuscular-ondulatorias: son a la vez discretas y continuas (siendo partículas y ondas simultáneamente), y tienen tanto masa como una carga eléctrica definida.

En forma de diversas sustancias, la materia existe en diversos estados. El estado más extendido de la materia en el universo es el plasma, formado por partículas cargadas eléctricamente, electrones e iones que aún no han formado enlaces atómicos y moleculares. Las estrellas, las nebulosas y el gas interestelar son todos plasma. Los estados sólido, líquido y gaseoso de la

materia son extremadamente raros en la parte del universo conocida por la ciencia.

77

Las formas "continuas" de la materia incluyen los campos, es decir, la materia sin masa en reposo. Los campos conectan las partículas de materia, permitiéndoles interactuar y, por tanto, existir. Sin campos gravitatorios nada uniría a los átomos dentro de las moléculas, a los electrones y núcleos dentro de los átomos, a las estrellas dentro de las galaxias y a la propia sustancia en las estrellas. En general, todos los cuerpos habrían dejado de existir.

Pero la frontera entre la sustancia y el campo no debe considerarse absoluta, en el sentido de que sólo existan en el mundo los mismos campos inmutables y las mismas partículas de sustancia constantes e inmutables. Esta concepción conduciría al dualismo. La profunda unidad de toda la materia del universo significa que los conceptos de sustancia y campo son relativos entre sí. Su relatividad no es sólo un imperativo dialéctico que se desprende del principio de unidad sustancial del mundo: es también un hecho comprobado experimentalmente y demostrable científicamente. La ciencia ha establecido que los límites entre campo y sustancia son relativamente constantes sólo en el mundo macroscópico accesible a la percepción sensorial. En el reino de los microfenómenos, estas fronteras se borran, por así decirlo, de modo que la sustancia y el campo se vuelven mutuamente convertibles. Así, los mesones son partículas de sustancia y al mismo tiempo cuantos de un campo definido.

Todas las contradicciones en los puntos de vista sobre la estructura de la materia que surgen en la ciencia son el resultado de la relatividad de nuestros conocimientos sobre la realidad objetiva. El pensamiento científico sigue completando y volviendo a dibujar la imagen del mundo que se nos presenta como una variedad infinita de formas de ser de la materia y de las propiedades, conexiones y leyes que prevalecen en ella y que descansan sobre la sólida base de la unidad sustancial del mundo. La ciencia pasa de un nivel de percepción de la unidad del mundo a través del estudio de la diversidad a un nuevo nivel de comprensión de su unidad.

El principio de conservación de la materia.

Uno de los atributos de la materia es el hecho de que no puede crearse ni destruirse; esto se manifiesta en un conjunto de leyes científico-naturales de conservación de la materia en todas sus mutaciones. El proceso de cambio de las formas y estados de la sustancia material es prácticamente ilimitado. Así,

la física ha descubierto la transformabilidad universal de las partículas elementales y de las formas de movimiento de la materia. Por ejemplo, la fricción causada por el movimiento mecánico conduce a la acumulación de la energía interna del cuerpo, a la aceleración del movimiento térmico de sus moléculas. A su vez, este movimiento puede transformarse en electromagnético o químico. En el microcosmos, las partículas de materia se transforman en radiación, y viceversa, los procesos de campo pueden dar lugar a la aparición de materia. Sin embargo, en todas estas transformaciones la materia se conserva como sustancia, o base de todo cambio.

El principio de la conservación de la materia, al igual que el de la unidad material del mundo, conlleva, cuando se despliega lógicamente, otros dos principios fundamentales de la dialéctica: la conexión universal y el desarrollo. Cualquier objeto surge, se desarrolla, funciona y desaparece sólo en conexión con otros objetos. El nacimiento de una cosa no significa el nacimiento a partir de una nada absoluta, sino su surgimiento a partir de otra cosa, del mismo modo que la destrucción sólo significa su transformación en otra cosa. En todas estas transformaciones, nacimientos y destrucciones, la sustancia material permanece inmutable: ni nace ni desaparece. La materia sólo cambia en relación con su conservación, y la conservación sólo se manifiesta en los cambios de sus formas.

El principio de la increabilidad e indestructibilidad de la materia tiene una gran importancia metodológica y para la visión del mundo. Permite una comprensión más profunda y completa de los procesos que tienen lugar en diversas esferas de la realidad, y sigue siendo el principio rector en la formación de las hipótesis más actuales sobre el origen del universo.

La controversia en torno al principio de conservación, increabilidad e indestructibilidad de la materia estalló con renovada fuerza después de que la idea de un universo estacionario, que había prevalecido en la ciencia, fuera sustituida por la idea de un universo cambiante considerado como un proceso dinámico de cambio, de transición constante de una forma de materia a otra, y no como un sistema estático. En la medida en que la idea del desarrollo está en excelente armonía con los principios de la unidad material del mundo y de la conservación de la materia, la idea de un cambio continuo en el universo no podía plantear en sí misma ninguna objeción. No fue la idea de desarrollo la que causó la controversia, sino el punto de partida de ese desarrollo (el origen del universo) y su punto final (la muerte del universo). Primero se produjo la controversia sobre las teorías de la muerte del universo (digamos, por

disipación de la materia en el espacio infinito), a la que siguió una controversia sobre las teorías del origen del universo como resultado del llamado big bang. En el primer caso, algunos científicos vieron una posibilidad teórica de destrucción de la materia, mientras que en el segundo surgió la cuestión de la creación o aparición de la materia prácticamente de la nada. Consideremos estas dos hipótesis con más detalle.

79

En primer lugar, la teoría de la aparición de la materia en el universo. El universo, dice el astrónomo inglés James Jeans, vive su propia vida y sigue el camino de la creación a la extinción igual que nosotros los mortales; la ciencia no conoce otro cambio que el movimiento hacia la vejez, ni otro proceso que el progreso hacia la tumba. Vemos que las estrellas se funden continuamente en radiación, tan eterna e incesantemente como se funde un iceberg en un mar cálido. El Sol pesa en un momento dado algunos miles de millones de toneladas menos que un mes antes. Dado que otras estrellas se están fundiendo de la misma manera, el universo es en conjunto menos material ahora que antes. No sólo disminuye la cantidad de materia en el universo: la que queda se disipa continuamente en el frío glacial del espacio a una velocidad colosal y amenazadoramente creciente. El universo material parece irse como un cuento ya contado, disuelto en el no-ser como un fantasma.

La insostenibilidad de esta hipótesis se debe no tanto a que no tenga en cuenta el principio de la transformabilidad mutua de las diferentes formas de materia y energía, sino a que supone que el espacio es absolutamente independiente de la materia y que la materia del universo se disipará en este espacio en forma de partículas minúsculas. Según las nociones actuales, el espacio no es accidental en relación con la sustancia material, sino un reflejo de su estructura esencial. El espacio tridimensional que conocemos por experiencia cotidiana expresa esta esencia sólo en el mundo visible, mientras que en los niveles micro y macrocósmico tiene un mayor número de dimensiones. El plegamiento de varias dimensiones del espacio puede dar lugar a la aparición de lo que percibimos como materia. Este estrecho vínculo entre el espacio y la materia, su identidad esencial descubierta por la ciencia moderna, significa la insostenibilidad de la teoría de la disipación de la materia del universo hasta su completa desaparición, teoría en la que el espacio se concibe como un atributo exterior en relación con la materia.

Problemas similares se plantean en relación con la hipótesis del origen del universo en el big bang. Según esa hipótesis, hace unos 15.000 millones de años se produjo una explosión de sustancia material superdensa, y lo que

observamos ahora es el resultado de esa explosión: un universo en expansión. El estado de la materia que explotó en ese big bang y las causas de esa explosión aún no han sido establecidas con exactitud por la ciencia, lo que inevitablemente da lugar a hipótesis que cuestionan el principio de la increabilidad de la materia, algunas de las cuales incluso reviven el dogma cristiano original de la creación de la materia a partir de la nada.

El hecho en sí de que no sepamos nada del estado de la materia antes de la explosión, ni de las causas de la misma, no contradice en absoluto los principios de unidad material del mundo y de increabilidad de la materia: el desarrollo de la ciencia ya ha dado lugar, en más de una ocasión, a cambios revolucionarios en los puntos de vista sobre la estructura concreta de la materia, y también dará lugar a tales cambios en el futuro, sin afectar en lo más mínimo a la categoría filosófica de la materia. Sin embargo, en relación con la teoría del big bang, algunos científicos han expresado puntos de vista muy próximos al idealismo físico de finales del siglo XIX: a medida que se aclaraban diversos procesos en el universo en expansión post-bang, se ha expresado la opinión de que la materia surgió del llamado vacío físico en el que se produjo un complejo proceso de fluctuación espacio-temporal, que condujo a la aparición de sustancias y de diversos campos. Sin embargo, del significado científico del término "vacío físico" se deduce que no se trata de una nada, sino de un objeto físico concreto que tiene una naturaleza material hasta ahora desconocida para la ciencia. Al igual que en el caso del concepto de campo, es muy posible que los científicos lleguen algún día a la conclusión de que aquí se esconde otra forma de materia, junto a las sustancias y los campos: la materia es infinita en sus manifestaciones, y su única propiedad constante es la independencia de la conciencia humana. La ilusión del origen de la materia a partir de la nada, relacionada con la idea del vacío físico, se debe en gran parte al propio término, no del todo afortunado. Del mismo modo que en el pasado las mentes que razonaban mecánicamente veían el concepto de campo como una amenaza para la materia (entendida enteramente en términos de sustancias), ahora muchos cometen el mismo error: habiéndose acostumbrado, como dijo Einstein, al concepto de campo como a la silla en la que se sientan, habiendo olvidado que una vez provocó discusiones tan turbulentas como ahora el concepto de vacío físico, los físicos idealistas actuales están dispuestos a deducir del concepto de vacío físico, que ellos mismos desarrollaron, una desaparición de la materia, o más bien su aparición de la nada. En realidad, sin embargo, el vacío físico es un objeto

físico real de naturaleza material, y no sólo un resultado de cálculos matemáticos.

Por tanto, no hay tiempo ni lugar en que la materia pierda su capacidad para nuevas transformaciones. Todas las transformaciones concebibles de la materia son posibles excepto dos: el surgimiento de la materia de la nada y su paso a la nada. No hay lugar desde el que la materia pueda surgir ni lugar en el que pueda desaparecer: es la fuente, la causa y el efecto de sí misma. Existe en sí misma y para sí misma. Es indivisible en su ser y no debe su existencia a nada ni a nadie. El principio de la conservación de la materia también fue confirmado por la siguiente proposición desarrollada por la ciencia actual: la energía total del universo (esta última considerada por la mayoría de los científicos como cerrada) es igual a cero (es decir, las cantidades de cargas negativas y positivas están mutuamente equilibradas). De esta proposición se deduce que la indestructibilidad e increabilidad de la materia o, dicho de otro modo, que la materia exista siempre en una misma cantidad, es una condición necesaria de la existencia del mundo, siendo la energía la medida del movimiento de la materia.

2. El movimiento como modo de existencia de la materia

El concepto de movimiento. La unidad de materia y movimiento.

Todo en el mundo está en continuo movimiento, cambiando de forma, transformándose y vacilando entre el ser y el no ser de todas las existencias individuales. Las miríadas de estrellas que admiramos en una noche clara sólo parecen inmóviles; en realidad se mueven a enormes velocidades. Cada estrella es un sol con su propio anillo de planetas. Junto con los satélites que giran a su alrededor, las estrellas giran alrededor de sus ejes y participan en la rotación de la galaxia alrededor de su eje. A su vez, nuestra galaxia se mueve en relación con otras galaxias. Además, según las últimas hipótesis cosmogónicas, el universo no es un mecanismo con partes que se mueven constantemente a lo largo de órbitas estrictamente determinadas; es un universo en expansión que avanza continuamente hacia estados siempre nuevos. Todo lo que vive está en incesante movimiento: todo se alimenta, crece, se multiplica, florece y muere. En cada sistema vivo se producen

innumerables procesos internos: pulsación de energía e información, procesamiento, asimilación de alimentos y expulsión de residuos. Todo está en un eterno estado de convertirse en otra cosa, y eso no por coacción sino por su propia naturaleza libre. Puesto que el movimiento es un *atributo esencial de la materia*, es, al igual que ésta, increable e indestructible, absoluto, inevitable y universal. La materia y el movimiento son de la misma esencia.

El movimiento es el modo de existencia de la materia: ser significa estar en movimiento. La cuestión de la causa primera de la materia y de la fuente primera del movimiento es esencialmente una y la misma cuestión. Sabemos por la historia de la ciencia y de la filosofía que la fuente original de los cambios universales, del movimiento y del desarrollo de todo lo que es, al igual que la fuente de la existencia de la materia, se pensó a menudo en un marco de referencia que comprendía la omnipotencia del poder divino y la voluntad universal. El materialismo, en cambio, sobre todo el materialismo dialéctico, se apoya en los datos de la ciencia que prueban que el movimiento, al igual que la materia, es increable e indestructible, que no se introduce desde el exterior sino que está contenido en la naturaleza misma de la materia. Algunas formas de movimiento se transforman en otras formas de movimiento, y ningún tipo de movimiento surge de la nada. El movimiento es auto-movimiento en el sentido de que la tendencia, el impulso hacia un cambio de estado es inherente a la materia misma: es su propia causa. Si el universo surgió tras el big bang, las causas de ese big bang hay que buscarlas en la propia materia, no en una fuerza externa.

La dialéctica del movimiento y del reposo.

El movimiento no es un continuo puro, sino la unidad de lo continuo y lo discreto, del cambio y la estabilidad, de la perturbación y el reposo. En el flujo sin fin del movimiento incesante hay siempre momentos de estabilidad discreta, que se manifiestan sobre todo en la conservación de la naturaleza interna de cada movimiento dado en forma de equilibrio de los fenómenos y su forma relativamente estable, es decir, el reposo relativo. Así, la física de las partículas elementales demuestra que estas partículas sólo pueden existir como transmutaciones de elementos de un sistema, que sólo existen y se conciben en movimiento, pero al mismo tiempo la física también señala la realidad objetiva y la inmutabilidad (es decir, el reposo) como característica

del proceso mismo de las transmutaciones de las partículas. A diferencia del campo, la sustancia tiene una propiedad expresada en el concepto físico de masa en reposo. Pero también hay un elemento de estabilidad en el propio movimiento del campo. La estabilidad de la tasa de cambio es también una forma de manifestación de la inmutabilidad. En este caso, el reposo es la conservación de un estado de movimiento definido (en este caso cuantitativo). Cada tipo de campo tiene sus características inmutables y estables. Así, el reposo sólo existe como característica del movimiento en alguna forma estable. Sean cuales sean los cambios que experimente el objeto, mientras exista, conserva su carácter definitivo.

El reposo absoluto es imposible, ya que alcanzarlo significaría dejar de existir. El reposo es siempre de carácter relativo: los cuerpos sólo pueden estar en reposo en relación con algún sistema de referencia aceptado provisionalmente como inmóvil. El movimiento de un cuerpo, decía Einstein, se entiende siempre como su posición respecto a otro cuerpo. Así pues, la relación entre continuidad y discreción se trata en filosofía en términos de la dialéctica del movimiento y el reposo.

Las controversias filosóficas en torno al principio de unidad de materia y movimiento.

83

La historia de la ciencia y la filosofía conoce bastantes sistemas en los que la materia y el movimiento se percibían como dos sustancias independientes y aisladas en lugar de como formando esencialmente una unidad. Esta cuestión tiene un significado cosmovisivo fundamental, ya que en este caso la materia se consideraba una especie de elemento pasivo, inerte, desprovisto de toda actividad interior. Para poner en movimiento esta materia muerta se necesitaba sin duda un "primer empujón divino". En las ciencias que buscaban principios mecánicos del surgimiento y la existencia de todos los fenómenos, este planteamiento adoptó la forma de nociones de fuerzas ocultas (el primer impulso, Dios, *élan vital*, espíritu, etc.). En nuestra época, más influyentes resultaron aquellas teorías, que aislaban la materia del movimiento, que no surgían de las posiciones idealistas de sus autores, sino del propio desarrollo de la ciencia natural; se trata, en particular, del "energismo", ya superado, sin embargo, por la ciencia actual.

En el "energismo", la posibilidad de considerar el movimiento como un elemento del mundo aislado de la materia se fundaba en el hecho de que el

concepto científico-natural de la energía como medida del movimiento permitía una descripción unificada de muchos procesos físicos que antes se consideraban totalmente distintos e irreductibles entre sí. Se empezó a pensar en la energía como el denominador común de todos los procesos naturales, de modo que algunos físicos decidieron que no era necesario considerar los mecanismos concretos de estos procesos, ya que todos ellos podían quedar cubiertos por el concepto de energía. Desde este punto de vista, la energía es la única sustancia objetiva, mientras que la materia no es más que una consecuencia secundaria y accidental de ella. Por ejemplo, Henri Bergson creía que la mutabilidad, o el movimiento, no implicaba en absoluto la existencia de un objeto cambiante, sino que era él mismo la cosa. El movimiento se elevaba aquí claramente a un absoluto.

Lo mismo opinaba Wilhelm Ostwald, que insistía en que sólo existía energía en el mundo. ¿Qué sentiría una persona al ser golpeada con un palo: el palo o la energía? Sin duda, la energía. Según Ostwald, allí donde la gente está acostumbrada a sentir y ver materia, sólo siente y ve energía "pura"; los procesos en los que intervienen energías se manifiestan, a través de nuestra conciencia, como fenómenos físicos. El descubrimiento de la ley de conservación y transformación de la energía y los éxitos de la termodinámica estimularon de nuevo estos persistentes intentos de elevar la energía "pura" a un absoluto, el contenido último de todo lo que existe. Pero la energía "pura" no es más que una abstracción. La energía es una de las características de la intensidad de la interacción entre los objetos materiales, es el movimiento, que es tan imposible sin un vehículo material como el pensamiento sin un cerebro pensante o el azul sin algo que sea azul.

En la investigación científica, a menudo hay que destacar únicamente los aspectos energéticos de ciertos procesos, ignorando sus vehículos. Esta abstracción es bastante justificable. Mientras se desconozca la estructura real de las partículas elementales, los investigadores suelen limitarse a describir las transmutaciones de las partículas únicamente en términos de energía. Pero si este procedimiento se considera absoluto, la energía se interpreta a veces como una sustancia indestructible y estable a partir de la cual se construyen, por así decirlo, las partículas elementales. A veces son los fotones los que se identifican con la energía "pura". El descubrimiento de la presión luminosa ha demostrado que los fotones no son sólo ondas, sino también diminutas acumulaciones de materia que poseen a la vez energía y masa. Desde la época de ese descubrimiento, el "energismo" prácticamente ha dejado de existir, pero

había rastros de él en algunas interpretaciones de la ley que vincula la masa y la energía de los objetos materiales: $E=mc^2$, donde la energía E es igual a la masa m multiplicada por la segunda potencia de la velocidad de la luz c. Identificando erróneamente masa con materia, los físicos creían que la materia podía pasar plenamente a ser una concentración de energía "pura". Pero la masa es una medida de propiedades de la materia como la energía y la gravitación, y la energía es una medida del movimiento. En la naturaleza no hay ni energía "pura" sin masa ni masa sin energía. Por ejemplo, los defensores de la idea de la transformación total de la masa en energía suelen citar el ejemplo de la transformación del electrón y el positrón en el campo electromagnético, ignorando el hecho de que el electrón y el positrón no son "masa pura sin energía", ni el campo electromagnético es energía "pura". El campo tiene su masa expresada en el concepto de cuantos de campo. Cualquier objeto de la realidad posee masa y energía, reposo y movimiento, unidos por una interdependencia definida.

La diversidad de las formas de movimiento y su relación. El reduccionismo: su necesidad y su peligro.

Al clasificar las formas del movimiento de la materia, el materialismo dialéctico se basa en los logros de las ciencias naturales y en la concepción filosófica del movimiento como modo de existencia de la materia, y destaca una serie de formas básicas entre su inmensa diversidad. La primera clasificación científica de las formas de movimiento fue propuesta por Engels. Las formas que identificó fueron: mecánica, física, química, biológica y social. Esta clasificación aún conserva su importancia, aunque se ha visto notablemente enriquecida, por supuesto, por los logros de la ciencia contemporánea.

Las formas del movimiento de la materia están vinculadas orgánicamente con un nivel definido de su organización estructural, cada uno de los cuales se caracteriza por un sistema de leyes y un vehículo propio. El punto de partida de esta jerarquía es el nivel submicroelemental, la forma hipotética de existencia de la materia con naturaleza de campo, del que nacen las partículas elementales (nivel microelemental); en la siguiente etapa se forman los núcleos (nivel nuclear), que son el material de construcción de las moléculas (nivel molecular); las moléculas se combinan en agregados: cuerpos gaseosos,

líquidos y sólidos (nivel macroscópico). Estos últimos forman estrellas, planetas, sistemas estelares, metagalaxias, etc. (nivel cósmico).

El nivel orgánico es el resultado del aumento gradual de la complejidad de las moléculas de los compuestos de carbono, que ha dado lugar a la formación de compuestos orgánicos. La vida fue el resultado necesario, regido por leyes, del desarrollo de un conjunto de procesos químicos y geológicos en la corteza terrestre. La evolución de la vida procedió de formas precelulares de existencia proteica a la organización celular, a la formación primero de organismos unicelulares y más tarde pluricelulares. Los primates se convirtieron en la etapa final de la evolución de la naturaleza orgánica y en el punto de partida del origen del hombre. Nos encontramos, pues, en el peldaño superior de la magnífica escalera que representa el desarrollo progresivo de la materia, siendo este peldaño superior el nivel social. El hecho de que el hombre y la sociedad sean una forma especial del movimiento de la materia, el más elevado, es un descubrimiento fundamental de la filosofía.

La sociedad no es sólo materia, sino materia animada. El vehículo de la forma social del movimiento es el hombre como sujeto de la historia. En la medida en que es un ser social razonable dotado de vida interior espiritual, y en la medida en que sus acciones son intencionadas, la forma social del movimiento se expresa en las relaciones sujeto-objeto, es decir, en las relaciones del hombre, de los grupos sociales, de la sociedad en su conjunto, con el mundo circundante, con la realidad objetiva. Aquí reside la especificidad de la forma social del movimiento de la materia, su diferencia radical con respecto a todas las demás formas de movimiento.

Así pues, existen varios niveles cualitativamente diferentes del movimiento de la materia. ¿Qué significa diferencia cualitativa? Significa que la especificidad cualitativa de un nivel no puede explicarse en términos de la especificidad cualitativa de otro. Por ejemplo, la organización biológica tiene un significado propio inexplicable en el marco de la imagen física del mundo. En el reino de la vida nos encontramos con fenómenos como la adaptación, el metabolismo, el crecimiento y la multiplicación, la lucha por la supervivencia, la mutabilidad y la herencia. Nada de esto existe en la naturaleza inorgánica. En el organismo vivo, incluso los procesos puramente físicos y químicos están dirigidos a la solución de tareas biológicas definidas. Las leyes físicas y químicas no pueden explicar por qué una mona está dispuesta a sacrificar su vida para salvar a sus crías, o por qué un pájaro puede pasar semanas

empollando. Cada nivel de la organización de la materia está sujeto a sus propias leyes específicas.

86

Sin dejar de insistir en la necesidad de tener en cuenta la especificidad de los niveles de la organización de la materia, debemos tener presentes ciertas leyes generales características de todos los niveles, así como los vínculos entre los distintos niveles y la interacción entre ellos. Estos vínculos se manifiestan sobre todo en el hecho de que el nivel superior compone al inferior como una de sus premisas genéticas y al mismo tiempo como un elemento propio. La física de las partículas elementales no sólo ha "conquistado" la química, sino que también se ha acercado a la sustancia viva en biología. Los biólogos han establecido que la herencia está condicionada por el núcleo de la célula, los cromosomas, que transmiten las características hereditarias. Resultó que la respuesta a una de las cuestiones más íntimas de la biología depende en gran medida de la química, y que la vida es la química no sólo de los cuerpos proteicos, sino también de otros componentes químicos, en primer lugar de los ácidos nucleicos. Por esta razón, en el estudio de los fenómenos de la vida deben utilizarse métodos físico-químicos junto con los principales métodos biológicos.

El estudio de los fenómenos biológicos enriquece a su vez la química y la física. Así, la química, que estudia las estructuras del nivel molecular, ha avanzado considerablemente gracias a la aparición de la mecánica cuántica, que ha revelado ciertas peculiaridades en la estructura del nivel atómico, estando las reacciones químicas a nivel molecular conectadas con procesos intraatómicos.

Sin embargo, las formas superiores de organización no están incluidas en las inferiores. La vida es una forma de organización característica de los cuerpos proteicos. No hay vida en los cuerpos inorgánicos. La forma de organización química es característica de los elementos químicos y sus compuestos. Pero no hay organización química en objetos materiales tales como fotones, electrones y partículas similares.

Allí donde se ignora la irreductibilidad de las formas más complejas de movimiento a las más simples, son frecuentes las recaídas en el mecanicismo y el reduccionismo. Así, el psicoanálisis reduce a menudo la esencia humana a los componentes biológicos del hombre, descuidando su naturaleza social. Eso es reduccionismo. Para explicar el mundo espiritual interior del hombre, para comprender la naturaleza de sus vínculos axiológicos y semánticos, sus alegrías y sufrimientos, así como los resortes ocultos de los impulsos volitivos,

el poder de la conciencia, etc., los métodos de la fisiología, la biofísica y la bioquímica son inadecuados.

87

Entonces, ¿qué es el reduccionismo? ¿Es siempre malo y científicamente insostenible? ¿O tiene algunos derechos en ciencia? El reduccionismo se define como un principio metodológico según el cual la cognición de sistemas complejos supone su reducción a otros más simples e incluso bastante elementales, deduciéndose posteriormente las leyes de funcionamiento de los primeros a partir de los principios de funcionamiento de los segundos. Sin embargo, este principio sólo puede aplicarse dentro de límites estrictamente definidos. El método del reduccionismo es, en cierta medida, característico de todas las ciencias, y por este camino son posibles ciertos logros. Por ejemplo, en la física moderna se tiende a reducir al mínimo el número de principios fundamentales de la estructura de la materia: en la actualidad, los científicos intentan encontrar la base común de las cuatro fuerzas de interacción conocidas por la física: el electromagnetismo, la gravitación y las interacciones nuclear débil y fuerte. ¿Se trata de reduccionismo? No lo es, porque la búsqueda de lo general no es una simplificación de lo concreto, sino un paso hacia la verdad. La explicación de la naturaleza del electromagnetismo, por ejemplo, proporcionará información adicional para el estudio del hombre, que también es fuente y receptor de radiaciones electromagnéticas cuya fuerza e intensidad afectan aparentemente a la psique humana. Rechazar la unidad de los principios fundamentales de la estructura de la materia en todos sus niveles estructurales significaría cuestionar el principio de la unidad material del mundo, que implica la existencia de diferentes formas de materia en movimiento.

El movimiento como atributo esencial de la materia que expresa el modo de su existencia requiere también la introducción de tales características de las formas de existencia de la materia como el espacio y el tiempo.

3. Espacio y tiempo

Los conceptos de espacio y tiempo.

Todo movimiento supone un cambio, interpretado de un modo u otro, de posición en el espacio, realizado en el tiempo, también interpretado de un

modo u otro. A pesar de su aparente obviedad, los conceptos de espacio y tiempo figuran entre las características más complejas de la materia. La ciencia del siglo XX los ha llenado de contenidos tan diversos que a menudo se han convertido en objeto de encarnizadas controversias filosóficas. Entonces, ¿cuáles son las causas y el sentido de que se preste tanta atención a estas categorías?

88

La concepción más general del espacio y el tiempo descansa en nuestras experiencias empíricas inmediatas. El concepto de espacio surge tanto de las características de un cuerpo separado, que siempre tiene una cierta extensión, como de las diferentes posiciones espaciales de un gran número de objetos coexistentes. El espacio se define ahora como una *forma de existencia de la materia caracterizada por propiedades como la extensión, la estructuración, la coexistencia y la interacción.* El concepto de tiempo también surge tanto de la comparación de diferentes estados de un mismo objeto que inevitablemente cambia sus propiedades debido a la duración de su existencia, como de la observación de diferentes objetos que se suceden en el mismo lugar. El *tiempo* es también *una forma de existencia de la materia; se caracteriza por propiedades de alteración y desarrollo de los sistemas tales como la duración y la sustitución secuencial de un estado por otro*. Los conceptos de tiempo y espacio son correlativos: el concepto de espacio refleja la coordinación de diferentes objetos situados unos fuera de otros en un mismo momento del tiempo, mientras que el concepto de tiempo refleja la coordinación de objetos que se sustituyen unos a otros en un mismo lugar del espacio.

¿Cuál era la esencia de la controversia sobre estos conceptos?

Dejando a un lado las diversas interpretaciones del espacio y el tiempo a lo largo de la evolución cultural de la humanidad y centrándonos únicamente en la historia de las ciencias naturales, podemos distinguir dos concepciones opuestas: la sustancial y la relativa. Según la primera de estas concepciones, que se formó en el marco de la mecánica clásica de Newton, el espacio y el tiempo absolutos existen independientemente de la materia, y los acontecimientos y procesos materiales propiamente dichos tienen lugar en estos absolutos. El espacio y el tiempo absolutos son extensión y duración puras en las que se sitúan los objetos materiales; son inmutables y constantes. Todos los cuerpos pueden ser retirados del espacio, y aun así el espacio permanecerá, y conservará sus propiedades. Lo mismo ocurre con el tiempo: fluye idénticamente por todo el universo, y este flujo no depende de nada; el

tiempo es una corriente continua del mundo, una escala cósmica constante para la medición de todos los movimientos concretos.

La segunda concepción, surgida en el marco de la tradición dialéctica, se formuló claramente en el materialismo dialéctico y, más tarde, fue finalmente confirmada por la teoría de la relatividad de Einstein (de ahí el nombre de la concepción) y por todo el curso posterior del desarrollo de la ciencia. El significado filosófico del enfoque relativo está en la concepción del espacio y el tiempo como formas de la existencia de la materia y no como entidades especiales separadas de la materia. De esta concepción se deduce que el espacio y el tiempo son, en primer lugar, atributos objetivos de la materia y, en segundo lugar, universales en esta su capacidad. Junto a las propiedades generales del espacio y del tiempo, cada una de estas categorías posee propiedades cualitativamente específicas. Las propiedades específicas del espacio son la tridimensionalidad, la simetría y asimetría, las formas y tamaños, la localización, las distancias entre cuerpos, la distribución de la sustancia y el campo. Las propiedades del tiempo son la unidimensionalidad, la asimetría, la irreversibilidad, es decir, la orientación constante del pasado hacia el futuro, el ritmo de los procesos y la velocidad de cambio de los estados.

El enfoque filosófico del espacio y el tiempo exige que se consideren en unidad con el movimiento y la materia.

La unidad de materia, movimiento, espacio y tiempo.

La idea de espacio y tiempo absolutos correspondía a una imagen física del mundo definida: la visión de la materia como un agregado de átomos que poseen un volumen y una inercia (masa) invariables y que actúan instantáneamente unos sobre otros, ya sea a distancia o por contacto. La revisión de la imagen física del mundo modificó la concepción del espacio y el tiempo. El descubrimiento del campo electromagnético y la refutación de la teoría de la interacción instantánea de largo alcance revelaron la insostenibilidad de la imagen clásica del mundo y, por tanto, la insostenibilidad de la concepción anterior del tiempo y el espacio.

Sin embargo, todo esto llevó su tiempo. Primero hubo que acumular tanto nuevos hechos como nuevas ideas. El matemático ruso Nikolai Lobachevsky realizó una gran contribución al desarrollo de nociones científicas sobre la conexión entre el espacio y el tiempo, por un lado, y la materia en movimiento,

por otro. Llegó a una conclusión muy importante no sólo para la geometría, sino también para la filosofía: las propiedades del espacio no son siempre ni en todas partes idénticas e inmutables; varían con las propiedades más generales de la materia. Las ideas de Lobachevsky sobre la unidad del espacio y la materia en movimiento se confirmaron y concretaron en la física moderna. La teoría de la relatividad de Einstein reveló los vínculos directos que unían el espacio y el tiempo con la materia en movimiento y entre sí. La conclusión fundamental que se desprende de esta teoría es la siguiente: el espacio y el tiempo no existen sin la materia, sus propiedades métricas se crean por la distribución e interacción de las masas materiales, es decir, por la gravitación. Resultó que la existencia de las propiedades métricas del espacio y el tiempo es función de las fuerzas gravitatorias que diferentes masas en movimiento ejercen unas sobre otras. Sin las masas, no habría gravitación, y sin gravitación, no habría espacio ni tiempo. Por tanto, el espacio y el tiempo no existen sin la materia. Como la materia está en constante movimiento, el espacio y el tiempo cambian sus propiedades con este movimiento. Una de las expresiones de estos vínculos del espacio y el tiempo con el movimiento es el hecho de que la simultaneidad de los acontecimientos no es absoluta, sino relativa. Para comprender plenamente este hecho, es necesario tener en cuenta que una descripción espaciotemporal de los fenómenos es imposible sin un marco de referencia dentro del cual se realice la observación.

La distancia entre cuerpos situados a una distancia finita entre sí en el espacio no es la misma en diferentes sistemas inerciales en movimiento. Con el aumento de la velocidad, la longitud de los cuerpos disminuye. No existe una longitud constante de un cuerpo en el mundo: cambia con el sistema de referencia. De forma similar, el intervalo entre acontecimientos dados varía en diferentes sistemas materiales en movimiento. A medida que aumenta la velocidad, el intervalo disminuye. Según la teoría general de la relatividad, el flujo del tiempo se ralentiza en un campo gravitatorio muy fuerte. Imaginemos a un astronauta pilotando una nave espacial en las profundidades de la galaxia. Al emprender su viaje, se compromete a enviar una señal a la Tierra cada segundo. Ahora imagine lo siguiente: el astronauta se acerca a una estrella inmensamente densa perdida en algún lugar lejano de la galaxia; la densidad de esta estrella es muchas veces superior a la del núcleo atómico. Los observadores en la Tierra se darían cuenta, asustados y asombrados, de que a medida que el astronauta se acerca a este cuerpo, las señales de radio enviadas por el viajero no llegan cada segundo, sino cada vez más raras, con intervalos

que se alargan en minutos, luego horas, luego años y siglos. Finalmente, las señales dejarán de llegar, aunque el astronauta siga enviándolas cada segundo, tal y como prometió. La cuestión aquí es que ni las radiaciones ni ninguna partícula pueden salir de esta estrella superdensa, y sólo interactúa con el universo a través de la fuerza de gravitación.

Así, el único espacio-tiempo continuo del universo es una manifestación de las fuerzas gravitatorias que actúan en él. La identidad de los fenómenos gravitatorios y espacio-temporales se reflejó en el principio de equivalencia, según el cual el observador dentro de un sistema cerrado no puede determinar, desde dentro de ese sistema, el carácter de los cambios que tienen lugar en él, ya que coinciden las indicaciones externas de la acción de la gravitación, por un lado, y el movimiento acelerado del sistema, por otro, que provocan, como sabemos, cambios en las características espacio-temporales. Por lo tanto, el campo de gravitación y el campo creado por el movimiento acelerado son físicamente indistinguibles, equivalentes entre sí.

Como vemos, la teoría de la relatividad de Einstein confirma el principio dialéctico-materialista de la unidad del espacio y el tiempo con la materia en movimiento. La unidad de espacio, tiempo y movimiento de la materia podría expresarse en estos términos: estudiando la materia en las diversas formas de su manifestación, inevitablemente estudiamos con ello el espacio y el tiempo en su conexión orgánica con el movimiento; y viceversa, estudiando los parámetros espacio-temporales, inevitablemente estudiamos con ello la materia en movimiento.

Esta unidad ya era sospechada por los sabios de la antigüedad, que visualizaban el espacio como cuerdas en diversos grados de tensión, es decir, en diversos grados de tensión, condensación y rarefacción. Esta visión implica el carácter energético del espacio, sus vínculos orgánicos con la materia, con su actividad infinita, y la concepción del espacio como un medio vibratorio muy fino lleno de un gran potencial. La sabiduría antigua rechazaba el espacio puro, vacío y absolutamente homogéneo: atribuía al espacio todos aquellos elementos de densidad, curvatura y plasticidad que los científicos no le atribuyeron hasta muchos siglos después. Antes se pensaba que estas características pertenecían a los propios cuerpos y no al espacio que ocupaban.

El espacio y el tiempo están condicionados por la materia como la forma lo está por su contenido, por lo que cada nivel del movimiento de la materia tiene su propia estructura espacio-temporal. La organización espacial de un cristal es diferente de la forma de la extensión de una rosa en flor. Las estructuras

vivas también tienen características específicas de espacio y tiempo: su geometría se hace compleja y los ritmos del tiempo también cambian. Aquí nos topamos con la característica biológica del tiempo y el espacio: todos los organismos tienen sus propios relojes biológicos. El tiempo de los acontecimientos históricos también tiene su propia estructura, ya que los sujetos de estos acontecimientos dominan el tiempo y el espacio organizando estos acontecimientos y experimentándolos. Así pues, el tiempo histórico es una característica diferente del tiempo en comparación con el tiempo físico, por ejemplo, el movimiento de los cuerpos celestes. Cuando decimos que el tiempo se mueve más deprisa, queremos decir que los acontecimientos ocurren más deprisa, es decir, que aumenta la intensidad de todas las formas de vida social. El tiempo sociohistórico se mide en generaciones, siglos y milenios. Su característica especial es que los acontecimientos históricos se almacenan en la memoria de la humanidad. En este tiempo, el punto de referencia pueden ser determinados acontecimientos sociales o incluso leyendas. También existe el tiempo psicológico, asociado a su vivencia subjetiva. Así, la expectativa tensa alarga el tiempo, mientras que la experiencia del placer o la alegría tiende a acortarlo o condensarlo: el tiempo se encoge, por así decirlo.

Así pues, la relatividad del espacio y del tiempo, su conexión con el contenido material cualitativo de la estructura de la que dependen esencialmente, ha traspasado ya los límites de la física teórica y se utiliza prácticamente en todos los ámbitos del conocimiento humano.

Sobre la multidimensionalidad del espacio.

La teoría de la relatividad emplea el concepto de un continuo espacio-temporal unificado o, como a veces se le llama, de un espacio de cuatro dimensiones, en el que el tiempo se añade a los tres parámetros espaciales familiares. Esto se hace con el fin de fijar un objeto material dado con mayor precisión de lo que es posible en el espacio tridimensional ordinario. El propio Einstein dijo que le sorprendía la cautela con la que a veces se trataba el espacio tetradimensional, aunque este concepto no significa más que el hecho de que un cuerpo con unas coordenadas espaciales dadas ocupa una posición dada en un punto dado del tiempo (la cuarta dimensión).

El espacio multidimensional de David Hilbert es algo muy distinto. Ahora bien, ¿qué es ese espacio multidimensional? ¿Qué significado físico y

filosófico tiene este concepto? Su finalidad es reflejar la presencia en el objeto estudiado de ciertas propiedades totalmente no espaciales que se expresan simplemente como "espaciales" en términos de diversas operaciones matemáticas. Así, si a las tres coordenadas espaciales conocidas se añaden tres coordenadas que expresan, por ejemplo, las tres componentes del impulso de un objeto, se dice que la suma de todos estos datos es un espacio de fase de seis dimensiones, aunque aquí sólo haya, como de costumbre, tres coordenadas propiamente espaciales. El concepto de espacio de fase de seis dimensiones es una abstracción matemática, y no pretende en absoluto haber suplantado al concepto de espacio tridimensional. El espacio multidimensional no es una ficción, pero tampoco es espacio en el sentido directo de esta palabra.

El uso del método del espacio multidimensional está aceptado en la física cuántica, que tiene que describir los fenómenos del microcosmos inaccesibles a la percepción sensorial y, por tanto, a la visualización. Expresando fenómenos físicos concretos del microcosmos con la ayuda de conceptos elaborados en la física clásica del macrocosmos, los espacios multidimensionales son una abstracción científica justificable que tiene un significado tanto físico como matemático. No hay nada sobrenatural o sin sentido en ello. Las diversas interpretaciones idealistas del espacio multidimensional, como las construcciones teológicas que sitúan toda clase de Espíritus o la propia sustancia ideal en estas dimensiones quinta, sexta, etc., no son propuestas por los propios físicos o matemáticos, que comprenden claramente la naturaleza de las abstracciones que introducen, sino por idealistas que explotan los logros de la ciencia natural, o por quienes no comprenden plenamente el significado de esta nueva categoría.

La dialéctica de lo finito y lo infinito.

Es difícil encontrar a alguien cuya imaginación no haya sido golpeada, en algún momento, por el misterio del abismo del universo, por la visión del cielo oscuro con miríadas de estrellas centelleantes.

En nuestra vida cotidiana, en todo lo que nos rodea, tratamos con objetos y fenómenos finitos. Finito significa avanzar hacia un fin, limitado en el espacio y en el tiempo. Infinito se interpreta en el sentido de cualquier cosa suficientemente grande o suficientemente pequeña, lo que depende de las condiciones de una tarea determinada. Así, un millardo elevado a la centésima

potencia es una magnitud prácticamente infinita. Nuestra experiencia no nos permite responder definitivamente qué es el infinito. El antiguo filósofo griego Archit visualizó así el infinito: coge una lanza y lánzala tan lejos como puedas; ve al lugar donde la lanza ha caído, lánzala aún más lejos; podemos repetir el procedimiento tantas veces como queramos, y nunca nos encontraremos con un límite más allá del cual no podríamos lanzar la lanza. Por tanto, el espacio es infinito, ¡es todo tan sencillo y claro! Hegel llamó "malo" a este tipo de infinito: "Por muy lejos que coloque la estrella, puedo ir más allá, el mundo no está cercado en ninguna parte".[29] Hegel señaló que sería erróneo interpretar el infinito en el sentido de repetición ilimitada de un mismo acto: se trata de una comprensión meramente cuantitativa, y por tanto limitada, del mismo, ilustrada por ejemplo por la serie de números naturales que contiene la posibilidad de adición ilimitada de más y más unidades.

El verdadero infinito, opuesto al malo, es un proceso de movimiento continuo más allá de los límites de lo finito, un movimiento que no es sólo cuantitativo sino cualitativo e incluso esencial: una medida de la definitividad de un sistema pasa a otra cualitativamente distinta, tanto grande como pequeña. Todo sistema, por grande que sea, es finito en el espacio y en el tiempo, pero en el paso de un eslabón a otro de la cadena de la jerarquía del mundo, un sistema de propiedades y relaciones pasa a otro que posee su propia medida, es decir, la definitividad cualitativa y cuantitativa. En este sentido, el infinito es la diversidad cualitativa de los sistemas jerárquicamente organizados del universo. Entonces, la verdadera infinitud es también un proceso en el sentido de que el universo es una realidad que se crea continuamente a sí misma en lugar de algo realizado y dado de una vez por todas. Lo finito es un momento que surge y desaparece constantemente del proceso infinito de cambio de lo que es. En general, el cambio está relacionado con el paso de un sistema más allá de sus límites espaciales, temporales, cuantitativos y cualitativos. La interminable red de conexiones entre los objetos y fenómenos del mundo, de sus interacciones energéticas y de información, es un movimiento continuo más allá de los límites de lo finito y lo particular. La verdadera infinitud es un proceso de formación cualitativa constante de lo nuevo que compone la infinitud del espacio y del tiempo; es un proceso que se desarrolla dialécticamente, que adquiere límites y los pierde, que alcanza el equilibrio y al mismo tiempo tiende a perturbarlo; es

[29] G.W.F. Hegel, System der Philosophie, Segunda parte: Die Naturphilosophie, en: G.W.F. Hegel, Sämmtliche Werke, en 20 volúmenes, Vol. 9, Frommans Verlag, Stuttgart, 1929, p. 72.

decir, es un proceso de unidad de los opuestos que late constante y tensamente.

94

La infinitud del tiempo de existencia del mundo se expresa en el concepto de eternidad. La eternidad es una propiedad del mundo en su conjunto, del que cada sistema concreto es transitorio. La aceptación de la eternidad del mundo material es un principio cardinal de la cosmovisión dialéctico-materialista. En la filosofía religiosa e idealista, el concepto de eternidad está relacionado con la idea de Dios o del Espíritu Absoluto. Dios es concebido como un ser infinito y absolutamente perfecto que habita en la eternidad, no en el tiempo.

Cuantitativamente, la eternidad se manifiesta en la infinitud real de los intervalos del ser de los sistemas y acontecimientos que se suceden (siglos y milenios). Cualitativamente, denota una serie infinita de cambios en las formas materiales de lo que es.

Epistemológicamente, el infinito se concibe como un proceso, en principio imposible de completar, de expansión y profundización del conocimiento de la realidad objetiva por parte del sujeto. Sabemos incomparablemente más ahora en comparación con las generaciones pasadas, pero hay un pozo sin fondo de lo desconocido por delante, y las generaciones futuras tendrán que encargarse de ello.

El concepto de lo infinito e ilimitado en las ciencias naturales.

Una concepción filosófica de la esencia de lo finito y lo infinito, lo limitado y lo ilimitado, presupone la generalización de los logros de la ciencia. Esto se asocia sobre todo a la interpretación moderna de la gravitación. Ya sabemos que la teoría general de la relatividad, que demostró la conexión entre el espacio-tiempo y la materia, describe generalmente el espacio como no euclidiano ("curvado"). Einstein consideraba los campos gravitatorios de diversos cuerpos como curvaturas del espacio en las zonas que rodean a estos cuerpos. Pero, ¿tiene curvatura todo el espacio mundial? La curvatura del mundo se define por la curvatura de todas las líneas del mundo que pasan por los cuerpos masivos. Si, por ejemplo, tomamos la totalidad de las líneas del mundo de todos los cuerpos de la naturaleza, estas líneas se curvan más fuertemente cerca de los centros de gravitación: los planetas provocan curvaturas más débiles que las estrellas. La gravitación es más débil en el espacio intergaláctico, donde las líneas del mundo se enderezan. Dado que

todas las líneas del mundo están sujetas a curvatura, puede decirse que el espacio en general es curvo. Naturalmente, la infinitud del espacio así percibida no coincide con su carácter ilimitado. En efecto, imaginemos un insecto (como el escarabajo ciego que Einstein describió a su hijo) que se arrastra sobre una esfera. Desplazándose sobre la superficie de la esfera durante un tiempo ilimitado, nunca encontraría ningún límite: la esfera es ilimitada en dos dimensiones.

95

Existen diversas interpretaciones de la curvatura del espacio del mundo. Algunos se inclinan por interpretarla como una prueba de su carácter cerrado, y en este sentido de finitud similar a la finitud de cualquier superficie esférica. El movimiento en este espacio en una dirección estrictamente determinada no será necesariamente un movimiento de alejamiento del punto de partida, sino que, debido a la curvatura interior del espacio, puede terminar en un retorno al punto de partida desde el lado opuesto. Este problema es similar al que se planteaba antes de la circunnavegación del globo por Magallanes: ¿es posible navegar en una dirección estrictamente determinada, digamos hacia el oeste, y llegar finalmente al punto de partida, viniendo a él desde el este y habiendo recorrido una distancia finita? La ilimitación del espacio no significa su infinitud. Otros afirman que la finitud del espacio no se deduce en absoluto de su curvatura: la cerrazón del espacio no es más que un caso particular e idealizado (porque supone una distribución uniforme de la materia en el universo) de su curvatura. Aunque curvado, el espacio sigue siendo infinito.

Cualquiera que sea la solución de esta cuestión en las ciencias naturales, el concepto de infinito en el materialismo dialéctico tiene ante todo un sentido cualitativo y no cuantitativo, tanto más cuanto que los conceptos de espacio y de tiempo son relativos.

Este problema es especialmente agudo en las diversas teorías cosmológicas. Como ya sabemos, la cosmología moderna acepta en general la teoría del origen del universo a partir del big bang. Existen tres variedades de esta teoría. En una de ellas, la atracción gravitatoria entre las galaxias que se alejan lentamente es tan fuerte que en algún momento hará que empiecen a acercarse hasta el punto de producirse una condensación inversa o un colapso. Según otra teoría, las galaxias retroceden tan rápido que las fuerzas gravitatorias nunca podrán detenerlas, y el universo seguirá expandiéndose infinitamente. Según la tercera teoría, la gravitación se aproxima a la magnitud crítica, lo que impide tanto el despliegue infinito del universo en el espacio como su condensación inversa (evitando así el colapso).

¿Cómo se resuelve en estas teorías la cuestión de la finitud o infinitud del espacio? La primera insiste en que el espacio es finito pero no tiene límites, mientras que en las otras dos el espacio es infinito. En todas ellas, sin embargo, el problema del tiempo queda sin resolver. El tiempo gira en torno al momento de la gran explosión (y en la primera de las teorías, en torno al momento del gran colapso). ¿Significa el hecho de la explosión el comienzo del tiempo, y el hecho del colapso, su final? La respuesta asumida por los científicos pero aún no confirmada por la ciencia es la siguiente: el espacio y el tiempo terminan en los momentos de la explosión y el colapso, pero sólo terminan en el sentido que ahora conocemos.

Antes de la explosión y después del presunto colapso existen otro espacio y otro tiempo, hasta ahora desconocidos para la ciencia. Esta respuesta coincide esencialmente con la proporcionada por el materialismo dialéctico, que acepta la inagotabilidad de la materia y de las formas de su existencia. Sin embargo, ¿qué puede significar este nuevo estado del espacio-tiempo? ¿Por qué los científicos suponen la existencia de formas hasta ahora desconocidas? Se intenta responder a esta pregunta creando una teoría cuántica de la gravitación. En el pasado, los fundadores de la física cuántica se enfrentaron a problemas similares en relación con la estabilidad del átomo. Al descargar energía, los electrones tendrían que caer inevitablemente sobre el núcleo del átomo (es decir, un análogo del gran colapso). Pero nada de esto ocurre, y la física cuántica explica así este hecho: si el electrón cayera sobre el núcleo, tendría que tener una posición y una velocidad bastante definidas en ese momento, lo cual es imposible en términos del principio de indeterminación descubierto por la física cuántica. Los físicos depositan sus esperanzas de construir una teoría cuántica de la gravitación en la posibilidad de que en los puntos de big bang y big collapse las propiedades del espacio-tiempo tal y como lo conocemos cambien de tal manera que el flujo continuo de espacio y tiempo se desintegre en cuantos; en otras palabras, al igual que el concepto de campo, el espacio y el tiempo adquieren características cuánticas, lo que los acerca aún más a las propiedades generales de la materia y confirma aún más la corrección del principio de la unidad material del mundo. Ya no será posible decir que los puntos de bang y colapso son los límites del tiempo y el espacio: habrá que decir definitivamente que las formas espacio-temporales de la existencia de la materia adquieren aquí un carácter cualitativamente distinto. Nuestras nociones de espacio y tiempo, bien establecidas y en gran medida empíricas, tendrán que ser revisadas repetidamente en el futuro, pero un

punto permanecerá inmutable: el espacio y el tiempo son objetivos; son formas universales de la existencia de la materia, cualitativamente infinitas al igual que la materia misma.

Hasta ahora hemos considerado el problema del infinito en relación con la escala cósmica de la existencia de la materia; nos hemos ocupado del llamado infinito extensivo. El mundo igualmente infinito de las partículas más pequeñas de la materia representa el llamado infinito intensivo. El pensamiento humano abarca desde áreas medidas en millones de años luz hasta áreas del orden de la milmillonésima parte de un centímetro. En este último ámbito, el espacio y el tiempo parecen tener propiedades especiales, aunque no se excluye que sean similares a las que conocemos.

97

Así pues, todos los objetos y procesos del mundo son finitos, pero la totalidad de estas cosas y procesos finitos es infinita. No hay fronteras más allá de las cuales pueda haber algo que no quede cubierto por el concepto de realidad objetiva: está en todo y es todo. El concepto de límite sólo tiene sentido en relación con lo finito.

Para concluir, conviene subrayar que la tarea de la filosofía no consiste en ofrecer una solución definitiva al problema del infinito. Apoyándose en todo el conjunto de conocimientos científicos concretos, en la historia del saber y de la cultura en su conjunto, la filosofía establece la cosmovisión y el significado metodológico de la búsqueda por parte del pensamiento teórico de una solución a uno de los misterios más profundos del ser.

Capítulo IV. LA CONCIENCIA: ESENCIA Y ORIGEN

1. El concepto general de conciencia

Definición de conciencia.

El hombre posee el maravilloso don de la razón, con su aguda percepción del pasado y el futuro remotos, del mundo de los sueños y la fantasía, un don que permite la solución creativa de problemas prácticos y teóricos, y la realización de los planes más audaces. Desde la más remota antigüedad, los filósofos se han esforzado por encontrar la solución al enigma de la conciencia. Durante siglos se ha debatido acaloradamente sobre este tema. Los teólogos ven en la conciencia un pequeño destello del grandioso fuego de la razón divina. Los idealistas insisten en la primacía de la conciencia sobre la materia. Divorciando la conciencia de las conexiones objetivas del mundo real y considerándola una esencia independiente y creativa del ser, los idealistas objetivos interpretan la conciencia como algo fundamental: no se explica en términos de algo que existe fuera de ella; al contrario, pretende explicar por sí misma todo lo que ocurre en la naturaleza, la historia y el comportamiento de cada ser humano individual. Los partidarios del idealismo subjetivo consideran que la conciencia es la única realidad fiable.

Según nociones antiguas, que aún perviven en las creencias religiosas y la filosofía idealista, existe una fuerza sobrenatural llamada alma activa en el organismo humano; se cree que es el vehículo y la causa de nuestros pensamientos, emociones y deseos. Tales nociones, que esencialmente mistifican la conciencia, siempre han sido un obstáculo para el estudio de los fenómenos naturales, la vida social y la esencia misma del hombre. De ahí las afirmaciones agnósticas de que captar la esencia de la conciencia es un intento tan vano como, por ejemplo, el deseo del hombre que se ahoga de arrastrarse por los cabellos.

El idealismo cava un abismo entre la razón y el mundo, mientras que el materialismo busca la comunidad y la unidad entre ambos, deduciendo lo espiritual de lo material. La filosofía y la psicología materialistas parten de dos principios cardinales en la solución de este problema: ven la conciencia como una función del cerebro y como un reflejo del mundo exterior. Sin embargo,

en la filosofía premarxiana, la interpretación materialista de la conciencia tenía un carácter limitado y metafísico, reduciendo la conciencia a una reflexión contemplativa pasiva e ignorando su esencia sociohistórica y sus vínculos con la práctica social.

99

Rechazando resueltamente la concepción idealista de la conciencia como manifestación del principio espiritual específico, así como las limitaciones del materialismo metafísico y mecanicista, su contemplatividad y las nociones simplistas resultantes de las relaciones de la materia y la conciencia, Marx y Engels fueron los primeros en proponer una explicación consecuentemente materialista y al mismo tiempo dialéctica de la esencia de la conciencia y su origen, demostrando el nivel sociohistórico, específicamente humano, de determinación de los fenómenos psíquicos. El punto de partida de una interpretación marxista de la conciencia es una visión científica del papel sociohistórico de la práctica social, la visión del hombre como producto de su propio trabajo y de sus relaciones sociales. Al cambiar la naturaleza externa y las relaciones sociales, el hombre moldeó y desarrolló simultáneamente su propia naturaleza. No hay, ni puede haber, conciencia fuera de la sociedad, fuera del conocimiento acumulado en el curso de la historia de la humanidad y fuera de los modos de actividad específicamente humanos elaborados por la humanidad. Ahora bien, ¿cómo podemos definir la conciencia? *La conciencia es la función más elevada del cerebro, característica únicamente del hombre y relacionada con el habla, una función cuya esencia es un reflejo generalizado e intencionado de la realidad, la construcción mental anticipatoria de acciones y la previsión de sus resultados, así como la regulación racional y el autocontrol del comportamiento.*

La conciencia y el cerebro.

El cerebro humano es una estructura asombrosamente compleja, un aparato nervioso de tremenda sutileza. Es un sistema independiente y al mismo tiempo subsistema, incorporado a un organismo integral y funcionando en unidad con él, regulando sus procesos internos y sus relaciones recíprocas con el mundo exterior. ¿Cuáles son los hechos que demuestran irrefutablemente que el cerebro es el órgano de la conciencia y que la conciencia es una función del cerebro humano? Hay muchos hechos.

En primer lugar, es un hecho que el nivel de complejidad de la organización cerebral determina el nivel de la capacidad reflexiva-constructiva de la

conciencia. El cerebro del hombre primitivo, miembro de una manada, se encontraba en un estado rudimentario de desarrollo, y sólo podía ser la sede de una conciencia muy primitiva. El cerebro del hombre moderno, fruto de una larga evolución biosocial, es un órgano complejo altamente organizado. La dependencia del nivel de conciencia del grado de organización del cerebro se confirma también por el hecho de que la mente del niño se moldea, como sabemos, a medida que el cerebro se desarrolla; asimismo, cuando el cerebro de un hombre muy anciano se arruina por la vejez, las funciones de la conciencia también se marchitan.

100

Una psique normal es imposible fuera de un cerebro que funcione normalmente. En el momento en que la fina estructura de la materia cerebral se altera o se destruye, las estructuras de la conciencia se destruyen con ella. Los sujetos con los lóbulos frontales dañados no pueden producir o realizar programas complejos de comportamiento; no tienen intenciones estables, se distraen fácilmente con irritantes externos y no pueden controlar adecuadamente su conducta. Cuando están afectadas las partes occipitoparietales del córtex del hemisferio izquierdo, se producen trastornos en la orientación en el espacio, en las operaciones con relaciones geométricas (desaparece la percepción de la diferencia entre derecha e izquierda), en la realización de las operaciones aritméticas más sencillas y en el análisis de algunas construcciones gramaticales. Las rebeliones patológicas de las áreas subcorticales pueden manifestarse en ataques de ira, miedo, etc. Cuando una persona envenena sistemáticamente su cerebro con alcohol u otros narcóticos, el mundo espiritual del individuo se deforma, y a veces se produce una degradación completa, como es bien sabido.

Los datos experimentales de diversas ciencias —psicofisiología, fisiología de la actividad nerviosa superior y otras— demuestran de manera irrefutable que la conciencia no puede separarse del cerebro: es imposible separar el pensamiento de la materia pensante. El cerebro, con sus complejos procesos bioquímicos, fisiológicos y nerviosos, es el sustrato material de la conciencia. La conciencia siempre está asociada a estos procesos que ocurren en el cerebro, y es imposible sin ellos. Pero no son estos procesos los que constituyen la esencia de la conciencia.

Lo material y lo ideal, la imagen y el objeto.

Los mecanismos fisiológicos de los fenómenos psíquicos no son idénticos al contenido de la psique misma, que es un reflejo de la realidad en forma de imágenes subjetivas. La visión dialéctico-materialista de la conciencia no es compatible ni con las posiciones idealistas, que divorcian los fenómenos psíquicos del cerebro, ni con las posiciones de los llamados materialistas vulgares, que rechazan la especificidad de lo psíquico. Estos materialistas afirman, por ejemplo, que el pensamiento está casi en la misma relación con el cerebro humano que la hiel con el hígado. El error de esta posición proviene de la interpretación incorrecta del cerebro como causa y fuente generadora de los fenómenos psíquicos a partir de sí mismo. Según este enfoque, la conciencia resulta ser un mero eco pasivo de los procesos cerebrales materiales, en lugar de una imagen subjetiva de acciones externas.

101

¿Cuál es la esencia de los procesos cerebrales? Ivan Sechenov, Ivan Pavlov, Nikolai Vvedensky, Aleksei Ukhtomsky y sus seguidores explicaron la naturaleza refleja de los procesos psíquicos y fundamentaron la visión de la psique como un sistema de actividad moldeado por el mundo externo. El proceso reflejo comienza con la percepción de un estímulo, continúa en los procesos nerviosos del córtex y termina con la actividad de respuesta del organismo. El concepto de reflejo revela la interconexión e interacción del organismo con el mundo externo, la dependencia causal del trabajo del cerebro con el mundo objetivo a través de la mediación de las actividades prácticas del hombre. Una función esencial del reflejo condicionado es la anticipación, la *señalización* de los acontecimientos inminentes en el mundo exterior. Las conexiones temporales en el hombre se desarrollan tanto bajo el impacto de los objetos reales del mundo circundante como bajo el de los estímulos verbales. El papel de los mecanismos nerviosos cerebrales consiste sobre todo en el *análisis* y la *síntesis* de los estímulos. Al llegar a la corteza cerebral, la acción de un estímulo condicionado se incluye en el complejo sistema de conexiones formado a raíz de experiencias pasadas. Por tanto, el comportamiento de un organismo está condicionado no sólo por una acción determinada, sino también por todo el sistema de conexiones existentes.

Un principio importante de la actividad refleja del cerebro es el principio *de refuerzo*: sólo se desarrolla aquella actividad refleja que se ve reforzada por la consecución de algún resultado. Los reflejos son reforzados por las propias acciones a través del *mecanismo de retroalimentación*: cuando un reflejo pone en marcha un determinado aparato efector (los músculos, las glándulas, sistemas enteros de órganos), los impulsos producidos en dicho aparato como

resultado de su trabajo vuelven al enlace central del reflejo. No sólo señalan que el órgano funciona, sino que también informan al cerebro de determinados resultados de este trabajo, lo que permite corregir la acción en curso y lograr una realización adecuada de la intención. La tarea de la retroalimentación es informar constantemente al cerebro de los procesos del sistema que controla. La incapacidad de coordinar y controlar el movimiento en el momento adecuado es tan perjudicial para el organismo como la parálisis.

En su naturaleza material, los procesos neurofisiológicos son electroquímicos. Ni una sola sensación, ni una sola emoción o impulso, ni siquiera el más primitivo, puede surgir sin los procesos fisiológicos, biofisiológicos, bioeléctricos y bioquímicos del cerebro. Todos estos procesos son los mecanismos necesarios de la actividad psíquica. Pero esta última se caracteriza no sólo por su mecanismo fisiológico: también es importante su contenido, es decir, la parte de la realidad que se refleja en el cerebro.

102

El reflejo de las cosas, de sus propiedades y relaciones en el cerebro, no significa, por supuesto, que se trasplanten al cerebro o que produzcan en él impresiones físicas semejantes a las impresiones en cera. Cuando veo un abedul, no hay ni abedul en mi cerebro ni su impresión física. El cerebro no se deforma, ni se vuelve azul o frío cuando objetos duros, azules o fríos inciden en él. La imagen que el sujeto tiene de una cosa externa es algo subjetivo e ideal; es irreductible tanto al objeto material exterior al sujeto como a los procesos fisiológicos que ocurren en el cerebro y dan lugar a esa imagen. Como dice Marx, "el ideal no es otra cosa que el mundo material reflejado por la mente humana y traducido en formas de pensamiento".[30] El reflejo de una cosa en el cerebro es, pues, un reflejo activo relacionado con el procesamiento o la transformación de impresiones externas.

El mundo espiritual del hombre no puede ser ni sentido, ni visto, ni oído, ni descubierto por ningún aparato o reactivo químico. Nadie ha encontrado hasta ahora ni el pensamiento más sordo ni el más brillante directamente en el cerebro: el pensamiento, el ideal, no tiene existencia en el sentido físico o fisiológico de la palabra. Al mismo tiempo, los pensamientos y las ideas son reales. Existen. Por tanto, una idea no puede considerarse algo irreal. Sin embargo, su realidad no es material, sino ideal. Es nuestro mundo interior, nuestra conciencia individual, personal, así como todo el mundo de la cultura

[30] K. Marx, *El Capital,* Vol. I, p. 29.

espiritual "suprapersonal" de la humanidad, es decir, fenómenos ideales objetivados externamente. Aquí se trata de un tipo especial de realidad. La materia es la *realidad objetiva*, mientras que la conciencia es la *realidad subjetiva*.

La conciencia es una *imagen subjetiva del mundo objetivo*. ¿Qué significa esto? En primer lugar significa que la conciencia pertenece al hombre como sujeto, no al mundo objetivo. No hay sensaciones, pensamientos o emociones que no sean de nadie. Cualquier sensación, pensamiento o idea pertenece a una persona determinada. La subjetividad de la imagen no es algo añadido arbitrariamente por el sujeto: una verdad objetiva es también un fenómeno subjetivo. Al mismo tiempo, lo subjetivo puede interpretarse en el sentido de adecuación incompleta de la imagen al original.

103

Las representaciones, los conceptos y los pensamientos son "subjetivos en su abstracción, en su separatividad, pero objetivos en su conjunto, en el proceso, en la suma total, en la tendencia, en la fuente".[31] El contenido de una imagen mental de un objeto no está determinado ni por la organización anatómica y fisiológica del hombre ni por lo que encuentra directamente en la naturaleza a partir de sus experiencias individuales. Su contenido es una descripción sintética de un objeto obtenida en el curso de la actividad transformadora del objeto. Esto abre una posibilidad fundamental de estudio objetivo de la conciencia: puede ser investigada a través de las formas de su manifestación en la actividad práctica sensual.

La imagen subjetiva como conocimiento, como realidad espiritual, y los procesos fisiológicos como su sustrato material, son fenómenos cualitativamente diferentes. El no darse cuenta de esta especificidad cualitativa dio lugar a la tendencia mecanicista hacia su identificación; por otra parte, la elevación a un absoluto de la especificidad de la conciencia como imagen subjetiva produce la tendencia a oponer lo material a lo ideal, llevándose la oposición hasta el punto en que el mundo se descompone en dos sustancias, la espiritual y la material. Un gran papel en la superación tanto de la tendencia mecanicista como de la idealista en la interpretación de los fenómenos psíquicos lo desempeña la proposición de Lenin de que la oposición absoluta de materia y conciencia sólo es admisible en el marco de la cuestión epistemológica fundamental de qué debe reconocerse como primario

---

[31] V.I. Lenin, "Conspectus del libro de Hegel La ciencia de la lógica", *Obras Completas*, tomo 38, pág. 208.

y qué como secundario. "Operar más allá de estos límites con la antítesis de materia y mente, físico y mental, como si fueran opuestos absolutos, sería un gran error".[32] ¿Por qué? La razón es que el ideal, o la conciencia, no es una sustancia sino una función de la materia organizada de una manera definida. El principio del monismo dialéctico-materialista consiste en considerar la sensación como una propiedad de la materia en movimiento.

La conciencia y el mundo objetivo son opuestos que forman una unidad. La base de esta unidad es la praxis, la actividad sensual del hombre en relación con los objetos. De esta actividad surge la necesidad de un reflejo psíquico y consciente de la realidad. La necesidad de la conciencia, y de una conciencia que refleje correctamente el mundo, tiene su origen en las condiciones y exigencias de la vida misma.

104

La proposición de Lenin de que la sensación es una copia o instantánea de la realidad tiene una importancia metodológica esencial. Nos permite mostrar la completa insostenibilidad de las concepciones agnósticas e idealistas de la sensación y de la conciencia en su conjunto.

La actividad de la conciencia.

En la filosofía y la psicología premarxianas y no marxistas, el problema de la actividad de la conciencia se resolvió principalmente en el marco del idealismo; los idealistas suponían que el sujeto percibe las influencias externas de forma activa y no pasiva, transformando el material de la experiencia sensual de acuerdo con las normas de la propia conciencia. La actividad de la conciencia humana se interpretaba así en el idealismo como una fuerza supramaterial absolutamente independiente. El conocimiento del mundo se interpretaba, por tanto, como construcciones de la propia razón. Sólo el marxismo situó el problema de la actividad de la conciencia sobre la sólida base de la ciencia. El hombre no refleja el mundo exterior en la contemplación pasiva, sino en el proceso de la actividad transformadora.

El contenido de la conciencia se realiza en la práctica, de un modo u otro. Para ello, sin embargo, asume el carácter de designio o *idea*. Una idea no es sólo el conocimiento de lo que es, sino también la planificación de lo que debería ser. Una idea es un concepto orientado a la realización práctica.

---

[32] V.I. Lenin, "Materialismo y empiriocriticismo", *Obras Completas*, tomo 14, pág. 246.

La creatividad está estrechamente vinculada a la actividad práctica, a las necesidades que surgen bajo el impacto del mundo exterior. Reflejadas en la mente, las necesidades se convierten en metas. Una meta es una necesidad idealizada que ha encontrado su objeto, una imagen subjetiva del objeto de la actividad cuya forma ideal anticipa el resultado de dicha actividad. Las metas se forman sobre la base de las experiencias totales de la humanidad y se manifiestan en sus formas más elevadas como ideales sociales, éticos y estéticos. La capacidad de fijar metas es una capacidad específicamente humana, una característica cardinal de la conciencia. La conciencia sería un mero lujo si careciera de la fijación de objetivos, es decir, de la capacidad de transformación mental de las cosas de acuerdo con las necesidades sociales. La base de la actividad de fijación de metas es la insatisfacción con el mundo y la necesidad de cambiarlo, prestarle formas necesarias para el hombre y la sociedad. Las metas del hombre surgen así de la praxis social, del mundo objetivo, y presuponen su existencia.

Pero el pensamiento humano no sólo es capaz de reflejar lo inmediatamente existente: también puede romper con lo dado. El infinitamente variado mundo objetivo brilla, por así decirlo, reflejado en todos sus colores y formas en el espejo de nuestro yo, formando allí un mundo tan complejo, multiforme y asombrosamente variable como el exterior. El pensamiento inquieto del hombre se mueve y crea en este fantástico reino del espíritu, en este "espacio espiritual". En la conciencia del hombre surgen nociones tanto verdaderas como ilusorias. El pensamiento se mueve siguiendo patrones ya establecidos y abre nuevos caminos rompiendo normas obsoletas. El pensamiento tiene el milagroso poder de la innovación.

El reconocimiento del carácter activo y creativo de la conciencia es un requisito necesario de la concepción marxista-leninista de la personalidad humana: las personas son productos y creadores de la historia. No es la conciencia por sí misma la que está conectada con la realidad, sino los individuos reales transformando prácticamente el mundo. Actuando sobre el hombre y reflejándose en su mente, el mundo objetivo se transforma en una entidad ideal. Siendo consecuencia de la acción del mundo exterior que es su causa, la conciencia, o el ideal, actúa a su vez como causa derivada: mediante la práctica, la conciencia ejerce una influencia inversa sobre la realidad que le dio origen. La actividad es inherente no sólo a la conciencia individual, sino también a la conciencia social, sobre todo a las ideas progresistas que, apoderándose de las masas, se convierten en una fuerza material.

La estructura de la conciencia.

El concepto de conciencia no es unívoco. En el sentido amplio de la palabra, la conciencia significa reflejo psíquico de la realidad, independientemente del nivel en que se realice: biológico o social, sensual o racional.

En un sentido más estricto y especial, se entiende por conciencia no sólo un estado psíquico, sino la forma más elevada y propiamente humana de reflejo psíquico de la realidad. La conciencia está organizada estructuralmente, siendo un sistema integral que consta de varios elementos vinculados por relaciones regidas por leyes. Elementos tales como la realización de las cosas y la *experimentación emocional*, es decir, una actitud definida hacia el contenido de lo que se refleja, destacan más claramente en la estructura de la conciencia. "El modo en que la conciencia es, y en que algo es para ella, es el conocer".[33] El desarrollo de la conciencia supone ante todo el enriquecimiento de la misma mediante la adición de nuevos conocimientos sobre el mundo circundante y sobre el hombre mismo. El conocimiento, la realización de las cosas, tiene diferentes niveles, profundidad de penetración en el objeto y grado de claridad de comprensión. De ahí las diferencias entre las concepciones cotidiana, científica, filosófica, estética y religiosa del mundo, y también entre los niveles sensual y racional de la conciencia. Sensaciones, percepciones, representaciones, conceptos, pensamiento forman el núcleo de la conciencia, pero no agotan toda su estructura: ésta incluye también el acto de atención como componente necesario. Es precisamente gracias a la concentración de la atención que una gama definida de objetos entra en el ámbito de la conciencia.

106

Los objetos y acontecimientos que actúan sobre nosotros no sólo producen imágenes cognitivas, pensamientos e ideas, sino también tormentas emocionales que nos hacen temblar, emocionarnos o temer, llorar, admirar, amar u odiar. La cognición y la creatividad son una búsqueda ferviente de la verdad, más que una búsqueda fríamente intelectual. La rica esfera de la vida emocional comprende los *sentimientos* propiamente dichos, que son la actitud ante las influencias externas (placer, alegría, pena, etc.), los *estados de ánimo o emocionales* (alegre, deprimido, etc.) y los *afectos* (furia, horror, desesperación, etc.). Dependiendo de la actitud particular ante el objeto de

[33] K. Marx, "Manuscritos económicos y filosóficos de 1844", en: K. Marx, F. Engels, *Obras Completas*, Vol. 3, p. 338.

cognición, el conocimiento adquiere un grado variable de significación para el individuo, que se expresa de forma más llamativa en las convicciones: estas últimas están impregnadas de emociones profundas y estables. Y esto es un indicio del valor particular del conocimiento que se convierte en un marco de referencia vital. Las emociones son elementos de la estructura de la conciencia. El proceso de cognición implica todos los aspectos de nuestro mundo interior: necesidades, intereses, sentimientos y voluntad. El verdadero conocimiento que el hombre tiene del mundo contiene tanto reflejos imaginarios como sentimientos.

La conciencia no se limita a los procesos cognitivos, a la dirección hacia un objeto (denominada atención) y a la esfera emocional. Nuestras intenciones se realizan mediante un esfuerzo de la voluntad. Pero la conciencia no es una suma total de sus elementos constitutivos: es un todo estructurado integral y complejo.

Autoconciencia. Reflexión.

El hombre piensa y se conoce a sí mismo. Se da cuenta de lo que hace, piensa y siente. Tanto históricamente como en el curso de su perfeccionamiento individual, el hombre es consciente primero de los objetos y de sus propias acciones prácticas y, en un nivel superior de desarrollo, de sus pensamientos sobre los objetos y las acciones. Se da cuenta de sí mismo como personalidad. La autoconciencia presupone la singularización y diferenciación del hombre, de su propio yo de todo lo que le rodea. *La autoconciencia es la toma de conciencia por parte del hombre de sus acciones, emociones, pensamientos, motivos de conducta, intereses y posición en la sociedad.* Un papel esencial en la formación de la autoconciencia lo desempeñan las sensaciones del propio cuerpo del hombre, de sus movimientos y acciones. El hombre sólo puede llegar a ser él mismo en interacción con otras personas, con el mundo, a través de su actividad práctica y su comunicación. La formación de la autoconciencia está condicionada socialmente no sólo por la comunicación directa entre las personas y sus evaluaciones recíprocas, sino también por la formulación de los imperativos de la sociedad que se imponen al individuo, por su realización de las reglas de las relaciones mutuas. Un ser humano se realiza a sí mismo no sólo a través de otros seres humanos, sino también a través de la cultura material y espiritual creada por ellos. Los productos del trabajo son espejos, por así

decirlo, en los que vemos nuestras esencias radiantes: un niño, dice Hegel, arroja guijarros a un río y admira las ondas que se extienden como algo que puede ver como su propia creación.

107

La autoconciencia está estrechamente vinculada a un fenómeno espiritual como la *reflexión* (estos conceptos se utilizan a veces como sinónimos). La reflexión es un principio de la conciencia humana que guía al hombre hacia una realización consciente de sus propios procesos espirituales e intelectuales, hacia un análisis frecuentemente crítico de sus estados espirituales y psíquicos con la debida atención a todas las contradicciones en la orientación de las emociones, impulsos y pensamientos; la reflexión es la contemplación de los dispositivos utilizados en los procesos de pensamiento y de su significado social. Los niveles de reflexión pueden variar mucho, desde la autoconciencia elemental hasta la meditación profunda sobre el significado del ser humano y su contenido moral. Al conocerse a sí mismo, el hombre nunca permanece como era antes. La autoconciencia no surgió como una especie de espejo espiritual para la autoadmiración ociosa. Apareció en respuesta a la llamada de las condiciones sociales de la vida que exigían de cada individuo desde el principio que evaluara sus actos, palabras y pensamientos a la luz de normas sociales definidas. Las duras lecciones de la vida han enseñado al hombre el autocontrol y la autorregulación. Regulando sus acciones y anticipando sus resultados, el hombre consciente de sí mismo asume plena responsabilidad por ellas.

Lo consciente y lo inconsciente.

La colorida trama de los procesos psíquicos y sus manifestaciones en forma de acciones y relaciones humanas está tejida con diversos hilos que van desde los grados más altos de la claridad de la conciencia hasta las profundidades del inconsciente, que figura de manera tan prominente en la vida mental del hombre. Por ejemplo, no nos damos cuenta de todas las consecuencias de nuestros actos, ni mucho menos. No todas las impresiones externas llegan al foco de la conciencia. Muchas acciones son automáticas o habituales. Pero, a pesar de la gran importancia y del lugar que ocupan las formas inconscientes de la psique, el hombre es, ante todo, un ser consciente.

108

La conciencia forma una relación compleja con diversos tipos de fenómenos mentales inconscientes e irracionales. Tienen una estructura propia, cuyos

elementos están conectados entre sí y con la conciencia y las acciones que influyen sobre ellos y a su vez experimentan su influencia sobre sí mismos. Percibimos todo lo que actúa sobre nosotros, pero no son en absoluto todas las sensaciones las que llegan a nuestra conciencia. Un gran número de ellas permanecen en la periferia de la conciencia o incluso más allá de sus límites. Hay que distinguir dos tipos de acciones inconscientes. La primera comprende las acciones que nunca se realizaron, la segunda, las que se realizaron *anteriormente*. Así, muchas de nuestras acciones, controladas por la conciencia en el proceso de formación, se vuelven automáticas y luego se realizan inconscientemente. La propia actividad consciente del hombre sólo es posible a condición de que un número máximo de los elementos de esa actividad se realice automáticamente.

A medida que el niño se desarrolla, muchas funciones se vuelven gradualmente automáticas y la mente se libera de toda preocupación al respecto. Pero cuando los elementos inconscientes o ya automáticos invaden violentamente nuestra conciencia, ésta lucha contra esta corriente de invitados no deseados y a menudo se muestra incapaz de hacerles frente. Esto se manifiesta en diversos trastornos mentales: ideas obsesivas o maníacas, estados de ansiedad, miedo desmotivado desbordante. El hábito como algo mecánico abarca todo tipo de actividad, incluido el pensamiento, donde a menudo decimos: No quería pensarlo, se me acaba de ocurrir. La paradoja reside en el hecho de que la conciencia también está presente en las formas inconscientes de la actividad espiritual, observando el cuadro general, por así decirlo, sin prestar mucha atención a todos los detalles de lo que ocurre en la profundidad de la mente. En la mayoría de los casos, la conciencia puede controlar las acciones familiares y acelerarlas, ralentizarlas o incluso detenerlas por completo.

Sin embargo, no todos los elementos inconscientes, como ya hemos dicho, fueron previamente conscientes y luego se volvieron automáticos: cierta porción del inconsciente nunca llega a la zona iluminada de la conciencia. Son estos fenómenos psíquicos, no controlados por la conciencia, los que expanden todo el campo de la psique más allá de la conciencia como tal.

La actividad humana sólo es consciente en relación con aquellos resultados que existen originalmente en el diseño y la intención como sus metas. Pero no todas las consecuencias de las acciones son, ni mucho menos, realizaciones adecuadas del objetivo. Los resultados de nuestras acciones y actos son a

menudo totalmente diferentes e incluso contrarios a lo que aspirábamos al realizarlos.

Hay mucho de racional e irracional en la vida de un individuo y en el torbellino de la historia. El inconsciente se manifiesta en formas extremadamente variadas, incluyendo la información que se acumula como experiencias inconscientes y se instala en la memoria del hombre formando, por ejemplo, la rica esfera de las ilusiones, los sueños, los poderosos instintos, etc. Pero me gustaría repetir que el hombre es ante todo un ser consciente. Tanto su pensamiento como sus emociones están impregnados de conciencia.

2. El camino de la psique animal a la conciencia del hombre

La reflexión como propiedad universal de la materia. Reflexión e información.

La conciencia del hombre moderno es un producto de la historia del mundo, la suma total de la actividad práctica y cognitiva de innumerables generaciones a lo largo de los siglos. Para comprender su esencia, es necesario establecer sus orígenes. La conciencia no sólo tiene una historia social. También tiene una prehistoria natural, la formación de sus prerrequisitos biológicos en el curso de la evolución de la psique animal. Hicieron falta veinte millones de años para crear las condiciones necesarias para la aparición del *Homo sapiens*. Sin esta evolución, la aparición de la conciencia humana habría sido un verdadero milagro. Pero habría sido igual de milagroso que la psique se hubiera desarrollado en los organismos vivos en ausencia de la propiedad de *reflexión* inherente a toda materia.

La reflexión es la capacidad universal de la materia para reproducir algunos rasgos y relaciones del objeto que se refleja. La capacidad de reflexión, así como el carácter de su manifestación, dependen del nivel de organización de la materia. La reflexión en la naturaleza inorgánica, en el mundo vegetal, en el reino animal y, finalmente, en el hombre, tiene formas cualitativamente diferentes. Una propiedad particular inalienable del reflejo en un organismo vivo es la irritabilidad y la sensibilidad como rasgo específico del contacto entre el medio externo y el interno, que se expresa en una excitación y una reacción de respuesta selectiva.

El reflejo en toda la diversidad de sus formas, empezando por los trazos mecánicos más simples y terminando con la razón humana, se produce en el proceso de interacción entre diferentes sistemas del mundo real. Esta interacción tiene como resultado la reflexión recíproca, que en los casos más simples se manifiesta en forma de deformación mecánica y, como caso general, en forma de reestructuración recíproca del estado interno de los sistemas que interactúan: en los cambios de sus conexiones o dirección de movimiento, como reacción externa o como transferencia recíproca de energía e información. En general, la reflexión es una reproducción informativa de las propiedades del objeto reflejado. Toda interacción incluye un proceso informacional: es una interacción informacional, una causalidad recíproca en el sentido de que un objeto deja un recuerdo de sí mismo en el otro. En el sentido filosófico más amplio, la información es ser reflejado en otro, u otro-ser, como diría Hegel. La información es un aspecto objetivo de los procesos de la naturaleza y, como tal, es universal. Todo en el mundo está en interacción directa o mediada, tendente al infinito, de todo con todo: todo es portador de información sobre todo.

Sobre la psique animal.

Uno de los aspectos más importantes de la interacción entre los organismos vivos y el entorno es su abstracción de información vital sobre ese entorno. La capacidad de obtener y utilizar intencionadamente dicha información es tan importante para los actos de comportamiento de los organismos vivos que puede incluirse entre las propiedades fundamentales de todo lo que vive. Un organismo vivo desarrolla un tipo especial de comportamiento adaptativo, que constituye un nivel cualitativamente superior de interacción entre el organismo en su conjunto y el entorno: el comportamiento regulado por la psique. Esta capacidad permite al organismo captar y correlacionar los puntos de referencia biológicamente significativos, anticiparse y mediar en su comportamiento: conseguir unas cosas y evitar otras. Numerosas observaciones del comportamiento de animales, aves e insectos demuestran que poseen una asombrosa capacidad de reflexión anticipatoria. Algunas especies de aves, por ejemplo, construyen sus nidos este año cerca del agua y al año siguiente lejos de ella, como si previeran la posibilidad de crecidas e inundaciones de las orillas. Los rudimentos de la psique pueden haber surgido en animales que ni siquiera tenían sistema nervioso. Sin embargo, no cabe

duda de que más tarde la psique se convirtió en una función del cerebro. El comportamiento animal se realiza a través de los órganos, creados por la evolución, que proporcionan información sobre las cosas y los procesos circundantes (los órganos de los sentidos), y también a través del control y la dirección del comportamiento de acuerdo con la información recibida. La psique recibe doble información en forma de sensaciones y percepciones: en primer lugar, información sobre las propiedades y relaciones de las cosas externas y, en segundo lugar, información sobre su relevancia para la vida del organismo.

El desarrollo de la psique es inseparable de la aparición de nuevas formas de comportamiento, relacionadas con los conceptos de instinto, habilidad, imitación y aprendizaje. Un instinto es un comportamiento adaptativo dirigido a un objetivo y expeditivo, basado en el reflejo inmediato de la realidad, condicionado por mecanismos (e información) innatos y realizado para satisfacer necesidades biológicas. Hay algo esencial en el comportamiento determinado por instintos: un animal realiza acciones objetivamente intencionadas en relación con situaciones estereotipadas biológicamente relevantes para la vida del género sin realizarlas subjetivamente de forma consciente. Desde el punto de vista evolutivo, el instinto como característica innata de un modo de acción es portador de experiencias informativas, útiles para el individuo, de las generaciones anteriores de la especie animal dada en relación con los modos de satisfacción de las necesidades biológicas, experiencias registradas en estructuras morfofisiológicas definidas del organismo y en la estructura de la psique.

111

Desde tiempos inmemoriales, nuestro sentido común, los cuentos de hadas y los mitos han representado a los animales como nuestros hermanos menores en inteligencia. Se les han atribuido todos los rasgos humanos: astucia, ingenio maternal, conciencia, consciencia, sentido de la belleza. Se han descrito muchísimos casos de perros especialmente inteligentes que salvan a seres humanos y les sirven con devoción, de caballos que sacan a sus amos heridos de los campos de batalla, que encuentran el camino en las tormentas de nieve, etc. Aún más interesante desde este punto de vista es el caso de los delfines que rescatan a personas que se ahogan y que son completamente desconocidas para ellos. Los científicos llevan muchos años estudiando el comportamiento y la psique de los animales, especialmente de los animales superiores —delfines y simios—, que tienen una asombrosa capacidad de imitación y observación. Los experimentos y la observación han demostrado

que los animales superiores son capaces, a su manera, de pensar, es decir, de resolver tareas relativamente sencillas cuyos términos no van más allá de los límites de una situación concreta. Así, pueden encontrar caminos indirecta hacia un objetivo, diseñar alguna estructura biológicamente significativa, rastrear una cantera, mejorar un palo para obtener comida, romper una nuez con una piedra. En una palabra, los animales superiores tienen inteligencia elemental. En cuanto a la conciencia, este concepto tiene un significado social característico sólo del hombre; si hay conciencia en los animales, es sólo en forma de rudimentos biológicos o requisitos previos.

El origen de la conciencia.

La evolución del hombre implicó la desintegración de la base instintiva de la psique animal y la formación de los mecanismos de la actividad consciente. La conciencia sólo pudo surgir como función de un cerebro altamente organizado que evolucionó mediante el trabajo y el habla. Los rudimentos del trabajo se encuentran en el Australopithecus, pero sólo en sus sucesores, el Pithecanthropus y el Sinanthropus, el trabajo se convirtió en un rasgo distintivo, y fueron los primeros hombres de la Tierra que empezaron a fabricar herramientas y a utilizar el fuego. El hombre de Neandertal avanzó considerablemente en la fabricación y el uso de herramientas, aumentando su gama y empleando nuevos materiales naturales en la producción: aprendió a fabricar cuchillos de piedra y agujas de hueso, a construir viviendas y a confeccionar ropa con pieles de animales.

Por último, el hombre de tipo moderno (hombre de Cro-Magnon u *Homo sapiens*, es decir, el hombre razonable) elevó el nivel de la tecnología a una altura aún mayor. Los principales hitos en la evolución del trabajo se reflejaron en el crecimiento de la masa cerebral: en los chimpancés, el volumen del cerebro equivalía a 400 cm3; en los Australophithecus, a 600 cm3; en los Pithecanthropus y Sinanthropus, a 850-1.225 cm3; en el hombre de Neandertal, a 1.100-1.600 cm3, y en el hombre moderno, a 1.400 cm3. Junto con el crecimiento de la masa encefálica, también aumentó el área de la superficie cerebral, lo que constituye un segundo índice evolutivo. Se produjo un aumento de los lóbulos parietal, frontal y temporal del cerebro, es decir, aquellas zonas de la corteza que están vinculadas a la vida del hombre como ser social, actuando como frenos internos que bloquean los instintos animales y creando así una premisa necesaria para una vida armoniosa en sociedad.

El papel decisivo de las operaciones laborales en la formación del hombre y de su conciencia se expresó materialmente en el hecho de que el cerebro como órgano de la conciencia se desarrolló simultáneamente con el desarrollo de la mano como órgano del trabajo. Fue la mano, el órgano "receptor" (o que entra directamente en contacto con las cosas), el que dio lecciones instructivas a otros órganos de los sentidos, como el ojo. La mano, que actúa activamente, enseñó a pensar a la cabeza incluso antes de convertirse en una herramienta que hace la voluntad de la cabeza, que planifica las acciones prácticas de antemano. En el desarrollo de la actividad laboral, y sobre todo en el perfeccionamiento de la mano, se especificaron y enriquecieron las sensaciones táctiles y se desarrolló la capacidad de percibir los matices más sutiles de los sonidos del habla humana. La lógica de las acciones prácticas se grabó en la cabeza y se transformó en la lógica del pensamiento: el hombre aprendió a pensar. Antes de abordar un trabajo, ya era capaz de visualizar mentalmente su resultado, el modo de realizarlo y los instrumentos para conseguirlo. "Una araña realiza operaciones que se parecen a las de un tejedor", escribió Marx, "y una abeja avergüenza a muchos arquitectos en la construcción de sus celdas. Pero lo que distingue al peor arquitecto de la mejor de las abejas es que el arquitecto levanta su estructura en la imaginación antes de erigirla en la realidad. Al final de cada proceso de trabajo, obtenemos un resultado que ya existía en la imaginación del trabajador al comienzo".[34] Por supuesto, el instinto de la abeja que contiene el "diseño" de una célula está presente en la psique de la abeja, pero, a diferencia del hombre, el resultado de su trabajo está presente en un instinto y no en un campo iluminado de la conciencia.

113

La clave del secreto del origen del hombre y de su conciencia está en una palabra: trabajo. ¡En el principio fue la obra! Se puede decir que, afilando la hoja de su hacha de piedra, el hombre afiló al mismo tiempo la hoja de su inteligencia.

Junto con la aparición del trabajo, evolucionaron el hombre y la sociedad humana. El trabajo colectivo presuponía la cooperación entre las personas y, por tanto, una división, aunque fuera elemental, de las acciones laborales entre sus participantes: unos mantenían el fuego, otros preparaban la comida, otros cazaban, había quien desenterraba raíces, etc. La división del esfuerzo laboral sólo es posible si los participantes perciben, de un modo u otro, la

[34] K. Marx, *El Capital*, Vol. I, p. 174

conexión entre sus acciones y las de los demás miembros del colectivo y, por tanto, su relación con la consecución del objetivo final. La formación de la conciencia del hombre está ligada a la aparición de relaciones sociales que significan la subordinación de la vida del individuo a un sistema socialmente fijado de necesidades, deberes y conductas disciplinadas, todo ello expresado y regulado por el lenguaje, las costumbres históricamente conformadas y las costumbres.

El reflejo de la realidad por parte del hombre difiere del reflejo por parte de los animales no sólo en su modo, sino también en las cosas que se reflejan y proporcionan satisfacción. Las necesidades estaban determinadas por las normas del modo de vida humano. Los objetos de la naturaleza dejaron de ser meros objetos de caza o recolección, de consumo inmediato. Además de satisfacer sus necesidades naturales, el hombre aspiraba a comprender el mundo y satisfacer así sus intereses intelectuales en evolución. La conciencia encontraba ahora en sí misma los fundamentos verbales de su propio ser, que se expresaba en el libre juego de las imágenes, en el vuelo de la imaginación, en la solución intencionada de los problemas, todo lo cual hacía que las acciones prácticas estuvieran mejor pensadas.

3. Conciencia. Lenguaje. Comunicación

La dotación del hombre con el don del habla.

El lenguaje es tan antiguo como la conciencia. Los animales no tienen conciencia en el sentido humano, ni tampoco un lenguaje equivalente al humano. Las pocas cosas que los animales tienen para comunicarse entre sí pueden comunicarse sin habla. Muchos animales viven en manadas o rebaños, tienen órganos vocales: por ejemplo, los chimpancés pueden pronunciar unos 32 sonidos. Los delfines tienen un complejo sistema de señalización. Los animales también pueden recurrir a expresiones faciales y gestos para señalarse unos a otros. Al parecer, las abejas tienen un sistema de señalización especial que consiste en varias figuras espaciales. Combinando varias figuras en toda una danza (es decir, gracias a una "sintaxis" especial), una abeja indicará al enjambre dónde se encuentra la fuente de alimento que ha descubierto y cómo encontrar el camino hasta ella.

Todos estos instrumentos de señalización tienen una diferencia básica con el habla humana: sirven como expresión de algún estado subjetivo causado por el hambre, la sed, el miedo, etc. (un análogo parcial de esto son las interjecciones en el lenguaje humano), o una mera indicación (un análogo parcial de esto es el gesto de señalar del hombre), o llamadas a la acción conjunta o advertencias de peligro (un análogo parcial, exclamaciones, aclamaciones, gritos). La función del lenguaje animal nunca consiste en plantear un significado abstracto como objeto de la comunicación. El contenido de la comunicación animal es siempre una situación existente en un momento dado. El habla humana, junto con la conciencia humana, rompió con la situación, y eso fue una "revolución comunicativa", que dio origen a nuestra conciencia e hizo del elemento ideal que reproduce la realidad objetiva de forma mediada el contenido de nuestro habla.

Las expresiones faciales, los gestos y los sonidos utilizados como instrumentos de comunicación, en primer lugar entre los animales superiores, sirvieron de prerrequisito biológico para la formación del habla humana. El desarrollo del trabajo de necesidad fomentó una estrecha cohesión entre los miembros de la sociedad, aumentando la incidencia del apoyo mutuo y la actividad conjunta. Los seres humanos tenían ahora algo que decirse unos a otros. Esta necesidad creó un órgano: la estructura apropiada del cerebro y del aparato periférico del habla. El mecanismo fisiológico de la formación del habla tiene la naturaleza de un reflejo condicionado: los sonidos pronunciados en una situación dada y acompañados de gestos se asociaron en el cerebro con los objetos y acciones apropiados, y después con los fenómenos ideales de la conciencia. Originalmente una expresión de emociones, el lenguaje se convirtió en un instrumento para designar imágenes de objetos, sus propiedades y relaciones. El lenguaje garantizaba la formación uniforme de fenómenos ideales en todos los individuos que participaban en la comunicación, lo que constituía una necesidad imperiosa de la actividad productiva conjunta.

La lengua: un medio de comunicación.

La esencia del lenguaje se manifiesta en su doble función: sirve como *medio de comunicación y como instrumento del pensamiento.* El habla es la actividad, el proceso mismo de comunicación, de intercambio de pensamientos, sentimientos, deseos, fijación de objetivos, un proceso que se

realiza a través de la lengua, es decir, de un sistema definido de medios comunicativos. El lenguaje es un sistema de formas significativas relacionadas con el contenido. Gracias al lenguaje, los pensamientos y emociones de los individuos dejan de ser su propiedad personal para convertirse en propiedad pública, en la riqueza espiritual de toda la sociedad. Gracias al lenguaje, un individuo percibe el mundo no sólo a través de sus propios órganos sensoriales, y piensa no sólo con su propio cerebro, sino con los órganos sensoriales y los cerebros de todas las personas a cuyas experiencias tuvo acceso a través del lenguaje. Al almacenar los valores espirituales de la sociedad, al ser una forma material de condensación y almacenamiento de los momentos ideales de la conciencia humana, el lenguaje actúa como un mecanismo de herencia social.

115

El intercambio de pensamientos y emociones a través del lenguaje comprende dos procesos estrechamente conectados: la expresión de pensamientos por parte del hablante o escritor y su recepción por parte del oyente o lector. El hombre puede expresar sus pensamientos a través de medios muy diversos. Los pensamientos y emociones de un músico se expresan en sonidos musicales; los de un artista, en líneas y colores; los de un escultor, en formas plásticas; los de un diseñador, en dibujos; los de un matemático, en fórmulas, figuras geométricas, etcétera. Los pensamientos y las emociones también se expresan en los actos y las acciones de las personas, en lo que hacen y cómo lo hacen. Cualesquiera que sean los medios utilizados para expresar los pensamientos, en última instancia son traducibles, de un modo u otro, al lenguaje verbal, el instrumento universal entre todos los sistemas de signos utilizados por el hombre, que actúa como intérprete universal. Esta posición especial del lenguaje entre los demás sistemas comunicativos se debe a sus vínculos con el pensamiento, que produce el contenido de todos los mensajes transmitidos a través de cualquier sistema de signos.

¿Qué significa la percepción y comprensión de un pensamiento expresado? En sí mismo, el pensamiento es inmaterial: no se puede ver, oír, sentir ni saborear. El pensamiento es imposible de percibir con los órganos de los sentidos. La expresión "las personas intercambian pensamientos a través del habla" no debe entenderse literalmente. El oyente siente y percibe la forma material de las palabras coherentes, y se da cuenta conscientemente de lo que expresan, es decir, los pensamientos. La comprensión depende del nivel cultural del oyente o lector. Consideremos, por ejemplo, "un proverbio en boca

de un joven que lo entiende con bastante exactitud, pero carece de la significación y el alcance que tiene en la mente de un hombre de años y experiencia, para quien expresa toda la fuerza de su contenido".[35] La comprensión mutua sólo se consigue si las nociones y pensamientos expresados por el hablante surgen en el cerebro del oyente, en virtud de la firme asociación entre una palabra y la correspondiente imagen/significado consolidada durante el aprendizaje de la lengua.

116

La lengua como instrumento del pensamiento. La unidad del lenguaje y la conciencia.

La conciencia y el lenguaje forman una unidad; en su existencia, están inseparablemente conectados como un contenido ideal inherente y lógicamente formado que presupone una forma material externa. El lenguaje es la realidad inmediata del pensamiento y de la conciencia en general. Participa en la actividad mental como su base o instrumento sensual. La conciencia no sólo se manifiesta en el lenguaje, sino que también es moldeada por él. Cuando estamos inspirados por una idea, dice Voltaire, cuando la mente domina bien su pensamiento, éste sale de la cabeza completamente armado con expresiones adecuadas, revestido de palabras apropiadas, como Minerva apareciendo de la cabeza de Júpiter con una armadura completa. Los lazos entre la conciencia y el lenguaje no son mecánicos, sino orgánicos. No pueden separarse sin que ambos se destruyan.

El lenguaje es decisivo para pasar de las percepciones y representaciones a los conceptos, y para operar con ellos. Al hablar, el hombre registra sus pensamientos y emociones, y así puede someterlos a análisis como un objeto ideal que yace fuera de él. Al expresar sus pensamientos y emociones, el hombre los comprende más claramente. Sólo se comprende a sí mismo comprobando la comprensibilidad de sus palabras en la comunicación con los demás. El lenguaje y la conciencia forman una unidad. El lado determinante en esta unidad es la conciencia: siendo un reflejo de la realidad, moldea las formas y dicta las leyes de su ser lingüístico. A través de la conciencia y la práctica, la estructura del lenguaje refleja, en última instancia, la estructura del ser, aunque de forma modificada. Pero unidad no es identidad. Los dos aspectos de esta unidad difieren entre sí: la conciencia refleja la realidad,

[35] Hegel's Science of Logic, Vol. I, George Allen & Unwin, Londres, 1929, p. 69.

mientras que el lenguaje la designa y la expresa en el pensamiento. El habla no es pensamiento, de lo contrario, como señaló Ludwig Feuerbach, los mayores habladores serían los mayores pensadores.

Lenguaje y conciencia forman una unidad contradictoria. La lengua influye en la conciencia: sus normas históricamente evolucionadas, claramente diferentes en cada nación, subrayan rasgos diferentes en objetos idénticos. Por ejemplo, el estilo de pensamiento de la literatura filosófica alemana es diferente del de la literatura francesa, un hecho determinado en gran medida por las características de las lenguas nacionales de estos pueblos. Pero la dependencia del pensamiento con respecto a la lengua no es absoluta, como suponen algunos lingüistas de mentalidad idealista; el pensamiento está determinado en gran medida por sus vínculos con la realidad, mientras que la lengua sólo puede modificar parcialmente la forma y el estilo del pensamiento.

117

La lengua también influye en la conciencia en el sentido de que ejerce una especie de coerción, de "tiranía" sobre el pensamiento, dirigiendo su movimiento a lo largo de los canales de las formas lingüísticas, conduciendo, por así decirlo, los pensamientos variables, individualmente únicos y emocionalmente coloreados hacia el marco común de estas formas.

UN ESBOZO DE TEORÍA DE LA DIALÉCTICA

Capítulo V. LA CONEXIÓN Y EL DESARROLLO COMO PRINCIPIOS PRINCIPALES DE LA DIALÉCTICA

1. Sobre las conexiones e interacciones universales

Los conceptos de conexión y relación. El principio filosófico de conexión universal.

Toda la realidad a la que tenemos acceso es un conjunto de objetos y fenómenos vinculados entre sí por relaciones y conexiones extremadamente diversas. Todos los objetos y acontecimientos son eslabones de una cadena infinita que une todo lo que existe en el mundo en un todo único, una cadena que, en su base profunda, no se interrumpe en ninguna parte, aunque la materia sea discreta: todo interactúa con todo lo demás. El vínculo que une todos los objetos y procesos en un todo único es de carácter universal. La vida del mundo está en la interminable red de relaciones y conexiones. Son los hilos, por así decirlo, que lo sujetan todo; en el momento en que se rompan, todo se desintegrará en el caos. El principio de relación y conexión es un reflejo adecuado de la organización de todo lo que es y de los sistemas que lo forman; uno de los principios metodológicos y de cosmovisión fundamentales sobre los que se construye todo el edificio categorial de la filosofía. Expresa la materialidad de la realidad, la condición de la conexión de todo con todo, incluidas las diversas formas del movimiento de la materia; en otras palabras, este principio descansa en la unidad material del mundo.

La conexión suele definirse como una propiedad atributiva profundamente arraigada de la materia, consistente en que todos los objetos y fenómenos están vinculados por una interdependencia infinitamente variada y por diversas relaciones entre sí. En otras palabras, la *conexión es una expresión general de la dependencia entre los fenómenos, un reflejo de la interdependencia de su existencia y desarrollo*. En cuanto a la relación, la mayoría de las veces se define como *una de las formas o un elemento de la*

interconexión universal de objetos y procesos. De hecho, todo existe en dos hipóstasis, por así decirlo: como ser "por sí mismo" y como ser "para otros", en relación con estos otros. Las relaciones existentes son extremadamente variadas: son las relaciones de igualdad y desigualdad, de subordinación y coordinación, de parte y todo, etc.

119

Las clases de relaciones aquí enumeradas son de carácter universal, ocultando, por así decirlo, la profunda conexión sustantiva de los fenómenos; así, la relación parte-todo expresa la conexión funcional. De todas las clases de relaciones, la más universal en carácter es la relación de dependencia, ya que incluso lo que a primera vista parece independiente del entorno, en el análisis final resulta ser dependiente de él. Este entorno, siendo "indiferente" a algo aparentemente independiente, ejerce, de un modo u otro, a través de su desarrollo o cambio, una influencia directa o mediata sobre él, siendo causa directa o mediata del cambio de su estado.

Junto a las diversas relaciones, existen los variadísimos tipos y clases de conexiones. Los tipos de conexiones se definen en relación con el nivel de organización de la materia. En relación con las distintas formas de movimiento de la materia, existen en la naturaleza inorgánica conexiones mecánicas, físicas y químicas que presuponen la interacción a través de diversos campos o mediante el contacto directo. En el conjunto de átomos que forman un cristal, un átomo separado no puede oscilar de forma independiente: el menor de sus desplazamientos afecta a todos los demás. Las partículas de un cuerpo sólido sólo pueden oscilar colectivamente. También hay conexiones más complejas en la naturaleza viva: las biológicas, que se expresan en las relaciones de los elementos dentro de un organismo, dentro de una especie y entre especies, así como en sus relaciones con el entorno. En la vida social, las conexiones se hacen aún más complejas, formando relaciones de producción, distribución, clase, familia, interpersonales, nacionales, estatales y de otros tipos. Sin embargo, las conexiones no sólo existen entre objetos dentro de una forma determinada del movimiento de la materia, sino también entre todas sus formas. Por ejemplo, existe una conexión entre atracción y repulsión en el mundo inorgánico. En la sociedad, la misma conexión actúa en una forma mediada compleja, estando subordinada a las leyes sociales de la vida de las personas y, por tanto, transformada en una cualidad diferente, como simpatía y antipatía, compatibilidad e incompatibilidad interpersonal. Además, existen conexiones externas e internas, directas y mediadas, funcionales y genéticas, espaciales y temporales, regidas por leyes y accidentales, de causa y efecto,

etcétera. Estas formas de conexiones se diferencian según el aspecto de consideración de los objetos estudiados. Así, el organismo humano puede considerarse en términos de conexiones funcionales, genéticas o internas y externas. Las conexiones pueden ser unilaterales, bilaterales y multilaterales. La conexión funcional es, por ejemplo, multifacética, mientras que la conexión genética es unilateral y se desarrolla siempre desde el pasado hacia el futuro.

Cualquier forma de conexión tiene siempre una base definida, que la hace necesaria o accidental, constante o temporal. La base es una condición objetiva esencial que garantiza la formación y existencia de una conexión determinada. Así, las propiedades gravitatorias de los sistemas condicionan la conexión de fuerzas entre los objetos cósmicos; la carga nuclear atómica es una conexión en el sistema periódico de los elementos; las necesidades y los intereses constituyen la base de las interconexiones entre las personas en sociedad.

A través de su actividad, el hombre media las conexiones y relaciones, existentes en la naturaleza, entre objetos y procesos. Su impacto en la naturaleza es a menudo negativo en sus consecuencias más remotas, ya que el hombre no siempre es capaz de tener en cuenta todas las conexiones y relaciones existentes en la naturaleza, haciendo hincapié sólo en aquellas de ellas que tienen una relación directa con los objetivos de su actividad. En otras palabras, consciente o inconscientemente, el hombre viola en estos casos la interconexión universal de fenómenos y procesos. Por ejemplo, la tala de bosques reduce la población de aves y eso, a su vez, aumenta el número de plagas agrícolas. La destrucción de los bosques enarenan los ríos, erosionan el suelo y, por tanto, provocan una reducción de las cosechas. No hay nada en el mundo que no esté conectado con el conjunto; las pruebas de la experiencia pueden aparecer ante nosotros sólo de forma aislada, y nuestra mente sólo puede señalar hechos aislados, pero eso no significa que existan realmente de forma aislada: de lo que se trata es de descubrir un método para identificar la conexión entre estos fenómenos y la naturaleza de dicha conexión.

El concepto de conexión es uno de los conceptos centrales del materialismo dialéctico. Se utiliza para fundamentar los principios del desarrollo, de la lucha de contrarios y de la interrelación entre cambios cuantitativos y cualitativos, etc. El concepto de interacción es una aclaración más del principio de conexión universal.

El concepto de interacción.

Todo lo que ocurre en el mundo surge de la interacción constante entre los objetos. Debido a la universalidad de la interacción, todos los niveles estructurales del ser están interconectados y el mundo material está unificado. Esta interacción determina la aparición y el desarrollo de los objetos, su transición de un estado cualitativo a otro. *La interacción es una categoría filosófica que refleja los procesos de influencia recíproca de los objetos entre sí, su condicionamiento mutuo, los cambios de estado, la transición mutua de unos a otros, así como la generación de un objeto por otro.* La dinámica del condicionamiento causa-efecto del movimiento, del cambio y del desarrollo en la naturaleza, la sociedad y el pensamiento presupone la heterogeneidad y la diversidad de las formas de manifestación de todo lo que es, la incorporación de cada fragmento del ser a la corriente de la interacción universal.

121

La interacción es de carácter objetivo, universal y activo. Las propiedades de un objeto sólo pueden manifestarse y conocerse en interacción con otros objetos. "*La acción recíproca* es lo primero que encontramos cuando consideramos la materia en movimiento...".[36] En cada forma de movimiento de la materia subyacen tipos definidos de interacción, que actúan en ellos como el factor integrador a través del cual las partes se unen en un tipo definido de un todo. Por ejemplo, la interacción electromagnética entre el núcleo y los electrones crea la estructura del átomo, mientras que la interacción informativa entre los seres humanos crea uno de los principales constituyentes de la vida social.

La categoría de interacción es un importante principio lógico-metodológico y epistemológico del estudio de los fenómenos naturales y sociales. La ciencia natural moderna ha demostrado que toda interacción está relacionada con campos materiales y va acompañada de transferencia de materia, movimiento e información.

Las clasificaciones existentes de las interacciones se basan en la diferenciación entre interacciones de fuerza e interacciones informativas. En física se conocen cuatro tipos principales de interacciones de fuerza: la gravitación, el electromagnetismo y las interacciones débil y fuerte. Proporcionan una clave para la comprensión de una infinita variedad de procesos. Cada tipo de interacción en física se caracteriza por una medida definida.

---

[36] F. Engels, "Dialéctica de la naturaleza", en: K. Marx, F. Engels, Obras Completas, Vol. 25, p. 511.

La biología estudia las interacciones energéticas e informacionales a varios niveles: molecular, celular, organismo, población, especie, biocenosis. En la vida social se dan interacciones aún más complejas, ya que la sociedad es el proceso y el producto de la interacción de las personas con la naturaleza y entre sí. El mundo espiritual de las personas se organiza mediante interacciones semánticas (psicológicas, lógicas, morales-estéticas, etc.). Las interacciones en la esfera social se realizan no sólo en sistemas sociales cerrados, sino también dentro de la humanidad en su conjunto. Y eso hace que la optimización de la interacción social sea tan necesaria como posible. El curso de la historia, el progreso social, exige insistentemente el establecimiento de una interacción constructiva y creativa entre los pueblos a escala planetaria, creando las premisas necesarias para ello: políticas, sociales y materiales.

122

Sin un estudio de la interacción en sus manifestaciones generales y concretas, es imposible comprender ni las propiedades, ni la estructura, ni las leyes de la realidad. Es en el proceso de interacción donde se realiza la esencia de los objetos que interactúan y sus propiedades. Por eso el conocimiento de las cosas significa la cognición de su interacción y es en sí mismo un resultado de la interacción entre el sujeto y el objeto, ya que "ningún fenómeno puede explicarse por sí mismo".[37]

La contradicción, o interacción de contrarios, resulta ser la fuente más profunda, la base y la causa última del surgimiento, el automovimiento y el desarrollo de los objetos. Sin aclarar las formas y el contenido de los diversos tipos de conexión e interacción en la naturaleza y la sociedad, sería imposible tratar adecuadamente el problema del desarrollo, que es el segundo principio fundamental de la dialéctica materialista.

2. La idea de desarrollo y el principio de historicidad

La concepción general del desarrollo.

La aplicación del principio de conexión e interacción universales da lugar a una categoría específica y universal de la dialéctica: la categoría del desarrollo. No hay nada completo en última instancia en el mundo: todo está en el camino

[37] *La sabiduría de Goethe. Antología*, Carlton House, Nueva York, s.a., p. 166.

hacia otra cosa. Un tipo dado de conexiones e interacciones determina una dirección definida de este camino: de dónde y a dónde. El principio del movimiento de la materia como modo de su existencia, combinado con el principio de conexión universal, da una idea general del desarrollo del mundo. *El desarrollo es un cambio irreversible, definitivamente orientado y regido por leyes, de los objetos materiales e ideales que da lugar a la aparición de nuevas cualidades.* La oscilación del péndulo es un ejemplo de movimiento, mientras que el crecimiento de un niño es un ejemplo de desarrollo. Consideremos, uno por uno, los cuatro rasgos distintivos del desarrollo aquí indicados.

¿Qué significa cambio irreversible? Significa que en el proceso de desarrollo, a diferencia del funcionamiento cíclico de un sistema, es imposible volver a estados ya superados. Todo pasa por un mismo estado una sola vez; así, el paso de un organismo de la vejez a la juventud es imposible. Este ejemplo muestra ya la dirección del desarrollo.

123

Por lo tanto, la siguiente característica —el cambio orientado— significa que los cambios de la misma cualidad se acumulan gradualmente en el proceso de desarrollo, siendo determinados por el tipo de interacción del objeto dado con el mundo circundante y por sus contradicciones internas. La suma total de dichos cambios determina la línea del cambio dirigido del objeto. Por ejemplo, la suma total de métodos cualitativamente similares de procesar un material o sustancia dados, raros y aislados al principio, resulta en el análisis final en la formación de una nueva tecnología, cambiando en consecuencia la definición cualitativa del trabajo.

¿Y qué significa el cambio regido por la ley? Significa que en la base del desarrollo no están los sucesos accidentales, cuyo número infinito perturba el cambio orientado del objeto, sino los sucesos necesarios que se derivan de la esencia misma del objeto y del tipo de sus interacciones con el mundo circundante. Por muy rica en todo tipo de acontecimientos aleatorios que sea la historia del mundo antiguo, todas las fuentes de la civilización conocidas por la ciencia pasaron por la etapa de la organización gentilicia y tribal o del feudalismo.

Los tres rasgos del desarrollo señalados aquí llaman inevitablemente la atención sobre el cuarto rasgo: la aparición de nuevas cualidades que son, por así decirlo, un resumen definitivo del desarrollo anterior y el momento inicial del posterior. Así pues, el desarrollo progresivo no se concibe como el movimiento de un objeto de un punto a otro, sino como un proceso que, en cada etapa posterior de su movimiento ulterior, eleva cada vez más toda la

masa de contenidos ya alcanzados y, lejos de perder algo esencial, arrastra consigo todo lo que ha acumulado, aportando nuevos contenidos. Lo nuevo es un resultado intermedio o final del desarrollo correlacionado con lo antiguo. Los cambios pueden referirse a la composición de un objeto (es decir, a las características cualitativas y cuantitativas de sus componentes), al modo de conexión entre los elementos del conjunto dado, a la función o comportamiento del objeto, al carácter de las interacciones del objeto con otro objeto distinto y, por último, a todas estas características en su conjunto. El desarrollo es un proceso dual: lo viejo se va y lo nuevo entra, afirmándose en la lucha contra lo viejo más que a través del despliegue sin trabas de su potencial.

124

La relación entre los conceptos de desarrollo y progreso debe entenderse claramente. Están próximos, pero no son idénticos. El desarrollo da lugar a la aparición de una nueva cualidad, pero no es necesario en absoluto que esta cualidad sea más compleja o más perfecta que la anterior. Si la nueva cualidad es en algún aspecto superior a la antigua, tenemos una tendencia progresiva del desarrollo, y si es inferior, tenemos una tendencia regresiva. Así, el envejecimiento de un organismo es una tendencia regresiva del desarrollo, que puede ir acompañada (aunque no siempre) de una tendencia progresiva en el desarrollo del potencial espiritual e intelectual del individuo. La regresión es tan irreversible como el progreso, es decir, en cualquier etapa de la regresión puede aparecer una nueva cualidad irreductible a los estados anteriores. Siendo sólo una de las tendencias en el desarrollo de la vida, la regresión no está en absoluto vinculada a la degeneración o la extinción. La simplificación regresiva de las cualidades morfofisiológicas de una especie biológica determinada suele estar vinculada a las necesidades de adaptación a un nuevo entorno, y muchas de las formas denominadas degeneradas pertenecen a los grupos más florecientes del mundo animal. Progreso y regresión son dos tendencias diferentes del desarrollo que, sin embargo, están entrelazadas entre sí, formando una interdependencia compleja. En los sistemas complejos, un elemento o nivel puede sufrir un retroceso mientras que el sistema en su conjunto puede progresar o, por el contrario, un retroceso general del sistema puede ir acompañado de un desarrollo progresivo de sus elementos por separado. Si consideramos las escalas más amplias del desarrollo, como la evolución orgánica, en ellas se aprecia claramente la interacción de procesos de orientación diferente: la línea general del desarrollo progresivo se entrelaza

con cambios que dan lugar a los llamados callejones sin salida de la evolución o incluso a vías de regresión.

Dotada de una gran fuerza heurística, la idea de desarrollo ha enriquecido notablemente la visión del mundo y los principios metodológicos de la ciencia.

La rama del desarrollo progresivo conocida por la ciencia incluye las etapas preestelar, estelar, planetaria, biológica y social de la organización estructural de la materia. A escala cósmica, los procesos de desarrollo progresivo y regresivo tienen aparentemente la misma importancia, ya que ambos dan lugar a la aparición de nuevas formas. Los procesos cíclicos también ocupan un lugar destacado en el universo: véase la transmutación de las partículas elementales.

El progreso y la regresión coexisten en la realidad objetiva, al igual que la deformación, la decadencia, los cambios revolucionarios (en forma de salto) y evolutivos, los procesos materiales en espiral y cíclicos, es decir, coexisten dos direcciones opuestas de desarrollo: la línea ascendente y la línea descendente. El desarrollo en la línea ascendente es el desarrollo desde lo elemental hacia lo complejo, más perfecto, más finamente organizado, hacia un potencial más rico y un mayor volumen de información, un proceso en el que la estructura se vuelve más refinada, la materia y la energía se acumulan y la extensión de la información codificada crece. El desarrollo descendente es el camino de la decadencia, la degeneración, el empobrecimiento y la descomposición.

La sabiduría ha aprendido del ser que estos procesos no se desarrollan por separado, sino que se combinan en diferentes proporciones. En algunos casos prevalece el elemento ascendente y se produce el progreso, mientras que en otros predominan el retroceso y la línea descendente. Sin embargo, la tendencia general predominante es el desarrollo progresivo, ya que el desarrollo y la decadencia cíclicos son en su mayoría característicos de objetos y procesos separados del mundo material, mientras que en conjunto el movimiento imparable e irreversible acompañado por la aparición de formas siempre nuevas es indudablemente universal.

Desarrollo y tiempo.

La característica crucial del desarrollo es el tiempo: el desarrollo tiene lugar en el tiempo, y sólo el tiempo pone de manifiesto su dirección e irreversibilidad. La historia del concepto de desarrollo como aparición de nuevas formas se remonta a la formación de las nociones teóricas de la

dirección y la irreversibilidad del tiempo. Las culturas antiguas no conocían el desarrollo en su verdadero sentido: se pensaba que el tiempo fluía cíclicamente, y todos los acontecimientos se percibían como una mera repetición de lo anterior según los decretos del destino. La idea de ciclicidad podía expresarse así: *El sol también sale y el sol se pone, y se apresura a volver al lugar de donde salió. El viento va hacia el sur, y gira hacia el norte; gira continuamente, y el viento vuelve de nuevo según sus circuitos. Lo que ha sido, es lo que será; y lo que se hace, es lo que se hará; y no hay cosa nueva bajo el sol.*[38] La idea del cosmos perfecto que subyacía en la antigua visión del mundo descartaba la cuestión misma de la dirección e irreversibilidad del tiempo, y de los cambios que podían dar lugar a nuevos sistemas y conexiones. El desarrollo se interpretaba como el despliegue de ciertas posibilidades inherentes a las cosas y meramente ocultas en ellas. Las ideas de la irreversibilidad del tiempo y de su dirección lineal surgieron con la afirmación del cristianismo, y eso sólo en la esfera del ser humano; sólo más tarde, con la formación de la ciencia experimental, estas nociones se extendieron gradualmente al estudio de la naturaleza.

126

Las ideas de la historia natural, de cambios orientados e irreversibles no sólo en la naturaleza sino también en la sociedad, surgieron gradualmente. El naturalista francés Georges Louis Buffon publicó su *Histoire naturelle* (1749), en la que intentaba presentar el desarrollo de la Tierra, el mundo animal y el hombre como un único proceso evolutivo. Para aquellos tiempos, era un paso atrevido, pues todo se consideraba entonces inmutable desde el día de la creación. Immanuel Kant publicó su obra *Historia general de la naturaleza y teoría de los cielos* (1755), que corroboraba la idea de que la Tierra y el sistema solar habían evolucionado en el tiempo y proponía la hipótesis de la aparición de planetas a partir de una nebulosa de polvo primordial. El punto de inflexión fue la creación de la cosmología y la teoría de la evolución en biología (Lamarck, Goethe, Darwin) y geología (Lyell). La idea del desarrollo y el pensamiento histórico que se derivó de ella pasaron a formar parte integrante de las ciencias naturales y la filosofía.

El pensamiento histórico pasó a un primer plano entre otros principios metodológicos en el siglo XIX, que pasará a la historia como la época del historicismo. En aquella época no había ciencia natural, humanitaria o filosófica que no reflejara, de un modo u otro, el pensamiento de tipo histórico

[38] Ecl. 1:5,6,9.

(cf. la lingüística histórico-comparada, las doctrinas de la economía política, etc.). Pero el triunfo del pensamiento histórico, basado en el concepto de tiempo linealmente desplegado, orientado e irreversible, y por tanto en la categoría de desarrollo, llegó con el principio marxista del historismo.

El principio del historismo en una interpretación metodológica general.

En el marxismo, el principio del historismo tiene un significado metodológico universal. La esencia de este principio, en pocas palabras, es "no olvidar la conexión histórica subyacente, examinar cada cuestión desde el punto de vista de cómo surgió el fenómeno dado en la historia y cuáles fueron las principales etapas de su desarrollo, y, desde el punto de vista de su desarrollo, examinar en qué se ha convertido hoy".[39] El rasgo distintivo del historicismo marxista es que, abarcando todas las esferas de la realidad, está de acuerdo con el principio monista de la unidad material del mundo.

La idea del historicismo tuvo diferentes formas. En la filosofía antigua tomó la forma de la idea del devenir: el nacimiento de posibilidades y la realización de una de ellas. Entre los primeros en expresar esa idea estuvo Heráclito, que concebía el mundo como un constante devenir. Sin embargo, antes de que la idea del historicismo encontrara una forma de expresión más o menos científica, estaba profundamente arraigada en el pensamiento mitológico, en el que ni siquiera los dioses eran algo eternamente dado, sino que nacían, luchaban por la vida y morían.

127

Más tarde, el principio del historicismo asumió la forma del evolucionismo, claramente expresado en la teoría de Kant sobre la formación del sistema solar a partir de una nebulosa primordial. Antes de él, la física, la cosmología y la astronomía estaban dominadas por la concepción mecanicista newtoniana del universo, que suponía una naturaleza ya evolucionada, igual e invariable en todas sus partes. La idea de desarrollo era, pues, inherentemente ajena al paradigma newtoniano. En biología se observaba un cuadro similar; se presentaba de forma consumada en el sistema de nomenclatura binomial de Carolus Linnaeus. La característica fundamental del método de pensamiento de las ciencias naturales en aquella época puede resumirse así: nada puede surgir aparte de lo que ya existe. Kant valoraba mucho la física y sus

[39] V.I. Lenin, "El Estado", *Obras Completas*, Vol. 29, Editorial Progreso, Moscú, 1977, p. 473.

posibilidades en la explicación de los fenómenos naturales, pero no se conformaba con una simple descripción de la naturaleza, pues creía que su verdadera interpretación era imposible sin la idea de génesis. Fue el primero en introducir la idea de evolución en la comprensión no sólo del mundo físico, sino también del viviente.

Desde el momento de la afirmación del pensamiento histórico en el siglo XIX, nunca ha cesado el debate sobre la esencia del proceso de desarrollo y de sus fuerzas motrices. Las teorías metafísicas cuestionan el contenido esencial mismo del desarrollo: la aparición de nuevas cualidades; el desarrollo se interpreta como mero crecimiento o disminución de una cualidad o como repetición de la misma, de modo que se elimina el problema de la contradicción como fuente del desarrollo. En biología esta tendencia se manifestó en la teoría de la preformación, que reducía el desarrollo de un organismo al mero despliegue o maduración de unas propiedades hereditarias dadas. Este planteamiento fue superado en biología a principios del siglo XX. La teoría epigenética, que evolucionó en oposición a la preformación, rechazó las estructuras cognitivas innatas, pero también echó al niño con el agua sucia, abandonando por completo la idea del desarrollo biológico como despliegue de estructuras genéticas innatas (informacionales hereditarias). La idea de formaciones cualitativamente nuevas quedó inequívocamente asociada a la acción de factores externos al organismo dado. En otras palabras, si la primera teoría elevaba a absoluto el papel de los factores internos del desarrollo, ignorando la importancia de los factores externos, la segunda, por el contrario, exageraba la importancia de los factores externos y subestimaba el papel de los internos. De ahí que ambas teorías resultaran ser esencialmente metafísicas.

128

Al rechazar las contradicciones internas como fuente del desarrollo, la metafísica no puede encontrar en la propia materia las verdaderas causas de este proceso y, por tanto, recurre a menudo a fuerzas sobrenaturales. La concepción dialéctica, en cambio, subraya ante todo la fuente del automovimiento y del autodesarrollo. "La primera concepción es inerte, pálida y seca. La segunda es viva. Sólo la segunda proporciona la clave del 'automovimiento' de todo lo existente; sólo ella proporciona la clave de los 'saltos', de la 'ruptura de la continuidad', de la 'transformación en lo contrario', de la destrucción de lo viejo y del surgimiento de lo nuevo".[40]

---

[40] V.I. Lenin, "Sobre la cuestión de la dialéctica", *Obras Completas*, Vol. 38, p. 358.

El concepto de automovimiento no tiene nada de misterioso. Simplemente significa que la fuente del desarrollo es inherente al propio objeto en desarrollo, que interactúa con otros. El desarrollo de cualquier sistema es la realización del principio universal del ser: la actividad y el esfuerzo interior de todo lo que es hacia la autoexpresión en infinitas formas de interacción. El desarrollo es una forma de movimiento, y este último es un atributo de la materia, un modo de su existencia, inherente a ella y no inferido de nada. El automovimiento de la materia en su conjunto no está condicionado por ningún factor externo, mientras que el automovimiento de las formas y tipos concretos de materia está condicionado por causas internas y externas. Si el automovimiento de la materia es absoluto, el automovimiento de los sistemas concretos es relativo: cuanto mayor es el nivel de organización de un sistema, mayor es su independencia en el comportamiento y, en consecuencia, en su desarrollo. Por ejemplo, la sociedad primitiva dependía en mucha mayor medida de los elementos de la naturaleza que la sociedad moderna.

En la terminología sociopolítica y filosófica, teorías metafísicas como la preformación biológica pasaron a denominarse evolucionismo trivial, con su concepción del desarrollo en la que lo nuevo es en gran medida una modificación cuantitativa de lo viejo, de modo que lo nuevo no supone una desaparición completa de lo viejo, como en la interpretación dialéctica. El evolucionismo trivial implica naturalmente el rechazo de los saltos cualitativos en el desarrollo (en el ámbito sociopolítico, por ejemplo, esta postura se expresa en el rechazo de las revoluciones).

Una de las teorías occidentales más influyentes del desarrollo, que en última instancia se remonta al evolucionismo metafísico, es la concepción de Henri Bergson de la evolución creadora. Desafiando el evolucionismo trivial de Herbert Spencer, Bergson insistió en la concepción del desarrollo como emergencia de formaciones cualitativamente nuevas más que como desplazamiento o redistribución de partículas en el espacio. Sin embargo, Bergson veía la fuente del desarrollo cualitativo en el principio idealista del *élan vital* que significa, en el plano filosófico, una "necesidad de creatividad" (de ahí el nombre de la doctrina) atribuida a un objeto ideal como la conciencia o, mejor dicho, la "superconciencia". En consecuencia, la fuente del desarrollo se concebía como una fuerza ideal y se situaba fuera del objeto material en desarrollo.

En biología, la "evolución creadora" fue paralela a la "evolución emergente". Su creador, el biólogo y filósofo Conway Lloyd Morgan, afirmaba que, junto a

los cambios "resultativos" sin calidad que son una mera suma algebraica de los constituyentes originales, una suma que se puede calcular, también hay cambios cualitativos, pero éstos son impredecibles.

Lejos de tener en cuenta las leyes dialécticas (sobre la transición de los cambios cuantitativos en cualitativos, o sobre la negación de la negación), la teoría de la evolución emergente elimina de hecho de la ciencia el concepto mismo de ley objetiva, lo que acerca esta concepción a la metafísica y al agnosticismo. No puede hablarse aquí de cambio orientado o regido por leyes ni, en general, de tendencias de desarrollo. La ciencia deja de ser una actividad generalizadora y explicativa de la razón humana para convertirse en una mera acumulación de hechos empíricos y su tardía clasificación.

Los puntos de vista metafísicos se generalizaron especialmente en las explicaciones de la vida de la sociedad. Según una teoría corriente, la sociedad se desarrolla de forma evolutiva, y sólo ese desarrollo es normal; esta evolución, sin embargo, no deja espacio para saltos cualitativos que rechacen antiguos estados. Se dice que las transiciones revolucionarias son desviaciones de la norma y enfermedades de la sociedad.

Metafísica, unilateral e igual de errónea es la opinión contraria, basada en la teoría de la evolución emergente, de que la vida de la naturaleza se desarrolla exclusivamente a través de catástrofes impredecibles, y que las convulsiones sociales no requieren una larga preparación, que son espontáneas y no pueden preverse.

La categoría de desarrollo y el principio de historicidad tienen una gran importancia metodológica y de visión del mundo. Una comprensión correcta de la historia del devenir ayuda a entender la esencia del fenómeno desarrollado y a prever, al menos en parte, su perspectiva. Al mismo tiempo, al profundizar en el estado actual del objeto, también vemos su pasado bajo una nueva luz. El desarrollo dialéctico se caracteriza por la coherencia, la dirección, la irreversibilidad, las innovaciones, la negación, la conservación de los resultados alcanzados y la continuidad.

El principio del historicismo en la interpretación social.

Aplicando el principio del historicismo a la sociedad, podemos decir que la historia social tiene los siguientes rasgos. En primer lugar, se caracteriza por un desarrollo regido por leyes, irreversible y orientado, es decir, por la aparición incesante de estructuras y sistemas sociales cualitativamente

nuevos. En segundo lugar, a pesar de todos los diversos fenómenos superpuestos, el desarrollo social está dominado por la tendencia progresiva. En tercer lugar, la fuente y la fuerza motriz del desarrollo social es la lucha de contradicciones internas en cada etapa dada de la historia. Además, el principio del historicismo es importante porque vincula los tres tiempos de la existencia histórica de la humanidad: el pasado, el presente y el futuro, y lo que es más importante, actualiza el pasado y el futuro en el presente, sin lo cual es imposible una práctica sociohistórica consciente (dirigida a un objetivo) y la actividad cognitiva de las personas. Este principio, desplegado en los aspectos que hemos señalado, es el fundamento del nuevo sistema de conocimiento filosófico elaborado en el materialismo dialéctico: la filosofía social del marxismo.

Las ideas del historicismo como principio metodológico en el estudio de la vida social ya estaban contenidas en las obras de los pensadores premarxianos, sobre todo en la filosofía de Hegel. Fue Hegel el primero en revelar el carácter polifacético del desarrollo y la cohesión interna de la historia. Sin embargo, antes del marxismo, el desarrollo social no se explicaba como la lucha de contradicciones internas, y el principio del historicismo en el conocimiento social fue sustituido a menudo por el relativismo o el finalismo, es decir, la doctrina de la finalidad de la historia.

¿Qué aporta el principio del historicismo a la comprensión de los fenómenos sociales y de la sociedad en su conjunto? En primer lugar, permite evaluar objetivamente la integridad o completitud relativa de una determinada etapa del desarrollo histórico de la sociedad y, sobre esta base, predecir las tendencias y perspectivas identificando las contradicciones internas inherentes a la misma. Además, ayuda a elaborar medidas específicas para la consecución de determinados objetivos de desarrollo social y a presentar el movimiento ulterior de la sociedad como un proceso conscientemente controlado.

En otras palabras, para evaluar el grado de desarrollo de un determinado estado en el presente, es necesario conocer bien el pasado y juzgarlo correctamente, sin distorsiones, pues la ignorancia del pasado afecta negativamente al conocimiento del presente y pone en peligro cualquier intento de actuar de manera históricamente prometedora. Es un profundo error suponer que el presente no está determinado en modo alguno, directa o indirectamente, por el pasado. Pero el ascenso histórico de la sociedad se ve amenazado por otro peligro igual de grande: el enfoque dogmático del pasado,

la osificación de los valores y juicios sociomorales que conduce a la aceptación acrítica del mal como bien. Una actitud históricamente autocrítica de la conciencia social es una condición decisiva de una concepción objetiva (y no metafísicamente unilateral) por parte de un pueblo de su papel real en la historia mundial. Distorsionando la visión del lugar del pueblo en la historia y haciendo de este lugar un absoluto eterno, la autocomplacencia histórica es incapaz ni de ver nada históricamente significativo en otras sociedades ni de correlacionarse adecuadamente con ellas.

Una profunda penetración en la dialéctica del presente y en su lógica objetiva, la capacidad de extraer conclusiones correctas que reflejen el flujo del tiempo, eso es lo que se necesita por encima de todo. Una mente históricamente orientada se interesa mucho por rastrear y advertir todo lo que surge, ya que la comprensión del principio ayuda a encontrar la clave para la explicación de la esencia de los hechos y acontecimientos, pues siempre apunta no sólo al fenómeno en sí, sino también a las condiciones que le dieron origen. Esto conduce a la capacidad de ver esas contradicciones internas en el desarrollo social que, al igual que en todas partes, son la fuente real y el punto de partida de todo movimiento.

3. El principio de causalidad y la finalidad objetiva

El concepto de causalidad en su relación con los principios de conexión universal y desarrollo.

Los conceptos de causa y efecto surgen en la frontera entre los principios de conexión universal y desarrollo. Por un lado, la *causalidad* se define, desde el punto de vista del principio de conexión universal, como uno de los tipos de conexiones, a saber, como *conexión genética de todos los fenómenos,* en la que un fenómeno (la causa) da lugar, en condiciones definidas, a otro (el efecto o consecuencia). Por otra parte, desde el punto de vista del principio de desarrollo, la causalidad se define del siguiente modo: todo cambio, por no hablar de desarrollo, es decir, cambio hacia una nueva cualidad, tiene su causa y su consecuencia.

Hay que subrayar especialmente que las relaciones causales están presentes no sólo en el proceso de desarrollo, sino también en la degradación y

decadencia, y en general en todos los cambios o transformaciones del mundo, tanto naturales como producidos de forma intencionada por los hombres.

132

Las limitaciones a la validez del principio de causalidad no vienen impuestas por el principio de desarrollo (todo desarrollo está condicionado causalmente), sino por el principio de conexión universal (no todas las conexiones son causales). Entre las conexiones que no tienen contenido de causa y efecto se encuentran las correlaciones espaciotemporales, las dependencias funcionales, la relación de simetría, etc. Eso no significa, sin embargo, que haya un solo fenómeno que no tenga su causa y su efecto; un acontecimiento o hecho que se encuentra con otro en las relaciones de, digamos, dependencia funcional o simetría, está necesariamente vinculado con algún otro fenómeno por un nexo causal.

La causalidad es universal. No hay ningún fenómeno en el mundo que no produzca unas consecuencias u otras, o que no sea producido por otros fenómenos. Dicho en sentido figurado, en el mundo sólo hay padres e hijos. Una causa puede ser tanto una circunstancia externa respecto al fenómeno dado como su contradicción interna. Cuando el pensamiento empieza a pasar de un escalón de causalidad a otro, aspirando a encontrar la causa primera, se disuelve en las distancias infinitas de la interacción universal.

Causalidad y tiempo.

Una de las características fundamentales de la causalidad es su vínculo orgánico con la categoría del tiempo. El tiempo es la forma de existencia de la materia en la que las conexiones causa-efecto se realizan con mayor naturalidad. Por eso, la mayor complejidad de nuestras ideas sobre el tiempo, unida a un conocimiento más profundo del mundo material, debe reflejarse en nuestra comprensión de la causalidad.

Sin embargo, incluso ahora el aspecto temporal de la conexión causa-efecto se sigue interpretando de distintas maneras. Algunos creen que la causa siempre precede a la consecuencia: hay un intervalo o retraso definido entre el comienzo de la acción de una causa (digamos, la interacción entre dos sistemas) y la aparición de su consecuencia. Durante un tiempo, causa y efecto coexisten, y luego la causa se apaga, mientras que la consecuencia acaba convirtiéndose en una nueva causa, y todo esto se repite *ad infinitum*. Otros insisten en que los intervalos se superponen parcialmente unos a otros. Según otra opinión, causa y efecto son siempre estrictamente simultáneos. El

razonamiento aquí es el siguiente: no tiene sentido hablar de una causa que existe, y por tanto actúa, si su consecuencia no ha entrado todavía en la esfera del ser. En efecto, ¿puede existir una causa inactiva?

133

Pero los conceptos de causa y efecto se utilizan igualmente para describir acontecimientos que ocurren simultáneamente, fenómenos que son adyacentes en el tiempo y fenómenos cuyas consecuencias surgen en el marco de la causa. Además, causa y efecto se describen a veces como fenómenos divididos por un intervalo de tiempo e interconectados a través de la mediación de otros eslabones de la cadena. Así, las erupciones solares son la causa de las tormentas magnéticas en la Tierra y de la consiguiente perturbación de la recepción de radio. La conexión mediada entre causa y efecto puede expresarse con esta fórmula: si A es la causa de B, y B es la causa de C, A también puede considerarse la causa de C. Cambiando, la causa de un fenómeno se conserva en su resultado. Una consecuencia puede tener varias causas, algunas de las cuales son necesarias y otras accidentales.

Una característica esencial de la causalidad es la continuidad de las conexiones causa-efecto. La cadena de conexiones causales no tiene principio ni fin. Es imposible decir dónde empezó esa cadena y dónde va a terminar. Es infinita como el universo mismo. No existe ni una primera causa (es decir, sin causa) ni un último efecto (es decir, sin consecuencias). Aceptar una causa primera significaría violar la ley de conservación de la materia y el movimiento. Cualquier intento de encontrar una causa absolutamente primera o absolutamente última es una empresa vana cuya base psicológica es la creencia en los milagros.

A pesar de la gran diversidad de la organización estructural del mundo, todos los tipos de relaciones temporales se caracterizan por la duración, que significa secuencia directa de acontecimientos o contigüidad de momentos o estados que se sustituyen unos a otros. El tiempo tiene duración, es irreversible y asimétrico, y las relaciones causa-efecto también son asimétricas. La idea de la no uniformidad de los ciclos temporales no afecta a la esencia de la cuestión: en cualquier sistema material que exista y se desarrolle en su propia escala temporal, las relaciones pueden ser muy distintas de las demás, pero siguen siendo causales.

Causalidad e interacción.

La causalidad no puede considerarse como una acción unidireccional de causa a efecto, ya que es el contenido interno no sólo de la conexión, sino también de la interacción de los fenómenos. La interacción, uno de esos tipos de conexión que también tiene duración temporal, complica enormemente las relaciones causa-efecto.

Una consecuencia extiende los tentáculos de su influencia no sólo hacia delante (como una nueva causa que da lugar a un nuevo efecto) sino también, en una perspectiva temporal definida, hacia atrás, hacia la causa que la produce, modificando, agotando o aumentando su fuerza, especialmente en aquellos casos en que la conexión causal es continua y extendida en lugar de instantánea y discreta. Esta interacción entre causa y efecto prolongada en el tiempo se denomina principio de retroalimentación. Funciona en todas partes, especialmente en todos los sistemas autoorganizados en los que se recibe, almacena, procesa o utiliza información, como por ejemplo en el organismo vivo, el dispositivo cibernético o la sociedad. La estabilidad, el control o el desarrollo progresivo de un sistema son inconcebibles sin la retroalimentación, que regula las relaciones causa-efecto.

Sólo en el caso particular más simple, y extremo, la conexión causa-efecto puede representarse como una acción unilateral y unidireccional. En situaciones complejas, es imposible ignorar el efecto inverso, y secundario, en términos de tiempo, del portador de la acción sobre otros cuerpos que interactúan con él, lo cual está conectado con la compleja estructura discreta-continua de la materia y los cambios en los ritmos temporales. Así, la interacción entre causa y efecto en la retroalimentación de los dispositivos cibernéticos hace que este efecto se convierta a su vez en causa en relación con la causa que lo produjo. Causa y efecto pueden cambiar de lugar, pero la dirección temporal del proceso de causalidad permanece inmutable. Los procesos psicológicos también son el resultado de una interacción prolongada y alternante entre el mundo circundante y el córtex.

Así pues, ningún proceso de causa y efecto en el mundo se produce por acciones unilaterales: se basan en la relación entre al menos dos objetos que interactúan, y en este sentido la causalidad debe considerarse un tipo de interacción, no sólo un tipo de conexión.

Las teorías metafísicas sólo abarcan un aspecto de la dependencia causal: de la causa al efecto. Sobre la base de esta interpretación, es imposible explicar el principio de auto-movimiento de la materia, que siempre figura como interacción. Combinando causalidad e interacción se llega a "la verdadera

relación causal",[41] la que no contradice el principio de automovimiento de la materia.

Causa y efecto son eslabones separados o aspectos diferentes del proceso de interacción universal. La identificación de un vínculo causa-efecto rígidamente determinado es siempre una abstracción del mundo multiforme de las interacciones causa-efecto reales, lo cual es, sin duda, un procedimiento cognitivo conveniente pero al mismo tiempo arbitrario. El mundo de las interacciones reales es incomparablemente más rico que cualquier abstracción. Causas diferentes pueden conducir a una consecuencia idéntica, del mismo modo que caminos diferentes pueden llevar a un mismo lugar. Por otra parte, una misma causa puede producir consecuencias diferentes. Una causa no actúa con absoluta determinación aunque sólo sea porque su resultado depende no sólo de su esencia, sino también del carácter del fenómeno al que se dirige su acción: el calor fuerte derretirá la cera pero templará el acero. Al mismo tiempo, el efecto del calor se produce por diversas causas: la acción de los rayos solares, la fricción, los golpes mecánicos, las reacciones químicas, la electricidad, la fisión nuclear, etc. No hay ningún fenómeno en el mundo que resulte de una sola causa y que no se vea afectado por causas secundarias. Si no fuera así, serían posibles las necesidades "puras" anteriores, y eso significaría un mundo regido por el destino.

Tipos de relaciones de causa y efecto.

La clasificación de los tipos de causalidad es un problema científico muy complejo. En la actualidad, existen varias clasificaciones de este tipo, todas ellas basadas en criterios diferentes. Uno de estos criterios es el contenido sustancial interno de los procesos de causalidad. El mecanismo interno de la causalidad está necesariamente relacionado con la transferencia de materia, energía e información. Así, el nacimiento de un organismo vivo está relacionado con la transferencia de materia, energía e información; en el choque de bolas de billar, se transfiere la energía mecánica de las bolas que chocan; en el control social, prevalece la causa informativa en su nivel semántico. En este tipo de clasificación de las causas, las causas que suelen identificarse son materiales e ideales, informativas y energéticas, y éstas, a su vez, se subdividen, en relación con los tipos de movimiento de la materia, en

[41] F. Engels, "Dialéctica de la naturaleza", en: K. Marx, F. Engels, *Obras Completas*, Vol. 25, p. 512.

causas físicas, químicas, biológicas, psicológicas y sociales. La conexión causal difiere de otros tipos de conexiones no energéticas, por decirlo en términos generales, en esta característica de transferencia necesaria de algunas cualidades pertenecientes a la materia o a la energía.

La causa y la condición de un acontecimiento también se distinguen según este criterio: una causa es algo que transmite a otra cosa su potencial de fuerza, es decir, materia, energía e información, mientras que una condición es la suma total de las circunstancias de un acontecimiento causal que, no siendo ellas mismas una causa directa, y no tomando parte en la transferencia de materia, energía o información, contribuyen a la producción de una consecuencia por una causa. Así, si un paciente muere por falta de asistencia médica oportuna, la causa de la muerte es la enfermedad, mientras que la falta de asistencia médica es una condición de la muerte, pero no su causa.

El segundo tipo de clasificación de las relaciones causa-efecto se basa en los modos de manifestación del vínculo causal; estos modos se subdividen en dinámicos (de un solo valor) y estadísticos (probabilísticos). Así, todas las leyes de la mecánica cuántica o de las interacciones informativas en la sociedad son de carácter probabilístico: su contenido interno está estrictamente determinado por su causa directa, pero al mismo tiempo el modo de manifestación de este vínculo causal depende de un gran número de factores accidentales caracterizados por una cierta frecuencia estadística.

En las teorías metafísicas, la forma probabilística de manifestación de una dependencia causal se asocia a menudo con la negación del propio principio de causalidad. La probabilidad se identifica aquí con la ausencia de causalidad. Esta interpretación, sin embargo, indica una falta de discriminación entre el contenido interno de la causalidad y los modos de su realización: externamente, el mismo contenido puede manifestarse tanto de forma dinámica como estadística. A pesar de que la causalidad pueda realizarse de distintas formas (dinámica o estadística), no se convierte en azar o ausencia de causas en absoluto. Así, el hecho en sí de la aparición de una personalidad determinada en un periodo crucial de la historia es estadístico-probabilístico, pero la conexión entre la necesidad de la aparición de precisamente este tipo de figura histórica, con unas características generales dadas, y su aparición real, es de naturaleza de causa y efecto. La identificación de este tipo de leyes estadístico-probabilísticas permite revelar la cadena de conexiones de causa y efecto que se abren paso a través de la acción total de un gran número de sucesos fortuitos. Por muy accidental que sea el hecho del nacimiento de un

niño o una niña en una familia determinada, existe una conexión de causa y efecto entre las necesidades sociodemográficas y la tasa de natalidad: nacen ciento seis niños por cada cien niñas.

Aparte de las clasificaciones de las conexiones causa-efecto que aquí se comentan, existen también varios tipos de clasificaciones epistemológicas. Por ejemplo, las causas se subdividen en generales, específicas y primarias; objetivas y subjetivas, directas y mediatas; universales, particulares e individuales. Las clasificaciones también se basan en el número de factores que forman una conexión causal: simple, compuesta, monofactorial, multifactorial, sistémica, no sistémica, etc.

Determinismo e indeterminismo.

El determinismo filosófico es una cosmovisión y un principio metodológico que deriva la posibilidad de cognición, de explicación y de predicción de acontecimientos de naturaleza tanto dinámica como probabilística del hecho de que todo en el mundo está interconectado y condicionado causalmente. La causalidad es el núcleo del principio del determinismo, pero no agota todo su contenido. La forma clásica del determinismo en su interpretación mecanicista fue el determinismo del científico francés Pierre Simon de La Place, que postulaba el condicionamiento causal dinámico de un acontecimiento por otro, lo que implicaba la posibilidad de una predicción absolutamente rigurosa. La Place formuló este principio del determinismo mecanicista de la siguiente manera: si existiera una mente informada en un momento dado de todas las fuerzas de la naturaleza y de los puntos de aplicación de estas fuerzas, no habría nada en el universo que no estuviera claro para esa mente, y el futuro, al igual que el pasado, se presentaría ante su ojo mental.

En cuanto al materialismo dialéctico, considera que las categorías de causa y efecto dependen de las categorías de necesidad, azar y probabilidad. Frente al mecanicismo, la dialéctica define el determinismo como una teoría de la necesidad relativa y no absoluta. El principio del determinismo dialéctico se ve confirmado por el proceso real del desarrollo de la sociedad, en el que el desarrollo siempre procede sobre la base de la necesidad económica, que en última instancia se abre paso a través de innumerables accidentes.

El indeterminismo es una posición metodológica que rechaza la objetividad de las conexiones causales y el valor de las explicaciones causales en la ciencia. Según el filósofo alemán Heinrich Rickert, la explicación causal sólo es válida

en el marco de las ciencias de la naturaleza, pero es inaplicable a las ciencias sociales. La voluntad humana (al igual que la voluntad divina en teología) es percibida por el indeterminismo como un poder autónomo libre en sus manifestaciones de toda causalidad o necesidad, como absolutamente incondicionado por nada. Los indeterministas interpretan el principio de necesidad objetiva como fatalismo, sin distinguir entre determinismo mecanicista y dialéctico, entre necesidad absoluta y relativa. Esta última, sin embargo, lejos de ser ajena al libre albedrío, presupone su presencia en la actividad humana, pues sólo sobre la base de dicho libre albedrío es posible conocer la necesidad y actuar de acuerdo con ella.

En las ciencias de la naturaleza, una de las últimas oleadas de indeterminismo estuvo ligada al desarrollo de la mecánica cuántica, cuyas leyes se manifiestan en forma estadística (probabilística). Se atribuyó a los fenómenos del microcosmos, en particular al electrón, una libertad de voluntad que, según se decía, le permitía "elegir" algún tipo de comportamiento al margen de cualquier necesidad objetiva. Sin embargo, la imposibilidad de realizar predicciones de valor único sobre los procesos del microcosmos, su naturaleza probabilística y el carácter estadístico de las leyes cuánticas no son pruebas del indeterminismo del microcosmos, sino de la existencia de diferentes modos (dinámicos y estadísticos) de manifestación de las conexiones causales.

A pesar de la estrecha afinidad de estos principios, causalidad y determinismo no son idénticos, ya que este último abarca no sólo la categoría de causa, sino también las categorías de necesidad absoluta y relativa, azar y probabilidad. El ámbito del determinismo se amplía aún más cuando se incluyen en él las relaciones sistémicas.

La finalidad objetiva.

El determinismo se opone no sólo al indeterminismo, sino también a diversas formas de teleología (del griego teleos "el que ha alcanzado una meta" + *logos*), la teoría de un tipo especial de causalidad orientada a objetivos, una teoría que es o bien una contrapartida del determinismo o bien un complemento de éste.

Observando la organización racional de plantas y animales asombrosamente adaptados a las condiciones de su existencia, y la "armonía de las esferas celestes", los hombres se plantearon, ya en la antigüedad

temprana, esta pregunta: ¿De dónde procede esta organización armoniosa de todo lo que es? Para responder a esta pregunta, los filósofos se basaron en diferentes principios de explicación de este fenómeno. Los que sostenían puntos de vista teleológicos suponían que la racionalidad y la perfección de todo lo que existe, está determinada por el objetivo inicial de la naturaleza que contiene, en la profundidad de su esencia, expectativas e intenciones, y está llena de significado oculto. La idea de teleología sólo surge cuando una causa que actúa espontáneamente se considera como una causa que actúa conscientemente, como una causa que actúa en una dirección elegida intencionadamente, es decir, como una causa relacionada con un objetivo, o meta. La opinión de que el universo en su conjunto realiza un determinado diseño no puede demostrarse empíricamente. El hecho es que una meta presupone la existencia de alguien que la establece: la teleología conduce a la teología, en la que la racionalidad del mundo se explica por el diseño original del creador.

Los teleólogos prosperan en la creencia de que somos el centro del universo, de que todo lo demás en el mundo está pensado sólo para nosotros. Una explicación causal responde a la pregunta de *por qué* surgió un determinado fenómeno de la naturaleza; a esto, los teleólogos oponen sus fantasías sobre para qué surgió. En el pasado, Spinoza hizo una brillante crítica de la teleología; aunque aceptaba el hecho de que el cuerpo humano estaba construido según líneas teleológicas, decía que no servía de nada maravillarse de este hecho, como haría un tonto; era necesario buscar las verdaderas causas de las maravillas, y mirar las cosas naturales con ojos de científico. Así actuó Darwin, que descubrió el mecanismo natural de la aparición de la notable adaptación de los organismos a las condiciones de su existencia. Su teoría de la selección natural demostró que las flores bellas no existían para complacer nuestro sentido estético, ni para demostrar la elegancia del gusto estético del Todopoderoso, sino como una forma de adaptación al medio que garantizaba el buen funcionamiento del proceso de polinización.

Los cambios en el mundo animal y vegetal surgen en su interacción con el entorno. Si estos cambios resultan útiles para el organismo, si le ayudan a adaptarse al entorno y a sobrevivir, se conservan en el proceso de selección natural, se consolidan en la herencia y se transmiten de generación en generación, dando forma a la estructura del organismo para que se ajuste a su propósito, adaptándolo al entorno, cuyos resultados tanto golpean nuestra imaginación. Las flores de colores brillantes atraen a los insectos, que

participan en la polinización. Las plumas rojas y brillantes de los gallos se desarrollaron por selección natural. La adaptación nunca es absoluta: siempre es relativa, y se transforma en su contrario cuando las condiciones cambian radicalmente.

Se trata, pues, de una selección sin agente seleccionador, automática, ciega y despiadada, que actúa incansablemente, sin interrupción alguna, a lo largo de innumerables épocas; selección de cualquier cosa —formas externas llamativas, colores, los más pequeños detalles de la estructura interna— con una única condición: la utilidad para el organismo. La selección natural es la causa de la perfección del mundo orgánico, de la adecuación objetiva de los objetos naturales a su finalidad. El tiempo y la muerte son los únicos reguladores de la armonía de la naturaleza.

Sin embargo, algunos elementos de las concepciones teleológicas tienen un significado objetivo. Una meta consciente es uno de los principales atributos, pero no en los procesos naturales, sino en la actividad humana. Además, el llamado enfoque teleológico (es decir, la subordinación del proceso de investigación a su meta, o etapa final) tiene cierta vigencia en la ciencia.

Causalidad y desarrollo.

Al considerar la relación entre el determinismo y el principio de desarrollo se plantea una serie especial de problemas. Debido a su orientación básica, el determinismo mecanicista no podría demostrar el carácter causal del desarrollo, ya que la determinación rígida y unívoca presupone la existencia de una consecuencia en la propia causa, de modo que el desarrollo como surgimiento de nuevas formas o bien rebasa el marco del determinismo o bien se rechaza por completo. Así, Bergson afirmaba que lo que está predeterminado está potencialmente realizado. Según Bergson, el surgimiento de nuevas formas es posible por un impulso volitivo del elemento creador aislado de la naturaleza causalmente existente, y no por relaciones causales objetivas. Esta negación de la conexión interna entre determinación y desarrollo, y la definición del desarrollo como resultado de un impulso volitivo, manifiesta claramente la tendencia teleológica: al impulso volitivo como fuente del desarrollo se le atribuye una intención dirigida a una meta.

La incapacidad del determinismo mecanicista para combinar sus postulados básicos con el principio del desarrollo también se manifiesta claramente en la concepción del círculo de causalidad en el sentido de que el

tiempo y la duración son formas del eterno retorno de las cosas (Budismo, Nietzsche). Esta posición rechaza conscientemente el desarrollo como surgimiento de lo nuevo, de modo que el tiempo pierde sus principales atributos: irreversibilidad y dirección.

Desde las posiciones dialéctico-materialistas, la determinación en la cadena de acontecimientos temporales es un proceso que presupone el desarrollo cualitativo; el movimiento de la materia no significa repetición monótona de formas dadas de una vez por todas: eso equivaldría a negar el principio de desarrollo. En su forma y contenido, una consecuencia no puede ser absolutamente idéntica a su causa. La causa es generación y, por tanto, un elemento del proceso de desarrollo que participa en la aparición de lo nuevo. Esta compleja interconexión se manifiesta más claramente en el desarrollo social: por un lado, su tendencia progresiva tiene forma de necesidad y está condicionada causalmente y, por otro, en cada etapa tenemos que lidiar con el surgimiento de formas cualitativamente nuevas, un proceso en el que la actividad creativa del hombre dirigida a un fin desempeña un papel considerable. El "potencial creativo" de la conexión causa-efecto amplía también el modo estadístico-probabilístico de su manifestación, en el que destaca más claramente el aspecto genético de la causalidad, el aspecto de la generación.

Así, los principios de conexión y desarrollo universales se concretan en el concepto de causalidad y en la teoría del determinismo. Antes de deducir la categoría de ley, la categoría generalizadora que absorbe dialécticamente todos estos principios fundamentales de la dialéctica, debemos discutir otro principio filosófico, el principio de sistema.

4. El principio sistémico

Sistema, elemento, estructura.

Aunque la causalidad es uno de los tipos básicos de conexión, no agota toda la diversidad de interacciones de la realidad. El principio genético y temporal de la causalidad no abarca todos los tipos de conexiones correlativas, espaciales y funcionales; estas conexiones están unidas por el principio metodológico de los sistemas. Antes de abordar la esencia y el papel

metodológico de este principio, consideremos brevemente sus conceptos básicos.

141

A diferencia del principio de causalidad, en el que los elementos más destacados son la mutabilidad y la dependencia genética de un fenómeno respecto a otro, el enfoque sistémico se asocia principalmente con la estabilidad y la correspondencia armoniosa en los fenómenos de la realidad. *Un sistema es un todo integral organizado internamente sobre la base de algún principio, en el que todos los elementos están tan estrechamente interconectados que forman una entidad única en relación con el entorno y con otros sistemas.* Un elemento de un sistema es una unidad mínima que forma parte del conjunto dado y desempeña en él una función determinada. Los sistemas pueden ser simples o complejos. Un sistema complejo es aquel en el que los propios elementos actúan como sistemas. Un organismo vivo, un dispositivo cibernético, una estructura social, una teoría científica, el universo, el átomo son ejemplos de sistemas. Cada fenómeno está incluido en un sistema u otro, pero no es cada conjunto de fenómenos lo que constituye un sistema.

La naturaleza de la conexión entre los elementos de un sistema se plasma en el concepto de estructura. Una estructura es un conjunto de conexiones mutuamente condicionadas entre los elementos de un sistema que determina la especificidad cualitativa de éste. La consideración de una estructura junto con su sustrato define la cualidad concreta de un sistema: así hablamos de sistema solar, no de estructura solar.

Estructura y función. Parte y todo.

Una función es el papel que un elemento desempeña en un todo, tanto para combinar elementos en un sistema integral como para garantizar el buen funcionamiento del sistema. Estructura y función se condicionan mutuamente. Por ejemplo, la estructura de los órganos del cuerpo está conectada con sus funciones, y cualquier fallo en la estructura, o deformación del órgano, tiene como consecuencia la alteración de sus funciones. Los cambios en el desarrollo de los órganos comienzan con la reestructuración de las funciones de los organismos bajo el impacto de las condiciones cambiantes del entorno, mientras que la estructura puede permanecer por el momento sin cambios esenciales. Sin embargo, un cambio en la actividad de los órganos conduce tarde o temprano a cambios en su estructura: las alteraciones

funcionales de los órganos preceden a sus distorsiones morfológicas. La contradicción entre el nuevo modo de actividad vital de un organismo y su antigua estructura se resuelve mediante cambios en esta última. La resolución de esta contradicción está sujeta a la dialéctica de la relación entre forma y contenido, donde la forma se interpreta como estructura. Pero la estructura es más profunda que la forma: representa la conexión interna más fina entre los elementos del sistema en cuestión, los modos de esta conexión: es en estos modos y no en los elementos donde reside el contenido.

142

Hay un dicho muy acertado que dice que incluso cuando un pájaro sólo camina, se puede ver que puede volar: es obvio por el cuerpo aerodinámico, adecuado para surcar el aire, por el peso ligero y la textura fina del sistema óseo, la presencia y la forma de las alas. El aspecto de un pájaro es una idea objetivada del vuelo. Y si consideramos una mariposa de colores brillantes, notaremos fácilmente la semejanza con una flor revoloteando: la mariposa se alimenta de néctar, y la semejanza con una flor la protege contra los pájaros, ya que se posa inmóvil en la copa de una flor. La vida de un pájaro está relacionada con el aire, la de una mariposa con las flores, y eso determina su estructura.

La lógica del pensamiento sistémico se asemeja en gran medida a la dialéctica de la parte y el todo, conocida desde los tiempos de Platón, en la que un todo se interpreta como algo a la vez unificado y dividido.

Causalidad genética y correlación de sistemas.

La relación entre los elementos de un sistema se caracteriza por el tipo de interacción que presupone la simultaneidad de su existencia; de lo contrario, el sistema como tal se desintegraría en procesos y fenómenos aislados. Ésa es la diferencia fundamental de las relaciones sistémicas con respecto a la causalidad genética, que implica necesariamente relaciones de secuencia temporal. La causalidad y el principio sistémico abarcan la mayoría de los tipos de conexiones conocidos actualmente. La coexistencia y la conexión causal son las principales formas de conexión e interdependencia.

El principal tipo de relación entre sistemas es la correlación, es decir, la conexión de correspondencia. Ningún elemento de un sistema puede cambiar sin que se produzca algún cambio en el sistema en su conjunto. La estructura de cualquier sistema se basa en conexiones correlativas. Las acciones armónicamente correlativas y coordinadas de los elementos son una condición

necesaria para la existencia del sistema. Darwin, que estableció la ley del cambio correlativo de los órganos de un organismo en el curso de la evolución biológica, creía que no era frecuente que se pudiera decir cuál de las dos partes correlativas cambia primero y provoca un cambio en la otra, o si ese cambio es el resultado de alguna causa común. Manifestaciones particulares de la conexión correlativa son la coordinación y la subordinación, así como todo tipo de dependencias funcionales.

La relación entre el principio sistémico y el principio de desarrollo.

La orientación del enfoque sistémico hacia las conexiones correlativas no significa que el principio sistémico sea incompatible con el principio de desarrollo. Cada sistema, como conjunto de elementos correlacionados, está en proceso de funcionamiento y cambio constantes, y ese proceso no abarca al sistema en su conjunto, sino también a sus elementos por separado. El rasgo distintivo de un objeto sistémico es que, pasando por una serie de estados cualitativamente diferentes que se suceden, un sistema permanece idéntico a sí mismo (con excepción de los casos de desintegración). Así, elementos concretos de las estructuras biológicas de un organismo vivo se renuevan periódicamente por completo, pero el propio organismo permanece invariable. La consideración de las relaciones de los sistemas fuera de una perspectiva temporal sólo es posible como abstracción, ya que cualquier sistema es ante todo un sistema en funcionamiento, y el funcionamiento es el movimiento del sistema a través del tiempo.

El elemento más estable de un sistema que funciona en el tiempo es su estructura, pero ésta tampoco es absolutamente invariable. Una estructura no surge espontáneamente. El origen de las estructuras está sujeto al principio de causalidad, y su existencia y funcionamiento, al principio de sistema. Por ejemplo, el proceso de combinación química de oxígeno e hidrógeno está sujeto al principio causal, que actúa en la producción de una estructura, digamos, de una molécula de agua, pero la vida posterior de esta molécula como sistema está regulada por leyes correlativas y no causales.

La estructura del propio proceso de desarrollo es una esfera especial de manifestación conjunta del enfoque sistémico y del principio de desarrollo. La suma total de los cambios que aparecen como resultado del desarrollo del sistema forma su nueva definición cualitativa, caracterizada por una organización estructural propia. Sin embargo, la nueva organización

estructural (especialmente en un organismo vivo) no significa una desaparición completa de la antigua; ésta se conserva como una estructura definida en la que se registra información sobre un nivel (etapa) definido del desarrollo del sistema. El nivel estructural de la organización de un sistema considerado en su aspecto estático, siempre contiene información sobre su estado dinámico pasado. Así, la génesis de la estructura psíquica de una personalidad madura tiene varias etapas en cada una de las cuales toman forma unidades psíquicas previamente desconocidas en el individuo dado. Todas estas estructuras relacionadas con las etapas se conservan y existen como niveles o elementos del sistema psíquico de la personalidad en su conjunto. Por ello, la estructura estática de un sistema puede considerarse una proyección espacial de las etapas temporales por las que ha pasado el sistema en su evolución. En este sentido, la estructura no es sólo la ley de la organización del sistema, sino también de su funcionamiento.

144

La formación de una estructura en el tiempo, es decir, el proceso de su moldeado y funcionamiento, es por tanto una de las características más esenciales del desarrollo. La formación de la estructura está sujeta a leyes periódicas o cíclicas definidas, denominadas *ritmo* del desarrollo. El ritmo, como manifestación de la periodicidad, expresa lo estable en lo dinámico. Existe un ritmo, por ejemplo, en los procesos geológicos de la Tierra, que se expresa en los ciclos de formación de montañas, que ahora se intensifican y ahora disminuyen. También los procesos biológicos son rítmicos (de ahí el concepto de biorritmo), al igual que los procesos informativos, en los que, a falta de ritmo, se destruye la posibilidad misma de transmisión de la información. Por ejemplo, el habla natural está sujeta a estrictas regularidades fonéticas: si no se respetan los acentos, las pausas y los patrones silábicos correctos, resulta imposible reconocer el habla. La afinidad entre los ritmos de varios procesos es indicativa de la afinidad de los propios procesos. Los cambios en el ritmo de un proceso significan un cambio en la definición cualitativa del sistema de funcionamiento. Por ejemplo, los cambios en la frecuencia de la radiación electromagnética procedente de los distintos órganos del hombre indican un mal funcionamiento de dichos órganos.

Los enfoques causal y sistémico se complementan; su combinación proporciona una imagen más profunda de la conexión universal de todos los fenómenos y de su desarrollo. La correlación no produce un fenómeno nuevo, sino que determina de forma particular tanto el estado de un sistema como su desarrollo funcional. La ciencia se enfrenta hoy a la tarea de combinar

adecuadamente ambos enfoques en el marco de la interpretación más amplia del principio filosófico del determinismo. Antes se basaba sobre todo en vínculos causales genéticos, mientras que ahora también la correlación de sistemas se interpreta a menudo como *una especie de determinación*, es decir, de condicionamiento mutuo de los fenómenos.

Ahora bien, ¿cuál es la diferencia en la naturaleza determinista de estos dos enfoques? A diferencia de las conexiones causales, la correlación de sistemas se manifiesta, en la visión estática del sistema, como determinación por el presente (determinación sincrónica) y no por el pasado. Pero la consideración de los aspectos diacrónicos (de desarrollo) en lugar de los sincrónicos de la formación de estructuras revelará el mismo tipo de determinación que en el principio de causalidad: la determinación temporal. La determinación sincrónica tiene un amplio campo de aplicación no sólo en la consideración de los aspectos internos del sistema, sino también en el análisis de sus interacciones; por ejemplo, de las interacciones de los organismos vivos con su hábitat, donde el proceso de ajuste rítmico al entorno es particularmente importante.

Interpretaciones metafísicas del enfoque sistémico.

El enfoque sistémico ha alcanzado especial relevancia en las últimas décadas. Los entusiastas que han desempeñado un papel tan importante en la profundización de la comprensión de la esencia de los sistemas y del papel heurístico del enfoque sistémico también han sido culpables, sin embargo, de exagerar la importancia de este enfoque, que en ocasiones se presentó como una tendencia nueva y global del pensamiento científico, a pesar de que sus fuentes se encontraban en la antigua dialéctica de la parte y el todo. El principio sistémico es un rasgo fundamental del método dialéctico.

La elevación metafísica del enfoque sistémico a un absoluto siguió este patrón. La primera variante de este planteamiento fue la proposición de que el mundo está "desustancializado" (se trata de una variedad del maquismo, que afirmó una vez que "la materia desapareció"), con el correspondiente énfasis en los elementos estructurales del ser desprovistos de su portador material concreto. Esta proposición se basa en la idea de que, puesto que es la estructura de un sistema y no el sistema mismo, con su portador material, el elemento estable en el proceso de cambio del sistema, subyace en el mundo una estructura desustancializada como pura relación. Pero el desarrollo de las

ciencias concretas aplicando el enfoque sistémico refutó esta idea. Así, la fórmula "el lenguaje es un sistema de relaciones puras" proclamada por los lingüistas a principios de este siglo sólo condujo a una matematización superflua del lenguaje y, en última instancia, a que la lingüística se convirtiera en un sistema de construcciones en el que los nuevos resultados obtenidos eran, en realidad, una clarificación y profundización de las operaciones lógicas del pensamiento. Pero, tan pronto como surgió la necesidad de crear lenguajes artificiales para la comunicación con ordenadores, los cálculos matemáticos perdieron enseguida su carácter definitivo, y la lingüística se volvió de nuevo hacia la carne viva del lenguaje, hacia su materia sonora.

Así vemos que la estructura, tomada sin su relleno sustancial (tanto en el sentido de materia como de energía), es un concepto lógico y no un objeto que exista independientemente.

En la segunda versión, se hace hincapié en los esquemas estructurales estáticos e inmutables, es decir, realmente dados a priori, especialmente en el pensamiento. Desde este punto de vista, subyace a la evolución cultural una especie de "código fundamental" consistente en un conjunto inmutable de arquetipos estructurales (códigos y elementos) que se manifiestan en la realidad de formas extremadamente diversas pero carentes de todo desarrollo. Aparte del renacimiento parcial del apriorismo kantiano y de la coloración metafísica, las posiciones del estructuralismo filosófico muestran también claras trazas de tendencias idealistas, ya que las estructuras a priori representan aquí el primer principio ideal del mundo, mientras que la idea de desarrollo queda desbancada por la idea de reproducción de las estructuras arquetípicas. Sin embargo, es un hecho bien conocido que la fuente del desarrollo, de la aparición de nuevas formas, incluidas las nuevas estructuras, es la interacción material y el condicionamiento recíproco de los fenómenos concretos, que deben tener forma material (en términos de sustancia y energía) para que se produzca esta interacción. Las estructuras puras no pueden interactuar: carecen del "punto de apoyo" necesario.

El rasgo común de estas versiones del tratamiento metafísico del enfoque sistémico como absoluto es el rechazo del principio de determinación causal y la elevación de las correlaciones sistémicas, desprovistas, por lo demás, de realización material, al rango de propiedad fundamental del ser. En el materialismo dialéctico, sin embargo, el enfoque sistémico, junto con el principio de causalidad, es sólo un elemento constitutivo de su metodología. En la dialéctica, la estabilidad de una estructura no se opone a su desarrollo,

sino que forma una unidad orgánica con él. Desde estas posiciones, la estructura no se concibe como una meta previamente especificada y marcada para su realización material (la teleología es otra consecuencia que se desprende de la filosofía del estructuralismo), sino como un resultado del propio devenir material. Sin materia, la estructura carece del atributo del desarrollo y se convierte en una construcción puramente lógica.

Puede decirse que el enfoque sistémico especifica ese aspecto de los principios de conexión universal y desarrollo que no agota el enfoque causal. En conjunto, ambos enfoques conforman el contenido del determinismo filosófico en su interpretación más amplia que combina diversas formas del condicionamiento de los fenómenos subyacentes al proceso de desarrollo. La categoría dialéctica de la ley es el nodo en el que confluyen todos los principios descritos en este capítulo.

5. Derecho y regularidad

El concepto de ley.

La experiencia práctica demuestra constantemente que los procesos que tienen lugar en el mundo no son un caos de fuerzas elementales enfurecidas. El universo tiene su propio código de leyes. En todas partes observamos un orden coextensivo con el mundo: los planetas se mueven siguiendo sus trayectorias estrictamente determinadas; por muy larga que sea una noche, inevitablemente llegará el día; los jóvenes envejecen y abandonan esta vida con implacable necesidad, y una nueva generación nace para sustituir a la anterior. Ni la sandía ni las fresas pueden nacer de una bellota, ni el tiempo fluye a la inversa: el invierno nunca sigue a la primavera. Todo en el mundo, empezando por el movimiento de los campos físicos, las partículas elementales, los átomos, los cristales, y terminando por los gigantescos sistemas cósmicos, los acontecimientos sociales y el reino del espíritu, está sujeto a la regularidad.

Siglo tras siglo, el hombre observó el orden estrictamente determinado del universo y la recurrencia de diversos fenómenos; todo ello sugería la idea de la existencia de algo regido por leyes. El concepto de ley es producto de un pensamiento maduro: tomó forma en una etapa tardía de la formación de la

sociedad, en un momento en que la ciencia evolucionó como sistema de conocimiento.

Una ley es un tipo de conexión esencial, estable, regular y necesaria entre fenómenos considerados de forma generalizada y ajustada a las condiciones tipológicamente clasificadas de su manifestación. Las leyes como relaciones de esencia o entre esencias son garantías de la estabilidad del mundo, de su armonía y, al mismo tiempo, de su desarrollo.

Siendo en su forma (o formulación) los productos del conocimiento humano, en su contenido interno las leyes expresan procesos objetivos de la realidad. El estudio de las leyes es la principal tarea de la ciencia. Los científicos buscan constantemente regularidad, orden, tendencias estables en los fenómenos, es decir, conexiones regidas por leyes. El poder del hombre sobre la naturaleza y la historia se mide por la extensión y profundidad de su conocimiento y capacidad para utilizar sus leyes.

Derecho y determinismo filosófico.

El concepto de derecho está estrechamente vinculado a la noción de determinismo en la acepción más amplia del término, pero no es idéntico a ella. El determinismo abarca las condiciones universales de los fenómenos, mientras que el concepto de ley expresa la estabilidad cualitativa de las conexiones recurrentes evaluándolas en términos de su necesidad objetiva y regularidad cualitativa más que en términos causales (o sistémicos). Al reflejar la regularidad y la necesidad de una conexión, una ley como tal no es una determinación, sino simplemente una medida de la estabilidad (y, por tanto, de la recurrencia) de dicha determinación. El concepto de ley puede preceder a las explicaciones causales en lugar de seguirlas. Así, el suceso A se interpreta como causa del suceso B sólo en el ámbito de la acción de un conjunto definido de leyes de la naturaleza que ya conocemos. Sólo es posible deducir el suceso A del suceso posterior B si la regularidad y necesidad de tal conexión ya ha sido establecida por una ley. Así pues, una ley no es sólo una medida de la estabilidad cualitativa de una conexión, sino también una medida de su previsibilidad. Una ley como expresión de la acción de la necesidad objetiva y como medida de la previsibilidad de los acontecimientos puede, por tanto, considerarse también como un tipo especial de determinación, como determinación por el futuro, distinta de la determinación causal por el pasado y de la determinación sistémica y correlativa por el presente.

Pero esto no significa en absoluto que las formulaciones de las leyes deban ser causales. Recordemos todas las fórmulas matemáticas que reflejan las leyes de los cambios cuantitativos en la naturaleza. ¿Tiene la fórmula de Einstein que correlaciona masa y velocidad la forma de una conexión causal? Pues no. En la mayoría absoluta de los casos las leyes se formulan como dependencias funcionales o correlaciones clasificatorias, es decir, la forma de expresión de una ley gravita en última instancia hacia una correlación de sistemas más que hacia una causalidad genética. Incluso las leyes de causalidad se expresan como correlaciones funcionales. Pero eso no significa que la causalidad esté ausente en las relaciones reflejadas en las formulaciones correlativas de las leyes.

Tenemos aquí una contradicción dialéctica, que ha confundido a muchas mentes que la veían sólo como una contradicción formal: por un lado, el contenido de la categoría de ley tomaba forma de acuerdo con la ley de causalidad, y por otro, las leyes se formulaban siempre como diversas correlaciones funcionales sin sustanciación causal alguna. Esta aparente paradoja suscitó en su momento (concretamente en épocas críticas con el principio del determinismo, por ejemplo, en la época del rápido desarrollo de la física cuántica, cuando el indeterminismo encontró el favor de muchos) una controversia en torno a la categoría de ley: se debatía cuál era el estatus de las leyes y si eran inmanentes al mundo o le eran impuestas por alguna fuerza externa, y probablemente ideal.

Según las opiniones idealistas religiosas, todo en el mundo sigue el camino predeterminado por Dios, todo obedece a la voluntad del Todopoderoso. Existía, y existe incluso ahora, una tendencia a identificar las leyes del mundo con Dios: el mundo está gobernado por Dios y las leyes, o bien Dios dirige el mundo a través de las leyes. Las leyes son así personificadas y equiparadas al poder razonable y creador de orden de Dios. Desde el punto de vista del idealismo objetivo, los procesos naturales están sujetos a leyes definidas que constituyen relaciones no materiales razonables, y desde el punto de vista del idealismo subjetivo, las leyes de la ciencia sólo surgieron del amor y el hábito de la mente humana por el orden. Sin embargo, dado que el mundo como materia en movimiento tiene las propiedades del automovimiento y el autodesarrollo, de la infinitud en el espacio y el tiempo, es decir, dado que el mundo es un sistema autogobernado, sus leyes representan su autogobierno interno e inmanente.

El concepto de ley surge como combinación dialéctica del principio de conexión universal entre los fenómenos (en sus formas causal y sistémica) y del principio de desarrollo, que ya hemos considerado no sólo desde el ángulo de la explicación de los acontecimientos pasados, sino también desde el de la predicción, aunque sea relativa, de los estados futuros. Las leyes ayudan a comprender tanto la conexión entre los fenómenos como el mecanismo de formación de lo nuevo, que es un atributo del mundo en constante desarrollo y continuamente enriquecido.

Clasificación de las leyes. Ley y regularidad.

Según el ámbito de aplicación, las leyes se dividen en universales (por ejemplo, la ley de conservación de la energía, o las leyes dialécticas de las que hablaremos más adelante) y particulares, válidas sólo en un ámbito limitado, como por ejemplo las leyes del desarrollo social, que sólo se manifiestan a nivel de la forma social del movimiento de la materia.

Cuando las condiciones en las que las leyes son válidas cambian cualitativa y no cuantitativamente, las leyes operan en la nueva situación del mismo modo en que operaban en la situación anterior. Por supuesto, no hay leyes que sean absolutamente independientes de cualquier condición. Cuanto más amplia sea la gama de condiciones en las que una ley es válida, más general será esa ley.

Según su contenido interno, las leyes se dividen en leyes de la estructura (se trata sobre todo de leyes que expresan las conexiones correlativas necesarias en los sistemas), leyes del funcionamiento (el ámbito conjunto de la determinación causal y sistémica) y leyes del desarrollo (el ámbito de la determinación principalmente causal, que tiene tanto valor explicativo como predictivo). La dialéctica de la necesidad y el azar confiere a las leyes del desarrollo el carácter de tendencias que se abren paso a través de un caos de acontecimientos fortuitos impredecibles (recordemos las tendencias progresivas y regresivas en el desarrollo social).

En su forma de manifestación, las leyes, al igual que los tipos de causalidad, se dividen en dinámicas y estadísticas o probabilísticas. Así, una piedra lanzada hacia arriba volverá inevitablemente a la tierra según la ley de la gravitación, que actúa dinámicamente, es decir, sin indeterminación alguna, mientras que es imposible predecir el número de puntos en un lanzamiento de dados, ya que este tipo de suceso sólo se describe estadísticamente.

Los conceptos de tendencia y probabilidad estadística deben distinguirse estrictamente: una tendencia refleja el intrincado camino de la manifestación de leyes dinámicas, que allanarán el camino, de un modo u otro, para su consecuencia estrictamente determinada a través de un caos de sucesos fortuitos, mientras que las leyes estadísticas presuponen una probabilidad alternativa (al menos de dos valores) de un suceso concreto. En este último caso, una ley no se manifiesta como una ocurrencia obligatoria del suceso concreto dado A, sino como una regularidad cuantitativa estadística que rige la ocurrencia de sucesos A y B igualmente posibles.

150

Esta diferencia entre los modos dinámico y estadístico de manifestación de la necesidad se utiliza a menudo como razón para oponer los conceptos de ley y regularidad: el término "ley" se aplica a las manifestaciones o tendencias dinámicas, y el término "regularidad", a las estadísticas. Sin embargo, sería un error oponer por completo los conceptos de ley y regularidad. Ambos son expresiones diferentes de la necesidad, pero la regularidad, a diferencia de la ley, refleja un *cierto grado de probabilidad de la necesidad* más que su rígida determinación. Así, la estructura de cualquier organismo o, pongamos por caso, la composición de una obra de arte están sujetas a leyes biológicas y estéticas respectivamente, pero un organismo, y más aún una obra de arte, tienen además un gran número de cualidades que los individualizan, las cuales son, en términos de la ley general, un agregado de sucesos fortuitos a través de los cuales se manifiesta la ley (o conjuntamente con los cuales actúa la ley). Actuando de forma mediada a través de sucesos fortuitos, una ley como necesidad en lo concreto se relaciona con este concreto como una regularidad. En otras palabras, una regularidad es una ley en el precioso marco de los sucesos fortuitos, *una forma de manifestación concreta de la ley*.

El mundo está regido por leyes, y no por un destino ciego e implacable: la probabilidad de las leyes, su acción en conjunción con una sucesión de acontecimientos fortuitos dan lugar a los colores brillantes y a la riqueza de la vida, que no está sujeta a ningún dogma esquemático. Esto es particularmente cierto en los niveles superiores de la organización de la materia, en primer lugar para la forma social del movimiento, ya que las leyes del desarrollo social no pueden aplicarse sin la actividad de personas que posean un grado suficientemente alto de libertad creativa.

Así, todo en el mundo está interconectado, lo que da un impulso activo hacia el autodesarrollo del mundo. El automovimiento de la materia es imposible sin conexiones, el desarrollo es imposible sin automovimiento. El

desarrollo está condicionado por diversos tipos de conexión, y los más importantes son la generación causal y la correlación de sistemas. La manifestación más elevada de la síntesis de los principios de conexión universal y desarrollo es la categoría de ley, una categoría que no sólo explica el pasado, sino que también predice parcialmente el futuro. El hombre ocupa un lugar especial en este proceso: a diferencia de las leyes de la naturaleza que actúan inconscientemente, él realiza conscientemente el potencial oculto de las leyes sociales, impregnándolas de su energía creadora.

151

Capítulo VI. CATEGORÍAS Y LEYES FUNDAMENTALES DE LA DIALÉCTICA

1. Sobre la unidad y las diferencias entre las categorías y las leyes de la dialéctica

Las categorías como etapas y formas del conocimiento del mundo.

El mundo en su constante movimiento y desarrollo se refleja en el pensamiento que es igualmente dinámico. "Si todo se desarrolla...", escribió Lenin, "¿no se aplica eso también a los *conceptos* y *categorías* más generales del pensamiento? Si no es así, significa que el pensamiento no está conectado con el ser. Si es así, significa que hay una dialéctica de los conceptos y una dialéctica de la cognición que tiene significación objetiva."[42] El contenido de las categorías y leyes en su interrelación contiene precisamente este tipo de dialéctica de la cognición. Incluso el pensamiento más simple como "Tres hojas amarillas cayeron al suelo" contiene conceptos como objeto (hoja, el suelo), cualidad (amarillo), cantidad (tres), movimiento (caer). Si al percibir las cosas no las situamos bajo el encabezamiento de algunos conceptos o categorías, estamos condenados a la observación sin sentido de los objetos. La estructura categorial del pensamiento es una premisa necesaria del acto cognitivo.

A toda persona que se inicia en la vida, las categorías históricamente establecidas le vienen dadas como algo a priori o preexperiencial en relación precisamente con esa persona, aunque sean a posteriori o postexperienciales en su origen. Al ser asimiladas, las categorías determinan el ámbito y la orientación de la visión de cualquier forma de lo dado: natural, social o espiritual. Dirigen la comprensión sustantiva del mundo por el hombre y del hombre en el mundo, e imparten una estructura a la actividad cognitiva, determinando tanto el campo de la realidad observada mentalmente como el ángulo de su interpretación. En otras palabras, las categorías están llenas tanto de contenido metodológico como de cosmovisión. Así, el contenido de la

[42] V.I. Lenin, "Conspectus del libro de Hegel *Conferencias sobre la historia de la filosofía*", *Obras Completas*, Vol. 38, pp. 253-54.

categoría del ser puede ser materialista o idealista. Esto se aplica a todas las categorías sin excepción.

152

Cada ciencia tiene su propio arsenal históricamente establecido de instrumentos lógicos de pensamiento en términos de los cuales se perciben las propiedades y la esencia de los objetos. Por supuesto, cualquier ciencia opera con conceptos de diverso grado de generalidad y significación, pero su marco está constituido por los conceptos fundamentales. Tomados como un sistema, forman lo que se conoce como la estructura categorial de un dominio determinado. *Las categorías de la filosofía son conceptos generales que reflejan las conexiones y relaciones más esenciales y regidas por leyes de la realidad*; son "estadios de distinción, es decir, de conocimiento del mundo, puntos focales en la red, que ayudan a conocerlo y dominarlo".[43]

Las categorías filosóficas reproducen las propiedades y relaciones de la existencia de forma global. Pero, al igual que en cualquier otra ciencia, no todas las categorías filosóficas son universales. Por ejemplo, categorías epistemológicas como el conocimiento, la verdad o el error sólo describen algunos aspectos esenciales de la actividad cognoscitiva. Sin embargo, también existen categorías filosóficas universales. Éstas regulan el proceso real del pensamiento y gradualmente forman un sistema separado en el curso de su desarrollo histórico; aquí pertenecen categorías tales como conexión, interacción, reflexión, información, desarrollo, causalidad, estructura, sistema, forma, contenido, esencia, fenómeno, etc.

En todas las transformaciones tanto del conocimiento científico concreto como del filosófico, es el sistema de categorías el que resulta ser el elemento más estable, aunque también experimenta cambios definidos, al estar sujeto al principio del desarrollo. Nuestras nociones actuales del contenido de categorías tan fundamentales como la materia o la conciencia difieren significativamente de su percepción, por ejemplo, en la filosofía de principios de la Edad Moderna, y aún más de la de la Antigüedad.

Característico de las categorías filosóficas es el hecho de que, acumulando, por así decirlo, los resultados del desarrollo de las ciencias especializadas, encarnan la cosmovisión y los elementos metodológicos del pensamiento científico. Las categorías de la filosofía están interconectadas de tal manera que cada una de ellas sólo puede percibirse como un elemento del sistema

---

[43] V.I. Lenin, "Conspectus del libro de Hegel La ciencia de la lógica", *Obras Completas*, Vol. 38, p. 93.

global. Así, la realidad material y espiritual no puede entenderse únicamente en términos de la categoría de materia, sin recurrir a las categorías de movimiento, desarrollo, espacio, tiempo y muchas otras. De lo contrario, seríamos incapaces de ir más allá de un mero enunciado de la realidad en su totalidad. Lo que tenemos que hacer es emplear todo el sistema de categorías y conceptos filosóficos en los que un elemento se caracteriza en términos de otros, en unidad con los demás, ahora fusionándose en un todo, ahora separándose.

153

El orden de las categorías filosóficas en el sistema se basa en la creciente complejidad de las conexiones objetivas y el movimiento del conocimiento de lo simple a lo complejo. Para una consideración más profunda de un problema dado una persona tiene todo el derecho a seleccionar una determinada unidad del sistema categorial, teniendo en cuenta al mismo tiempo que el sistema de categorías filosóficas es un todo orgánico en el que ningún eslabón puede separarse del resto sin dañar el verdadero conocimiento.

La relación entre las categorías y las leyes básicas de la dialéctica.

Hay que decir desde el principio que las leyes básicas de la dialéctica implementan los vínculos entre las categorías y la interacción de las mismas. Además, ellas mismas son categorías ampliadas. Incluso el concepto de ley es una categoría. Todo eso por un lado. Y por otro, algunas categorías son en sí mismas también leyes. Así, la categoría de causalidad es una ley universal del mundo. En este caso, la ley/categoría expresa en efecto un principio filosófico fundamental. Como reflejo de la dialéctica objetiva de la realidad, las categorías y leyes de la dialéctica, conocidas por el hombre, actúan como método universal de conocimiento y transformación de la realidad. Dado que la historia del conocimiento comienza con la identificación de algún elemento general de la naturaleza en consonancia con la actividad formadora de abstracción del pensamiento, el conocimiento se moldea al principio como conceptos y categorías generales que forman la base de ciertos principios tanto del ser como del pensamiento mismo. Posteriormente, el pensamiento cognoscente se esfuerza por formular, con la ayuda de instrumentos de cognición bien desarrollados (las categorías y los principios) y sobre la base de datos empíricos cada vez más variados, proposiciones fundamentales que introduzcan orden en nuestro conocimiento del mundo, proposiciones

conocidas como leyes. Nuestra presentación de las categorías y leyes de la dialéctica está determinada por esta evolución histórica del conocimiento.

2. Esencia y fenómeno

Los conceptos de esencia y fenómeno.

154

El desarrollo del conocimiento es un movimiento constante del pensamiento desde lo superficial y observable, desde lo que se nos aparece, hacia lo profundo y oculto, hacia la esencia. La esencia asume la verdadera realidad sólo a través de formas definidas de automanifestación. Por ejemplo, del mismo modo que las hojas, las flores, las ramas y los frutos expresan en su apariencia externa la esencia de las plantas, las ideas éticas, políticas, filosóficas, científicas y estéticas expresan la esencia de un sistema social definido. La naturaleza esencial de un sistema social determina los rasgos que manifiesta en la política, en los modos de expresión de la voluntad popular, en las formas de justicia, en el carácter del trabajo, en la creatividad artística, etc. Por regla general, un fenómeno sólo transmite una faceta o aspecto de su esencia. Por poner un ejemplo, muchos síntomas de tumores malignos o cáncer se han estudiado con suficiente detalle, pero su esencia sigue siendo un secreto siniestro. La esencia está oculta al ojo humano, mientras que el fenómeno yace en la superficie. *La esencia es, por tanto, algo oculto, algo profundo oculto en las cosas y sus conexiones internas, algo que controla las cosas; es la base de todas las formas de su manifestación externa.*

La esencia se concibe tanto a escala global, como fundamento último del universo, como en los límites de clases definidas de todo lo que es, por ejemplo, los minerales, las plantas, los animales o el hombre.

El concepto mismo de esencia es amplio y acumulativo: contiene la unidad integral de todos los elementos más profundos y fundamentalmente conectados del contenido de un objeto en sus relaciones de causa y efecto, en su inicio, desarrollo y tendencias de evolución futura. Contiene la causa y la ley, las contradicciones principales y la estructura, y lo que determina todas las propiedades del objeto. La esencia es en este sentido algo interno, un cierto principio organizador de la existencia del objeto en las formas de su expresión externa. El concepto de esencia es correlativo con todas las categorías, en

particular con el concepto de contenido, aunque expresa la parte principal del contenido y no el contenido en su conjunto. También es correlativo con la categoría de cualidad, pero ésta no agota la esencia, expresando sólo algún aspecto de ella: para poner de manifiesto una esencia, hay que identificar también la medida como unidad de cualidad y cantidad. Es correlativo con el concepto de ley, pero ley y esencia no coinciden: conocemos las leyes de la gravitación aunque ignoramos aún su esencia física. ¿Y quién puede decir cuál es la esencia profunda de la información? Y ello a pesar de que las leyes de recepción, almacenamiento y tratamiento de la información se han estudiado bastante a fondo.

Sacar a la luz la esencia de algo significa penetrar en el núcleo de una cosa, en sus propiedades básicas; significa establecer la causa de su aparición y las leyes de su funcionamiento, así como las tendencias de su desarrollo. La esencia varía en profundidad tanto en el plano epistemológico como en el ontológico. Tiene, pues, sus grados o su orden. El conocimiento pasa siempre de una esencia de un orden a una esencia de otro orden más profundo. Partiendo de una esencia relativamente simple, el orden de las esencias asciende hasta el infinito: sus profundidades nebulosas sólo son captadas por el poder de la mente *in potentia,* mientras que en la actualidad la mente permanece siempre en el abismo del ser en curso. Lo que la ciencia contemporánea conoce de la esencia es sólo un orden definido, uno en una serie, de su manifestación a la razón colectiva de la humanidad. Suponiendo que el universo sea infinito, puede decirse que los órdenes de la esencia son ilimitados. Por eso, cuando decimos que hemos captado la esencia, se trata sobre todo de una metáfora que implica que nos hemos limitado a captar el borde de la esencia en toda su extensión. También hay que subrayar que la esencia es siempre *concreta*, no hay esencias en general.

En realidad, la esencia está indisolublemente unida a las formas de su manifestación. Así, la plusvalía de la que se apropia el capitalista se manifiesta en forma de ganancia: nadie puede percibirla fuera de esta forma. ¿Qué es el fenómeno? El fenómeno es una manifestación de la esencia: si la esencia es algo general, el fenómeno es algo individual, que expresa sólo un elemento de la esencia; si la esencia es algo profundo, el fenómeno es externo, más rico y colorido; si la esencia es algo estable y necesario, el fenómeno es transitorio, cambiante y accidental. En una palabra, el fenómeno es *la forma en que la esencia se manifiesta exteriormente* en interacción con todo lo que no es esencia, incluidos nuestros órganos sensoriales.

Controversia filosófica sobre la dialéctica de la esencia y el fenómeno.

Antes de Kant, la dialéctica de la esencia y el fenómeno se identificaba prácticamente con la relación idea-materia. Los primeros filósofos ya veían la esencia como el fundamento de todas las cosas del mundo, como la fuente y el punto de partida de toda diversidad concreta. Según Platón, la esencia es idéntica a la idea, o eidos, e irreductible a las formas corpóreas, percibidas sensorialmente, del ser. Es un cierto modelo primordial de todo lo que surge y es. Según Aristóteles, la esencia de una cosa es la forma dotada de cierta actividad, un principio que anima la materia inerte en combinación con la cual se forman todas las cosas.

La famosa discusión entre realistas y nominalistas sobre la forma de la existencia de conceptos generales o universales marcó el inicio de la separación de las categorías de esencia y fenómeno de las de idea y materia. En opinión de los nominalistas, sólo las cosas individuales (un análogo parcial del fenómeno) tenían existencia real, mientras que lo general (o la esencia) se declaraba resultado del proceso mental de generalización de las cosas individuales.

Para los realistas, por el contrario, lo general tenía existencia, bien con independencia de las cosas individuales o fenómenos (y eso era un paso hacia el idealismo), bien como su elemento interior. Kant agudizó aún más el problema cuando introdujo el concepto de cosa-en-sí (o esencia), que pretendía demostrar que era incognoscible y opuesta a los fenómenos del mundo objetivo propiamente dicho, accesibles a la percepción sensorial pero que ocultaban su verdadera esencia a la mente humana. Finalmente, Kant separó el problema de la esencia y el fenómeno del de la idea (espíritu) y la materia.

Desde Kant, la esencia se concibe como la especificidad cualitativa del objeto, independiente de las características del sujeto y oculta a la observación directa, habida cuenta del carácter convencional de los mecanismos de reflexión característicos de los órganos de los sentidos y del pensamiento humanos. Para acceder al mundo de las esencias, el hombre debe aprender a descodificar el mundo de los fenómenos que se le ofrece en sus sensaciones.

El fenómeno abarca las propiedades directamente observables de un objeto cuya visión depende de la estructura y el funcionamiento de los órganos de los

sentidos del sujeto que conoce, mientras que la esencia es la especificidad cualitativa del objeto que determina su "imagen", que puede estar oculta tras las manifestaciones directamente observadas y que requiere una interpretación adecuada. Así, el color verde de la hierba es su propiedad en el nivel de los fenómenos, mientras que la característica esencial de la hierba es su capacidad física objetiva de reflejar los rayos de luz de tal modo que el ojo humano percibe la hierba precisamente como verde. De acuerdo con la misma especificidad objetivamente esencial de la reflexión de los rayos de luz, la hierba no es vista como verde, sino, por ejemplo, como gris (por utilizar una designación convencional) por un perro, ya que los animales tienen un aparato visual construido de forma diferente.

Tanto la esencia como el fenómeno existen objetivamente, ambos son atributos del objeto, pero el fenómeno es una función de dos magnitudes: el objeto y su carácter dado al sujeto, mientras que la esencia es la cualidad propiamente objetiva del objeto. Esta dependencia del fenómeno de las propiedades del propio sujeto se refleja en la teoría de la relatividad y en la física cuántica, donde la posición del observador y el estado del aparato al comienzo del experimento se tienen en cuenta en los datos dados del experimento e incluso en las fórmulas matemáticas que reflejan las leyes físicas.

Cuando el problema de la esencia y del fenómeno se separó del del espíritu y la materia, la controversia filosófica en torno a estas categorías no cesó, pero su contenido era ahora diferente.

157

Una vez separadas definitivamente las categorías de esencia y fenómeno, Kant planteó la siguiente cuestión: ¿puede la mente humana traspasar la pantalla de los fenómenos para llegar a la esencia del objeto? En otras palabras, ¿cómo puede el hombre conocer el mundo objetivo? Se ofrecieron diferentes soluciones a esta cuestión. Así, Hegel reconocía la posibilidad de conocer la esencia, que veía como una expresión de la idea absoluta generadora del mundo de los fenómenos en el proceso de su autodesarrollo. Los agnósticos, por el contrario, consideraban el mundo como incognoscible, tomando la oposición de Kant entre esencia y fenómeno como un absoluto, e ignorando así el vínculo objetivo entre fenómeno y esencia. La solución de esta cuestión gira, pues, en torno a la dialéctica de la esencia y el fenómeno: la visión de la esencia como cognoscible conlleva la interpretación del fenómeno no sólo como consecuencia de las propiedades del sujeto, sino también como consecuencia o manifestación de la propia esencia. En nuestro

ejemplo, el color de la hierba, o la percepción de su espectro cromático específico, depende de la estructura del ojo, pero el hecho mismo de que la naturaleza física de la reflexión de los rayos de luz pueda expresarse en magnitudes físicas depende de la esencia del objeto. El hecho de que veamos la hierba como algo verde depende de la estructura de nuestro ojo, pero el hecho mismo de que veamos la hierba (lo que sería imposible en el caso, digamos, de objetos microcósmicos) y, lo que es más importante, de que veamos no sólo la hierba verde, sino también el cielo azul, la tierra marrón y diversos tonos de verde en el mundo vegetal, todo esto nos permite identificar una base común en todas las cosas visibles y penetrar en la esencia física objetiva de los procesos de la luz. La naturaleza física de la formación del color ha sido suficientemente estudiada por la ciencia, que puede incluso identificar la composición química de las estrellas a partir de su color.

En el sistema del materialismo dialéctico, las categorías de esencia y fenómeno se consideran características objetivas universales de la realidad objetual. La unidad de estas categorías significa la unidad de la ontología y la epistemología, es decir, la unidad del mundo y del pensamiento sobre el mundo. La esencia y el fenómeno surgen como etapas diferentes en el proceso de cognición. El hombre se aproxima a la esencia de los fenómenos a través de la praxis, el experimento, la actividad de abstracción de la mente que revela la naturaleza objetiva de estos fenómenos, pero nunca agota esta esencia por completo. Tal es la dialéctica de la esencia y el fenómeno. Ignorar esta dialéctica conlleva un gran número de errores. La historia del pensamiento humano muestra que el tipo más extendido de tales errores fueron las diversas modificaciones del empirismo, que se esforzaron por todos los medios en reducir los problemas únicamente a fenómenos, sin esclarecer su esencia profunda. Así, los neopositivistas rechazan hoy las esencias, declarándolas invenciones metafísicas y creyendo que su única tarea es la acumulación, clasificación y sistematización de los hechos. Declaran que esta posición es la única científica, libre de los grilletes de la confusa razón abstracta. La dificultad estriba, sin embargo, en que los criterios de clasificación de los hechos son imposibles de identificar sin una teoría inicial, aunque sólo sea de carácter muy general. El empirismo ciego es tan impotente como la teorización vacía. No es casualidad que durante mucho tiempo los físicos se sintieran impotentes para clasificar ciertos hechos contradictorios, hasta que se introdujo el concepto de una nueva esencia que combinaba propiedades ondulatorias y cuánticas, y se fundó así la física cuántica.

La dialéctica de la esencia y el fenómeno es cuestionada no sólo por los científicos naturales de mentalidad empírica, sino también por algunos eruditos. Así, los fenomenólogos dudan de que sea necesario distinguir en cada persona su esencia genérica ignorando las cualidades individuales que son, al fin y al cabo, los elementos más valiosos de nosotros. En esto tienen razón. Es cierto que la individualidad es lo más valioso de la persona, pero no es cierto que la individualidad sea sólo un fenómeno y no la esencia. El sentido de la historia reside precisamente en que las cualidades personales y particulares de cada ser humano no son accidentales (e individuales en este sentido), sino esenciales.

De ello se desprende que la cuestión de la relación entre esencia y fenómeno, por una parte, y el concepto de individuo, por otra, es particularmente aguda en las humanidades. Pero el temor natural y bastante justificable a la uniformidad espiritual no debe conducir al rechazo de la esencia. El individuo también es esencial. Así, Shakespeare y Dostoievski son únicos y ocupan un lugar esencial especial en la historia de la cultura. Descuidar el valor esencial y la singularidad de la individualidad creadora puede abrir el camino a un flujo de producciones literarias aburridas y sin rostro. Pero lo esencial y lo personal se funden en un todo único en el hombre. La personalidad es una cualidad humana esencial que se manifiesta en personas que difieren ampliamente en tipo y carácter.

La dialéctica de la esencia y el fenómeno no es en absoluto un proceso sencillo; "una esencia-un solo fenómeno" no es el tipo de relación por el que se caracteriza. En sí mismo, un fenómeno es bastante indeterminado y no siempre oculta una verdadera esencia. Si la relación fuera siempre simple, verdadera e inequívoca, el conocimiento humano no abundaría en errores y engaños. Así pues, el problema de la apariencia resulta bastante real en filosofía.

Ser y aparecer.

Nos encontramos con las relaciones de "ser" y "parecer" más a menudo de lo que pensamos. Todos habremos tenido ocasión de comprobar por nuestra experiencia personal que, sentados en un tren al que pasa otro tren, es difícil decir si estamos o no en movimiento, aunque la dificultad se supera fácilmente: basta con mirar hacia otro lado. O consideremos otro ejemplo: todos hemos visto miríadas de estrellas en una noche clara, hemos disfrutado

de su visión y hemos soñado con las cosas más elevadas, poco preocupados por el hecho de que no hay estrellas donde las "vemos": se han ido a velocidades vertiginosas hacia las distancias infinitas del universo, donde no podemos verlas en absoluto. Así pues, está claro que la masa de estrellas que vemos no es más que una masa aparente, y que el verdadero ser de los cielos es muy distinto. Es cierto que, en este caso, no podemos decir que las apariencias sean engañosas: al fin y al cabo, se trata de un fenómeno real que sólo asume la apariencia. En este caso, la apariencia no es un producto engañoso de nuestros órganos de los sentidos. Surge en el marco de relaciones reales. Así, los espejismos en los desiertos son fenómenos naturales y no fantasmas visuales. Incluso pueden fotografiarse, pues son consecuencia de la refracción de los rayos luminosos en la atmósfera. La apariencia tiene, pues, un fundamento en la esencia: es esencia en una de sus manifestaciones. Dado que las manifestaciones de la apariencia son variadas, para comprender correctamente un acontecimiento es necesario verificar críticamente los datos de la observación directa y distinguir claramente entre ser y parecer.

El fenómeno del ser y el parecer expresa sobre todo la discrepancia entre la esencia y su manifestación externa. Esta discrepancia alcanza a menudo el estadio de oposición directa, y entonces figura como un espejo deformante de la esencia.

La autoexpresión del hombre puede estar relacionada con la esencia o con la apariencia: una persona no siempre es lo que intenta parecer. Para muchos, es mucho más fácil parecer bueno y justo que serlo. Algunas personas tienen esta debilidad: se preocupan por parecer mucho mejores de lo que realmente son. La pasión por aparentar, por sustituir constantemente la apariencia por la esencia al final distorsiona completamente la personalidad, y lo que antes era apariencia se convierte en esencia, se convierte en un rasgo del carácter que determina desde dentro las relaciones entre la persona dada y la gente que le rodea.

¿Cada acción de una persona es una forma adecuada de autorrealización de la esencia de su personalidad? La respuesta es sí y no. Se puede decir que cierta persona es muy responsable y que su acción irreflexiva fue accidental, bastante atípica. Uno puede aceptar esto, sin embargo, había algo que faltaba en el sentido de responsabilidad de ese hombre y algo que permitió esa acción irreflexiva, algo que hizo posible precisamente esa acción en principio. De ello se deduce que lo que aparece expresa en este caso un rasgo de lo que es.

Así pues, podemos decir que el fenómeno manifiesta la esencia, mientras que la apariencia, por regla general, la oculta, y la tarea consiste en penetrar más allá de la pantalla de la apariencia y asomarse al verdadero rostro de la esencia; para lograrlo, no hay que aceptar lo externo como lo interno por confianza, sino pasar persistentemente de lo externo a lo interno.

Fenómeno y esencia, lo externo y lo interno.

La cognición siempre procede de lo externo a lo interno, de lo observable a lo inobservable. En la epistemología marxista, las categorías de lo externo y lo interno subrayan el carácter sistémico e integral de los objetos estudiados. (Desde este punto de vista, la categoría de lo externo revela las propiedades del objeto como un todo, y no sólo del objeto en sí mismo, sino también de su modo de interacción con el entorno. En cuanto a la categoría de lo interno, revela en el proceso de cognición la estructura del objeto, y sólo se identifica mediante procedimientos teóricos de cognición que implican suposiciones sobre objetos idealizados, formulación de leyes, etc.

Mientras que lo interno sólo puede comprenderse a través de lo externo, la verdadera naturaleza de lo externo, a su vez, sólo puede captarse si se comprende lo interno. Las categorías de lo interno y lo externo consideradas en términos de una descripción sistémica de los objetos están, por tanto, directamente vinculadas con una comprensión dialéctica del desarrollo, figurando como elementos necesariamente interconectados del ser en su desarrollo.

En el contexto del presente discurso, puede crearse la impresión de que los conceptos de lo externo y lo interno son sinónimos de los de esencia y fenómeno. Pero, ¿es realmente así? En la historia del conocimiento, el problema de lo interno y lo externo se ha vinculado a menudo con el de la esencia y el fenómeno interpretados como características del ser. Sin embargo, no existe aquí una identidad completa que conduzca a la llamada duplicación de términos. En efecto, aunque captemos la estructura interna del objeto, sus elementos y su composición, no tendremos derecho a decir que hemos captado su esencia. Y es que esta última supone el conocimiento de ciertos principios de su desarrollo y funcionamiento; excluye la presencia de todo lo accidental e inesencial. Pero el contenido interno de un objeto dado tiene, entre otros, elementos accidentales e inesenciales. Además, un fenómeno no nos dice, por regla general, nada de los vínculos del objeto con otros objetos,

mientras que el concepto de lo externo supone que el objeto se considera precisamente en función de sus vínculos, de modo que lo externo se convierte en esencial para el objeto; en este sentido, lo externo revela los vínculos esenciales del objeto, poniendo de manifiesto un determinado aspecto de su esencia.

161

Las categorías de esencia y fenómeno constituyen el par focal de categorías de la dialéctica; arroja luz sobre los contornos de otras categorías, a las que sirve como una especie de pivote categorial.

3. Lo individual, lo particular y lo general

Los conceptos de lo individual y lo general.

En el mundo existe una variedad infinita de cosas. Todas las cosas y acontecimientos difieren entre sí, son individuales en su ser. Aunque a veces se describe a los seres humanos con la expresión "tan parecidos como dos guisantes", la ciencia sabe que los genes contienen información única y siempre individual, lo que demuestra que no pueden encontrarse dos seres humanos idénticos. Un número infinito de condiciones específicas y una masa de accidentes contribuyen a la formación del individuo. Así, las diferencias entre dos hojas de arce cualesquiera están condicionadas por las diferencias de iluminación, alimentación, temperatura, microclima energético, todo lo cual determina su tamaño, matices de color, forma y peso. La naturaleza es inagotable en la creación del individuo: no admite clichés. El individuo es un objeto que se distingue de los demás por su especificidad única. No sólo los objetos individuales, sino también las clases de objetos, pueden considerarse individuales, si la clase se toma como algo integral; lo mismo ocurre con una sola característica de un objeto considerada en su singularidad individual.

Lo individual es, pues, una categoría que expresa el aislamiento relativo, la discreción, la delimitación de un objeto respecto a otro en el espacio y en el tiempo, las peculiaridades intrínsecas que conforman la definición cualitativa y cuantitativa única de un objeto.

Sin embargo, la diversidad infinita es sólo un aspecto del ser. El otro aspecto es la universalidad de las cosas, de sus estructuras, propiedades y relaciones. Con la misma firmeza con la que afirmamos que no hay dos cosas

absolutamente idénticas, también podemos decir que tampoco hay dos cosas absolutamente diferentes. La noción del mundo sólo como una infinita diversidad de individualidades es unilateral y, por tanto, falsa. No se puede dudar de que, aunque todos los seres humanos sean individuales, no tenemos ninguna dificultad en identificar la esencia genérica inherente a todos ellos y expresada en el concepto general de hombre. Lo general es lo singular en lo múltiple. Expresa propiedades o relaciones definidas características de la clase dada de objetos o acontecimientos. Como semejanza de las características de las cosas, lo general es accesible a la percepción directa. Al ser una ley, se refleja en forma de conceptos y teorías. Aunque una ley comprende el concepto de lo general y se forma sobre su base, la afirmación inversa de que lo general es una ley es falsa. Lo general nos ayuda a aproximarnos a la esencia de las cosas, pero no debe confundirse con la esencia misma. Al caracterizar un grado suficientemente alto de distribución de una cualidad o propiedad, lo general no se correlaciona con toda la esencia del objeto como un cierto todo organizado sistémicamente, sino sólo con algún atributo de ese todo. También hay que tener en cuenta que las características generales de un objeto pueden ser tanto esenciales como no esenciales. Las características externas de los objetos son, por regla general, inesenciales. Por ejemplo, el hombre es la única criatura del mundo que tiene el lóbulo de la oreja blando. Sólo el hombre, y nadie más, tiene este rasgo y, sin embargo, no es esencial para él, no expresa su esencia humana.

Las categorías de lo individual y lo general tienen una profunda significación cosmovisiva y metodológica. Un rasgo característico del idealismo objetivo es la separación de lo general y lo individual, la elevación de lo general a absoluto y su tratamiento como algo que precede a lo individual y lo crea (Platón, Hegel). Por otra parte, la visión de la realidad como una masa de individualidades independientes entre sí es característica del empirismo estrecho, que considera al individuo como una categoría básica, y a lo general, como una mera abstracción derivada. En la controversia medieval entre nominalistas y realistas subyacía la misma tendencia a separar y oponer lo individual y lo general.

La aguda contradicción entre lo individual y lo general en diversos sistemas de idealismo está ligada a una antítesis, igualmente aguda, entre las categorías de esencia y fenómeno. En los sistemas idealistas objetivos, lo general se identifica con la esencia. En los sistemas de idealismo subjetivo, por el contrario, el individuo, identificado con el fenómeno, asume la forma de

esencia, y la esencia se identifica así con el fenómeno, se reduce a mera existencia. El materialismo dialéctico insiste en la objetividad y la unidad de lo individual y lo general. Entonces, ¿dónde radica su dialéctica?

La dialéctica del individuo y de lo general.

En lugar de teorizar secamente, empecemos por lo concreto. Sabemos que la información registrada en las estructuras moleculares del núcleo celular constituye un programa general de acuerdo con el cual el organismo individual se desarrolla y las propiedades hereditarias se transmiten de una generación a otra: la esencia genérica del hombre en la base de la herencia se transmite de generación en generación y en unidad con todas las condiciones naturales y sociales crea la individualidad. Sobre esta base, común a todos los descendientes, cada uno de ellos construye su propio modelo especial y único. El individuo está dominado por lo general, que "obliga" despiadadamente al individuo a perecer, uno tras otro, como algo pasajero, en nombre de la preservación de lo general como algo estable: el individuo muere, pero la especie sigue viviendo.

Pero, ¿por qué lo general está intrínsecamente ligado a lo individual? La sencilla razón es que, debido a la discreción del mundo, lo general no existe, y no nos es dado, más que a través de lo individual. No son cosas yuxtapuestas la una a la otra, y la dialéctica no consiste aquí en que la una exista y la otra exista y las dos interactúen de algún modo, sino en un objeto que existe y se manifiesta como existente (de un modo u otro) debido a la unidad material del mundo, a sus interacciones energía-información y a la universalidad de los atributos principales de todo lo que es. Por lo tanto, lo general no existe por separado, sino como ley del nacimiento y de la vida del individuo. Contiene en sí mismo la ley que rige los procesos que tienen lugar en cualquier fenómeno individual de la clase dada. La acción de la ley, el poder anónimo de lo general sólo se expresa en el individuo y a través del individuo. Así como lo individual es imposible sin lo general, lo general es imposible sin lo individual, que sirve de premisa y sustrato a lo general.

Si reconocemos, sin embargo, que la dialéctica de lo individual y lo general es universal y que lo general sólo se manifiesta en lo individual, eso significa que todas las individualidades existentes son indistinguibles. Sin embargo, ya se ha dicho (y es un hecho empíricamente observable) que no hay dos cosas absolutamente idénticas, y que son distinguibles en algunos aspectos incluso

cuando existe una similitud casi completa. Esta diferencia de individualidades se encarna en la categoría de lo particular. *Lo particular significa la medida y el modo de combinar lo general y lo individual en un mismo fenómeno*. Se concibe como la especificidad de la realización de lo general, una especificidad propia del objeto dado.

Ninguna actividad cognitiva o práctica es posible sin tener en cuenta correctamente la dialéctica de lo individual, lo particular y lo general. Para comprender los fenómenos separados, es necesario

extraerlos de la conectividad general y considerarlos analíticamente. La ciencia se ocupa sobre todo de generalizaciones y opera con conceptos generales, lo que le permite establecer leyes y armar así la práctica con predicciones. El éxito práctico, sin embargo, no requiere únicamente el conocimiento de lo general, sino también una relación completa de lo individual y lo particular. El pensamiento creativo no admite clichés aplicables en todas partes sin tener en cuenta las peculiaridades individuales: lo particular es más rico que lo general. Por supuesto, cuando definimos la velocidad media de las moléculas de gas, no nos interesa el comportamiento de cada molécula por separado: su impersonalidad no desanima a nadie. En medicina, sin embargo, la situación es muy distinta: el médico debe tratar no sólo al hombre en general, sino a una persona concreta con características individuales únicas que son muy importantes para el asunto que se trata. Una misma enfermedad en diferentes pacientes requerirá ciertas modificaciones en el método general de tratamiento.

Dos caminos son posibles en el conocimiento de lo que existe: uno es a través de la abstracción de lo individual y lo accidental hacia la formación de conceptos generales y teorías que reflejen lo esencial, y el otro es el camino opuesto: a través de la búsqueda de los hechos individuales más característicos que, a pesar de toda su singularidad, representan directamente, por así decirlo, lo general y regido por la ley. Son las individualidades "típicas".

Así pues, la dialéctica de lo individual, lo general y lo particular nos ayuda a comprender mejor la esencia de los fenómenos naturales y sociales, así como los principios de la actividad y del pensamiento cognoscitivo. Pero sólo alcanza estos objetivos cuando se concreta en lo necesario y lo accidental.

4. Necesidad y azar

Los conceptos de lo necesario y lo accidental.

Históricamente, las categorías de necesidad y casualidad surgieron como consecuencia de la meditación sobre el destino humano, sobre la "providencia divina", la libertad de la voluntad, sobre la predestinación o el carácter espontáneo del ser humano. Estas categorías se liberaron de esta interpretación principalmente ética sobre todo en relación con los logros del conocimiento científico-natural en la Edad Moderna. Tras una época bastante larga de dominio del determinismo laplaceano y de otras formas de metafísica, durante la cual predominaron de hecho las diversas interpretaciones de la necesidad, el desarrollo ulterior de las ciencias exactas, en particular de la teoría de la probabilidad, dio un nuevo impulso a una comprensión más profunda de las categorías de necesidad y azar. Estas categorías adquirieron una flexibilidad dialéctica en la filosofía de Hegel, y recibieron una fundamentación científica consistente en el materialismo dialéctico. Ahora bien, ¿cuál es el significado de estas categorías?

165

¿Puede algo que existe ser inexistente, y podría haber sucedido algo que de hecho no sucedió? ¿Quién de nosotros no ha pensado nunca en cuestiones tales como si fue necesidad o casualidad que precisamente Napoleón se convirtiera en el jefe del Estado francés? ¿Fue un hecho accidental o por ley que se descubriera América, y que fuera precisamente Colón quien la descubriera? ¿Fue accidental o por ley que surgiera la vida en la Tierra, y luego los seres humanos, y luego usted, lector mío? Estas preguntas pueden hacerse hasta el infinito.

Estos interrogantes fueron respondidos de diversas maneras por diferentes pensadores. Pase lo que pase en la naturaleza o en la vida de la sociedad o del individuo, las personas de mentalidad fatalista suelen decir: "Lo que tenga que ser, será". Este punto de vista se basa en la suposición de que todo en el mundo y en la vida de cada individuo está predeterminado, bien por el destino (como en la antigüedad), bien por Dios (como en el cristianismo), bien por todo el sistema de interacción de los fenómenos. Desde las posiciones del determinismo, que se remonta a Demócrito, el azar se considera un concepto puramente subjetivo con el que designamos algo cuyas causas aún desconocemos. En cuanto el hombre descubre la causa de un fenómeno, éste deja de ser accidental. Lo que tenemos aquí es una sustitución de un término por otro. La cuestión es que el azar del que se ha conocido la causa no deja de ser azar en virtud del hecho del conocimiento; la existencia de una causa no

está necesariamente relacionada con la necesidad. Es cierto que no hay fenómenos sin causa. Todos los fenómenos accidentales están condicionados causalmente, de un modo u otro, pero eso no los convierte en necesarios en absoluto. En su forma más refinada, el fatalismo se formula en el sistema del determinismo laplaceano que afirma que una sola fórmula matemática puede expresar todos los parámetros que caracterizan un estado instantáneo de todas las partes de la naturaleza y de las fuerzas que la animan, así como todos los estados pasados del mundo, y predecir todos los acontecimientos en los tiempos venideros. En el mundo dialéctico, sin embargo, tienen lugar muchos fenómenos que no pueden predecirse ni siquiera con la ayuda de un fantástico número de ecuaciones y de una hipotética mente omnicomprensiva, ya que en este mundo desempeña un papel importante el azar.

También hubo quienes creyeron que todo en esta tierra es cuestión de azar, al que debe confiarse nuestro destino. Ese fue el origen de la falsa alternativa que ha confundido las mentes de los hombres durante miles de años: o bien el mundo está dominado únicamente por el azar, y no hay lugar para la necesidad, o bien no hay azar en absoluto, y entonces todo ocurre por necesidad. En realidad, sin embargo, muchas cosas ocurren en este mundo de forma accidental. El azar tiene su parte de "derecho" a la existencia.

166

Ahora bien, ¿qué es el azar? El azar es un tipo de conexión condicionada por causas no esenciales, externas y contingentes (en relación con el fenómeno dado). Por regla general, tal conexión es inestable. En otras palabras, el azar es el acontecimiento subjetivamente inesperado, objetivamente innecesario, que puede ocurrir o no en unas condiciones dadas y que puede seguir cualquier curso en su desarrollo.

El azar puede ser externo o interno. El azar externo está más allá del poder de una necesidad dada, y se rige por algunas circunstancias concomitantes. Digamos que una persona ha pisado una cáscara de sandía y se ha caído. Vemos la causa de la caída, pero no está dictada en absoluto por la lógica de las acciones de la víctima. El azar ciego ha intervenido de repente.

El azar interno se desprende de la naturaleza del objeto: es, por así decirlo, una turbulencia provocada por la necesidad. El azar se considera interno si la situación del nacimiento de un fenómeno accidental se describe desde dentro de una única serie causal, mientras que la acción total de otras secuencias causales se describe en términos de las condiciones objetivas de la realización de la serie causal principal.

El azar también se divide en *subjetivo*, es decir, que surge de un despliegue de la libertad de la voluntad por parte de un individuo que actúa en contra de la necesidad objetiva (tal es la naturaleza del voluntarismo histórico de algunas figuras políticas) y *objetivo* (esto se considerará en nuestro tratamiento de la categoría de probabilidad). El rechazo del azar objetivo es falso y perjudicial tanto desde el punto de vista científico como práctico. Viendo todo como igualmente necesario, el hombre se muestra incapaz de separar lo esencial de lo inesencial, lo necesario de lo accidental. Este punto de vista reduce la necesidad misma al nivel del azar.

En pocas palabras, lo accidental es lo posible en condiciones adecuadas. Se opone a lo regido por la ley como lo necesario en una situación definida. La necesidad es un tipo de vínculos regidos por la ley entre fenómenos determinados por su base interna estable y por un conjunto de condiciones esenciales de su aparición, existencia y desarrollo. *La necesidad es un elemento del derecho y, en este sentido, un sinónimo de derecho.* En la medida en que la ley expresa lo general y lo esencial de los fenómenos, la necesidad es inseparable de la esencia. Si la causa de lo accidental está en otra parte, en la intersección de diferentes series de conexiones de causa y efecto, la causa de lo necesario está en sí misma.

Al igual que el azar, la necesidad puede ser *externa* e *interna*, es decir, producida por la propia naturaleza del objeto o en virtud de la contingencia. Puede ser característica de un gran número de objetos o de un objeto único. La necesidad es una característica esencial del derecho. Al igual que el derecho, puede ser *dinámica o estadística.*

La necesidad y el azar figuran como dos categorías correlativas que expresan la interpretación filosófica de la interdependencia entre los fenómenos, el grado de determinación de su aparición y existencia. Lo necesario se abre paso a través de lo accidental. El azar introduce un elemento de indeterminación en los procesos que ocurren regularmente, que se expresa en la categoría de probabilidad. ¿Por qué la necesidad puede manifestarse a través del azar? Porque sólo se realiza a través del individuo. En este sentido, el azar es correlativo a la individualidad. Los accidentes afectan al curso de un proceso necesario: lo aceleran o lo ralentizan. Además, en el curso del desarrollo, los accidentes pueden convertirse en necesidad. Así, los rasgos regulares de una determinada especie biológica surgieron originalmente como desviaciones accidentales de los rasgos de otra especie. Los accidentes de este tipo dan una nueva vida y una nueva perspectiva a la necesidad. Según la teoría

de Darwin, los cambios accidentales insignificantes de los organismos que son útiles para éstos se fijan en los mecanismos hereditarios, se refuerzan en el curso de la evolución y dan lugar a cambios en la especie. Así pues, el azar está ligado a la necesidad por diversos lazos, y la frontera entre el azar y la necesidad nunca está cerrada. Pero la dirección principal de la evolución está determinada por la necesidad. Por lo tanto, sólo hay una respuesta a la pregunta de si fue casualidad o necesidad que precisamente Napoleón se convirtiera en el jefe del Estado francés, que se descubriera América y que fuera precisamente Colón quien la descubriera: el hecho de que la lógica interna de los acontecimientos en Francia exigiera una personalidad como Napoleón fue necesidad, pero fue pura casualidad que tal personalidad fuera Napoleón y no una persona llamada, digamos, Pierre. Lo mismo ocurre con el descubrimiento de América.

El objetivo principal de la cognición es el descubrimiento de lo regido por la ley. Percibimos el mundo como una diversidad infinita de cosas y acontecimientos, de colores y sonidos, y de otras propiedades y relaciones. Pero, para comprenderlo, hay que sacar a la luz un orden definido. Para ello, debemos analizar las formas concretas de azar en las que se manifiesta lo necesario. En cuanto a las predicciones de, por ejemplo, los acontecimientos sociales, suponen la toma en consideración de ambos. Pensemos en la historia. ¿Es todo racional en ella? ¿Es cierta la sentencia de Hegel: "Lo racional es actual y lo actual es racional"? Por supuesto que no. Al igual que en el comportamiento de los individuos, en la historia hay mucho de irracional. En cualquier caso, lo regido por la ley y lo accidental en los acontecimientos históricos y en los actos individuales de las personas contienen elementos de sabiduría y locura en diversas proporciones.

Necesidad y libertad.

La historia de la sociedad se desarrolla en virtud de su necesidad inherente. El azar, sin embargo, se manifiesta aquí en mayor medida que en la naturaleza, ya que los seres humanos están movidos por ideas, voluntad y pasiones. Esta lógica de la historia y la acción de la necesidad como resultante de la libre actividad de multitudes de personas fue denominada por Hegel la astucia de la razón histórica. Fuera del azar, la historia tendría un carácter extremadamente místico: todo estaría fatalmente predeterminado de antemano. Pero eso no significa que el papel del azar y de la libertad ilimitada

de la voluntad deba elevarse a un absoluto en la historia, como se observa en las concepciones voluntaristas. El voluntarismo es el punto de vista que eleva a un absoluto la libertad de la voluntad como no determinada por nada, como ignorando las condiciones y leyes objetivas, y llevando las manifestaciones de la libertad hasta el punto de la total arbitrariedad.

Mientras que el voluntarismo eleva el aspecto interno de la libertad hasta el punto de la arbitrariedad, el fatalismo considera cada acto humano como la realización inevitable de una predestinación inicial que excluye toda libre elección. Sin embargo, la visión del hombre como un ser creador activo descarta una interpretación puramente mecanicista de la dependencia absoluta de sus actos respecto a las circunstancias externas, como aceptaban, por ejemplo, Hobbes o Holbach; éstos afirmaban que nuestra vida es una órbita que debemos seguir debido a una implacable concatenación de fuerzas externas, sin poder apartarnos de esa órbita ni un milímetro. Si el hombre actuara únicamente bajo el impacto de fuerzas externas, su suerte sería inevitablemente la del asno de Buridán que, al no tener motivos objetivos para elegir uno entre dos montones de heno absolutamente idénticos, no eligió ninguno y murió de hambre. Esta interpretación de la libertad de la voluntad, o más bien de la falta de tal libertad, degradando al hombre como personalidad activa y creativamente autodeterminada, le exime de responsabilidad por cualquier acto, incluso criminal, por un lado, y por otro, hace imposible apreciar sus méritos. Si todo está predeterminado, ¿dónde reside la culpa de los pecadores y el mérito de los justos? Este es un profundo problema moral que ha atormentado a la humanidad pensante durante siglos. Por regla general, los partidarios de la visión fatalista de la libertad de la voluntad confunden predestinación con determinación, interpretando esta última en el sentido de la primera. En realidad, todas las acciones del hombre están determinadas, pero no tienen nada de predestinadas.

La posición metafísica hace imposible superar la oposición artificial del sujeto de la libertad a las condiciones objetivas de su actividad. El marxismo parte del supuesto de que a través de su actividad el sujeto participa en la determinación de los acontecimientos. El curso regido por la ley de los acontecimientos históricos se realiza a través de la voluntad y las acciones conscientes de las personas y no fuera de ellas. Una comprensión correcta de la determinación descarta una dependencia puramente mecánica y unilateral de las acciones del hombre respecto a las influencias externas sobre él. Esta

dependencia está mediada por la naturaleza del hombre, su experiencia total, sus intereses y el carácter de sus orientaciones de valor.

¿Qué es, en términos generales, la libertad de la voluntad? La libertad de la voluntad es la capacidad del hombre de tomar decisiones y realizar acciones de acuerdo con sus intereses, metas, valoraciones e ideales, expresada en su actividad selectiva basada en su conocimiento de las propiedades y relaciones objetivas de las cosas, vínculos regidos por leyes entre fenómenos y acontecimientos del mundo objetivo. Cada una de las acciones libres del hombre es una fusión de libertad y necesidad. De ello se deduce que la libertad de un individuo, de una colectividad, de una clase o de la sociedad en su conjunto no consiste en una independencia ilusoria de las leyes objetivas, sino en la capacidad de elegir o de tomar decisiones basándose en un conocimiento sólido de las circunstancias.

La libertad de la voluntad es una condición necesaria de cualquier actividad consciente dirigida a un objetivo cuyo sujeto esté intrínsecamente dotado de sentido de la responsabilidad. La responsabilidad supone, por un lado, la conciencia de lo que debe ser y, por otro, la posibilidad de elegir libremente los modos de su realización. Además, eso significa que la libertad no es abstracta, sino históricamente concreta y relativa. Según Engels, la libertad es un rasgo genérico del hombre y un producto del desarrollo histórico: "Los primeros hombres que se separaron del reino animal eran en lo esencial tan poco libres como los propios animales, pero cada paso adelante en el campo de la cultura era un paso hacia la libertad."[44] La libertad es un modo de existencia específicamente humano. La medida de la libertad como autorrealización creadora del hombre viene determinada por el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones sociales, y también por el grado de conocimiento y dominio de las leyes naturales y sociales. La medida de la libertad humana se ha convertido en una medida del progreso social, mientras que el propio progreso depende del grado de libertad de las personas en su actividad: el individuo como tal dispone de una cierta medida de libertad real que se manifiesta en la libertad de elección entre la serie de posibilidades que le ofrece la sociedad. La medida de la libertad de los ciudadanos caracteriza tanto el nivel de desarrollo de la sociedad como su salud moral.

[44] F. Engels, "Anti-Dühring", en: K. Marx, F. Engels, *Obras Completas*, Vol. 25, p. 106.

Una mirada retrospectiva a la historia de la sociedad muestra que su progreso va acompañado de un crecimiento constante del alcance de la libertad individual y, como consecuencia, de la libertad de la sociedad en su conjunto, ya que "el libre desarrollo de cada uno es la condición para el libre desarrollo de todos".[45]

Entonces, ¿cómo se correlacionan la libertad y la necesidad? La dialéctica de la libertad y la necesidad en la historia es tal que, por un lado, la libertad está presente en la necesidad, es decir, la necesidad sólo se realiza a través de la libertad en forma de una cadena interminable de elecciones libres de las personas que, una vez iniciada, ha conducido al estado social dado. Esto significa que la necesidad no sólo se realiza, sino que también se crea en el proceso histórico. Por otra parte, la propia necesidad está contenida en la libertad en forma de circunstancias históricas objetivamente dadas, de condiciones objetivas de la actividad de las personas. En este sentido, la libertad es una necesidad reconocida; pero este reconocimiento significa no sólo conocimiento, sino también capacidad de aplicar ese conocimiento en la práctica, contribuyendo así a la dirección progresiva general del proceso histórico.

La realización práctica de la necesidad histórica es posible sobre la base de su conocimiento científico-filosófico. La sociedad actual está llamada a garantizar las condiciones objetivas para el logro de la libertad real de las personas: la libertad es la base de una sociedad humana, es el significado más íntimo de la sociedad como tal. La sociedad y sus miembros no deben alienarse mutuamente; la sociedad no debe aparecer como una fuerza externa en relación con sus miembros y que los oprime, lo cual es característico de los sistemas sociales cerrados que no pueden soportar el viento fresco de la libertad. Una expresión de tales sociedades alienadas es un sistema de burocracia: es una enfermedad desgastante que destruye la libertad y distorsiona al individuo.

Para llevar la identificación de lo regido por la ley y lo accidental, de lo libre y lo necesario lo más cerca posible de la práctica concreta con el fin de predecir el futuro, para hacerla libre de valoraciones subjetivas, es esencial utilizar un par de categorías dialécticas tan importantes como posibilidad y realidad, pues necesidad, azar y libertad son modos diferentes de la transformación de lo

[45] K. Marx y F. Engels, "Manifiesto del Partido Comunista", en: K. Marx, F. Engels, *Obras Completas*, Vol. 6, Editorial Progreso, Moscú, 1976, p. 506.

posible en real, el hombre realizando su libertad en la medida de sus posibilidades.

171

5. Posibilidad, realidad y probabilidad

Los conceptos de posibilidad y realidad.

La conciencia cotidiana registra la realidad como algo que existe en un momento dado, es decir, en el presente. Y el presente se interpreta como lo real, como algo que existe, y no como algo que sólo está llegando a ser, que está en proceso o en camino de pasar de lo posible a lo real.

En este caso, lo posible se sitúa en algún lugar fuera del presente y, en consecuencia, fuera de lo real: por así decirlo, no existe realmente, sólo se concibe. En el nivel de la conciencia cotidiana, tal comprensión de lo posible y lo real puede ser suficiente, sin duda. Pero la conciencia científica o filosófica no quiere contentarse con este nivel de comprensión.

Lo real es mucho más amplio que el simple presente, que la "desnuda" facticidad del ser. La realidad no es sólo lo que ha llegado a ser o es, lo que ha tenido lugar, sino también lo que está contenido en lo que existe como posibilidad de su transformación en algo distinto. Por tanto, la realidad está cargada, por así decirlo, no sólo de presente, sino también de pasado, de haber realizado las posibilidades pasadas. Sin embargo, está aún más cargada de futuro, de esos diversos procesos de despliegue de las innumerables potencialidades de lo existente sin los cuales la vida, el movimiento, el desarrollo son en general imposibles. En otras palabras, lo real es la unidad de lo posible y lo actual, de lo que ha llegado a ser y lo que está llegando a ser y, en consecuencia, de lo que está muriendo.

Con la ayuda de las categorías de lo posible y lo real, el pensamiento comprende el hecho de que la materia es activa, que adquiere continuamente nuevas formas de existencia, pasando de una forma o estado a otros, y que oculta un número infinito de potenciales diferentes. La posibilidad no es tanto una propiedad especial de lo inexistente, no es tanto lo concebible como una realidad existente de un modo particular. El ser en la posibilidad no es un ser ficticio o falso, sino una esfera independiente y extremadamente importante de la realidad: su almacén contiene todo lo que está destinado a suceder, así

como todo lo que nunca sucederá, y esto confiere al presente un significado especial que no se desprende en absoluto de su "desnuda" facticidad. La posibilidad es el futuro en el presente, algo que no existe como definición cualitativa dada, sino que puede aparecer y existir, que puede convertirse en realidad bajo condiciones definidas.

172

El mundo material es como un campo interminable sembrado con las semillas de diferentes posibilidades que no son traídas desde el exterior por fuerzas externas, sino que nacen y existen en el propio campo, expresando el automovimiento y el autodesarrollo de la realidad. De este modo, la categoría de lo real cubre y abarca todas las posibilidades, ya que éstas no tienen otro lugar donde estar que en la realidad. Al subrayar la unidad de posibilidad y realidad, la incorporación de la primera en la segunda, debemos, sin embargo, tener en cuenta que no sólo son diferentes, sino incluso antitéticas. La posibilidad de algo dista mucho de ser una realidad fáctica, y puede ocurrir que nunca llegue a serlo. Es un comienzo que incluye un programa de lo que aún no existe incrustado en algo que ya existe. Así, una semilla es una especie de foco de una planta, su concentrado de información, pero "nadie toma una semilla por una planta, nadie se sienta a la sombra de una bellota, aunque ésta contenga más que un roble entero: contiene una serie de robles pasados y una serie de robles futuros".[46] La categoría de posibilidad expresa el hecho de que la existencia de un fenómeno ha comenzado pero aún no ha adquirido una forma consumada, que está condicionado causalmente pero aún no ha recibido una realización real.

La realidad en sentido dialéctico amplio abarca lo posible, el proceso de creación de lo nuevo, y su ser, es decir, la suma total creadora de la acción de todas las fuerzas reales del mundo: es la naturaleza y la historia del mundo, el hombre y su razón, la cultura material e inmaterial, la unidad de la esencia y el fenómeno, de lo interno y lo externo, de lo necesario y lo accidental, de lo individual y lo general, de la causa y el efecto, de las potencialidades, de lo que deviene y lo que ha devenido, es todo el mundo que nos rodea, en toda su colorida diversidad. En la medida en que ha sido interpretada conscientemente por el hombre, la realidad se expresa en el sistema total de conceptos, ideas e imágenes de la ciencia, la filosofía y la cultura en su conjunto, un sistema que refleja por igual tanto lo factualmente real como lo posible.

---

[46] A.I. Herzen, *Obras Completas* en 30 volúmenes, Vol. 3, Moscú, 1954, p. 124 (en ruso).

En el estrecho sentido categorial relacionado únicamente con la oposición mutua entre lo real y lo posible, *lo real* se interpreta como una *posibilidad realizada*, algo que ha llegado a ser directamente, algo vivo y activo. En relación con lo posible como potencial, lo real es una posibilidad realizada y la base de las formas de existencia de nuevas posibilidades. De ello se deduce que lo real es inconmensurablemente más rico que lo posible, ya que abarca no sólo todos los tipos y etapas de su realización, sino también todos los resultados del proceso.

173

La posibilidad es una tendencia o más bien tendencias latentes del desarrollo de la realidad existente. Si la realidad es el pasado en el presente, la posibilidad es el futuro en el presente. La realidad es el mundo de las posibilidades realizadas y el mundo de las posibilidades potenciales, y entre ambos se encuentra el proceso de transformación de las potencialidades en realidad efectiva. En términos temporales, la posibilidad precede a la realidad, que, al ser resultado del desarrollo, es al mismo tiempo su punto de partida. El desarrollo es, por tanto, tanto un proceso de realización e inicio de posibilidades, como de transformación de una de ellas en realidad. Los partidarios del determinismo mecanicista creen que todo lo que existe está totalmente predeterminado por el pasado, del mismo modo que el futuro está predeterminado por el presente. Eso significa que todo está dado de una vez, que el futuro puede leerse en el presente. Pero si todas las posibilidades estuvieran dadas de una vez por todas, y no pudieran surgir nuevas posibilidades en el desarrollo, el mundo se vería amenazado por el agotamiento de las posibilidades, y se parecería mucho a la figura familiar de *La Peau de chagrin* de Balzac, cuyos días y horas se derretían con cada deseo que se cumplía. Pero el desarrollo no es sólo un despliegue del pergamino de posibilidades ya hechas. Del mismo modo que hay algo más en la consecuencia de lo que había en la causa, en la realidad nacen constantemente nuevas posibilidades.

Los tipos de posibilidades.

Para que una posibilidad se convierta en realidad, son necesarios dos factores: el funcionamiento de una determinada ley y la disponibilidad de las condiciones apropiadas.

Como todo en el mundo, las posibilidades se desarrollan: unas crecen, otras se marchitan. En la naturaleza, la posibilidad se convierte en realidad

objetivamente, independientemente del sujeto. También en la vida social, los acontecimientos pueden producirse a veces por sí mismos, por así decirlo: algunas posibilidades, que responden a las leyes fundamentales del ser social, se realizan independientemente de nosotros. Pero la historia la hacen las personas. Y eso significa que mucho depende de su voluntad y de su conciencia. En estos días agitados, la humanidad se enfrenta al problema de la guerra y la paz, un problema cuya importancia es imposible exagerar: la existencia continuada de la humanidad depende de la solución de ese problema. Es posible librar al mundo de las pesadillas nucleares y salvar el planeta; no existe la fatal inevitabilidad de una guerra mundial. Esta posibilidad es una fuerza real activa, y se dan todas las condiciones para que esta posibilidad se convierta en una realidad de hecho: el auge de los movimientos democráticos y antibelicistas de masas ha ampliado y reforzado considerablemente el vasto potencial de la razón y la buena voluntad.

174

La característica más esencial de la posibilidad es la *medida* de su potencial. Dependiendo de la fuerza de la necesidad que subyace en ellas, las posibilidades pueden ser prometedoras, pueden ser poco prometedoras, o no ser prometedoras en absoluto, siendo meras formalidades. Una posibilidad *real* o prometedora es una tendencia regida por la ley en el desarrollo del objeto conectada con una necesidad objetiva. Una posibilidad *poco prometedora* es una tendencia inesencial en el desarrollo del objeto que sólo se convierte en realidad bajo una contingencia definida. Es, por así decirlo, una posibilidad suspendida en el aire. Una posibilidad *formal* difiere de la imposibilidad, de aquello que es fundamentalmente imposible, que no puede realizarse bajo ninguna condición. Es imposible, por ejemplo, encontrarse con Sócrates en la calle. Sólo podemos hablar de posibilidad cuando la existencia real de aquello cuya posibilidad afirmamos no contiene nada imposible. Una vasta masa de posibilidades formales nunca se transforma en realidad porque se rige por el azar, no por la necesidad. Al mismo tiempo, una posibilidad bastante real puede desperdiciarse o no realizarse en vista de algunas circunstancias. Entonces se convierte en una posibilidad formal. Pero una posibilidad formal también puede convertirse en real. Por ejemplo, la posibilidad de que el hombre vuele al espacio era formal hace poco, pero ahora se ha convertido en realidad. O pensemos en el trasplante de órganos del cuerpo humano: ¿habría sido posible en tiempos de Hipócrates? Antes de convertirse en realidad, una posibilidad formal debe convertirse en real. En presencia de condicionantes antitéticos y de posibilidades polares, una

posibilidad real dada puede reducirse a cero. A veces también ocurre que las posibilidades se anulan entre sí.

La comprensión científica de la correlación entre posibilidad y realidad difiere de la noción fatalista, que identifica posibilidad con necesidad: una posibilidad real no se ve como una inevitabilidad, sino como un proceso que presupone la influencia del azar, las desviaciones y la lucha de fuerzas opuestas. No todo lo necesario es posible precisamente en un momento dado.

La idea de probabilidad.

El concepto de probabilidad ocupa un lugar especial en la compleja maraña de vínculos entre necesidad y azar, que, como ya sabemos, son distintos modos de transformación de lo posible en real y, por tanto, una especie de medida de la posibilidad de que se produzca un acontecimiento determinado. Este concepto está vinculado a las leyes estadísticas del ser, por oposición a sus leyes dinámicas cubiertas por el concepto de necesidad.

El concepto de probabilidad, conocido desde la antigüedad, atrajo la atención de diversos pensadores en el siglo XVII, y se utilizó por primera vez en la teoría de los juegos de azar para calcular el grado de probabilidad de determinadas jugadas en un juego. Hasta finales del siglo XIX, los científicos se ocupaban sobre todo de los aspectos matemáticos de los procesos estadísticos. Más tarde, los investigadores se preocuparon cada vez más por la aplicación concreta de las leyes estadístico-probabilísticas en diversos ámbitos de la vida, primero en el mundo de los acontecimientos sociales (estadísticas de enfermedades, de delincuencia, etc.) y más tarde en las ciencias naturales. El logro más triunfal de los métodos probabilísticos fue la fundación de la física cuántica, en la que la idea de probabilidad llegó hasta la esencia más íntima del ser.

Entonces, ¿qué es la probabilidad? La probabilidad es una medida de posibilidad objetiva, un grado de realización posible de un acontecimiento dado en unas condiciones y bajo una ley determinadas. Caracteriza el grado de fundamentación de una determinada posibilidad, la medida de su capacidad de convertirse en realidad, el grado de su cercanía a la realización, la correlación de factores favorables y negativos. La probabilidad indica el grado en que un determinado acontecimiento es posible o, en general, imposible.

La probabilidad de alguna posibilidad es un número en el intervalo entre 0 y 1. Entre estos dos polos extremos se encuentra una escala de diversos grados

de probabilidad. Un erudito realizó el siguiente experimento: lanzó una moneda 24.000 veces y registró 12.012 casos de cara y 11.988 de cruz. Se dice en estos casos que la probabilidad de que una moneda caiga cara o cruz es igual a 0,5. La probabilidad es, pues, una propiedad de multitud de sucesos. Para un pequeño número de lanzamientos, y menos aún para un solo lanzamiento, es imposible predecir el resultado. El azar reina por completo. Su poder, sin embargo, está limitado por una ley estadística: cuando el número de lanzamientos alcanza un valor suficientemente elevado, ambas posibilidades se realizan con idéntica necesidad. La moneda es simétrica, y ésa es la causa principal de que el resultado sea igualmente probable. Si la probabilidad de un suceso es infinitesimal, la ignoramos; así, podemos sentarnos a escuchar una conferencia sin temor a que nos caiga un meteorito en la cabeza. Una probabilidad del cien por cien es una necesidad. La ausencia de toda probabilidad es la completa improbabilidad e incluso la imposibilidad de los acontecimientos.

Las relaciones de probabilidad tienen dos aspectos: el *interno*, relacionado con la estructura del objeto (en el ejemplo citado, es la estructura simétrica de la moneda), y el externo, relacionado con la frecuencia del suceso (en nuestro ejemplo, el número de lanzamientos).

176

El vínculo objetivo entre el aspecto interno y externo de la probabilidad se expresa en la ley de los grandes números, que afirma que el efecto total de un gran número de factores accidentales conduce, en determinadas condiciones muy generales, a un resultado prácticamente independiente del azar. Cada acontecimiento es la resultante de causas necesarias y accidentales. La ley de los grandes números actúa como la ley de las causas estables que superan la influencia de las causas accidentales. La constancia se manifiesta dentro de los límites de las condiciones y causas que producen un determinado fenómeno. En el ejemplo citado aquí, a medida que aumenta el número de experimentos, la causa principal (la simetría de la moneda) se hace sentir, actuando constantemente en la misma dirección y conduciendo finalmente a la realización de ambas posibilidades. Dado un gran número de pruebas, la frecuencia permanece casi constante para una serie de sucesos fortuitos. Eso fue lo que hizo suponer a los científicos la existencia de leyes en la ocurrencia de fenómenos que no dependen del investigador.

Una ley estadística manifestada en una masa de sucesos individuales, con su relación específica entre lo necesario y lo accidental, lo individual y lo general, el todo y sus partes, la causa y el efecto, lo posible y lo probable,

constituye la base objetiva sobre la que se erige el poderoso edificio de los métodos estadísticos del estudio científico del mundo. Los métodos de la teoría de la probabilidad, y los métodos estadísticos directamente relacionados con ellos, adquieren una importancia cada vez mayor en todos los ámbitos de la ciencia contemporánea. La eliminación absoluta de la probabilidad de la cognición es imposible debido al hecho inmutable de que la probabilidad en nuestro conocimiento expresa propiedades probabilísticas reales de las posibilidades.

¿En qué consiste el significado especial de los conceptos probabilísticos? Con la ayuda de estos conceptos es posible dar una nueva interpretación a problemas filosóficos tradicionales: la relación entre azar y necesidad, posibilidad y realidad. Anteriormente, el azar se interpretaba con bastante frecuencia como un acontecimiento cuya causa era, por el momento, desconocida para el hombre (es decir, se identificaba de hecho con la necesidad), y la posibilidad, como algo que dependía del alcance de nuestro conocimiento del mundo. Con la introducción del concepto de probabilidad la situación cambió drásticamente. La probabilidad ha dejado de ser un concepto puramente epistemológico que refleja el alcance de nuestro conocimiento del objeto, para convertirse en un concepto ontológico que refleja la esencia objetiva del objeto mismo. Así, en mecánica clásica, dado un conocimiento preciso de las condiciones iniciales y de las fuerzas aplicadas, es posible determinar inequívocamente la posición de cualquier elemento al cabo de cualquier período de tiempo (aquí se obtienen leyes dinámicas, que contienen básicamente una necesidad inequívoca), mientras que en mecánica cuántica los valores de las magnitudes físicas sólo se determinan estadísticamente, y la dependencia de estas magnitudes de funciones de onda inequívocamente determinadas es probabilística (aquí se obtienen leyes estadísticas, que contienen básicamente una serie de magnitudes probabilísticas). La probabilidad no es una consecuencia de la ignorancia subjetiva, sino un atributo objetivo del ser mismo.

La introducción de los atributos probabilísticos entre las características ontológicas del ser mismo no significa en absoluto que el tema de la cognición quede completamente eliminado de las teorías probabilísticas. Al contrario, fue la mecánica cuántica basada en métodos estadístico-probabilísticos la que planteó con particular agudeza uno de los problemas más interesantes, el de combinar en la teoría científica tanto el objeto de conocimiento como el sujeto que conoce. Los conceptos científicos no son meros reflejos especulares del

objeto de la realidad: cada uno de ellos contiene matices semánticos que están determinados por el modo de cognición puramente humano, por las formas de percepción sensual y de pensamiento del hombre. No hay ninguna ciencia que nos ofrezca una imagen unívoca de la realidad: siempre hay una cierta subjetividad en el sistema de sus conceptos y juicios; cualquier concepto, incluso puramente ontológico a primera vista, como objeto, célula o materia, contiene elementos epistemológicos.

El concepto de probabilidad, al igual que todas las categorías de la dialéctica, combina un grado de confianza subjetiva en la aparición de acontecimientos (el aspecto epistemológico) y una medida de la posibilidad objetiva de un acontecimiento (el aspecto ontológico).

6. Parte y todo. Sistema

La solución histórica del problema de la relación entre las categorías de la parte y el todo.

Si la idea de probabilidad, que sólo se ha hecho sentir en las últimas décadas, enriquece nuestra comprensión de la dialéctica de lo necesario y lo accidental, el enfoque sistémico (también hijo del siglo XX) es el resultado de una reflexión en profundidad sobre los problemas dialécticos tradicionales vinculados a las categorías del todo y sus partes, y a la relación entre estas categorías.

En el plano más general, la aclaración de la relación entre el todo y sus partes ha supuesto tradicionalmente la solución de cuestiones como (1) ¿Es el todo una suma de sus partes o algo cualitativamente distinto? (2) ¿Qué precede a qué, la parte al todo o el todo a la parte? (3) ¿Cuál es la conexión entre el todo y sus partes, y también entre estas partes dentro del todo? ¿Esta conexión es causal? (4) ¿Se conoce el todo a través de las partes o éstas sólo pueden conocerse a partir del conocimiento del todo que las compone? Hasta la reciente difusión del enfoque sistémico, todas estas cuestiones fundamentales se resolvían desde el enfoque mecánico-sumativo o desde el enfoque idealista-integrativo.

El principio explicativo de la suma mecánica se desarrolló principalmente en el marco de las teorías materialistas orientadas hacia la mecánica clásica,

en las que el todo se consideraba ante todo como un conjunto de sus partes que diferían muy poco de su simple suma. Conocer el todo significaba conocer las partes del todo. Esta respuesta a la primera y a la cuarta de las preguntas anteriores implicaba inequívocamente respuestas correspondientes a las otras dos: se consideraba que las partes precedían al todo y, por tanto, se entendía que el todo estaba causalmente condicionado por sus partes.

El principio idealista-integrador de la explicación, que se remonta a Sócrates y Platón, insistía, por el contrario, en la prioridad del todo. El todo era visto no como una suma de sus partes, sino como una unidad cualitativamente diferente de la suma que precede a sus partes (la base idealista de esta versión es obvia aquí) y no está en dependencia causal de ellas. Desde esta posición, para conocer adecuadamente las partes es necesario conocer primero el todo que las compone.

El primer principio exageraba el papel de las partes y reducía el todo a su suma (esto era un reflejo de la naturaleza metafísica del materialismo de los siglos XVI al XIX), mientras que el segundo, siendo básicamente idealista y al mismo tiempo dialéctico (tal fue la historia de la formación de la dialéctica materialista), enfatizaba el aspecto idealista del ser con tanta fuerza que reconocía la integridad como una propiedad de los objetos de la actividad espiritual únicamente. Los partidarios de este principio veían el mundo material como un montón desordenado y caótico de "agregados muertos".

Los méritos de estos dos principios explicativos —el materialismo del primero y la dialéctica del segundo— se combinaron en el materialismo dialéctico y en el enfoque sistémico que fue tomando forma a finales del siglo XIX y principios del XX.

Entonces, ¿cuál es la visión moderna del problema de la relación entre el todo y sus partes?

La dialéctica del todo y sus partes.

Intentemos responder a las cuatro cuestiones planteadas en lo anterior desde posiciones dialéctico-materialistas.

Primera cuestión: ¿Cómo se relacionan la parte y el todo? El todo es una unidad de sus partes que posee nuevas cualidades no deducibles de las partes que lo constituyen. Consideremos una molécula de agua. Es un ejemplo de sistema relativamente simple. Por sí solo, el hidrógeno, del que forman parte dos átomos, arde, y el oxígeno, del que forma parte un átomo, potencia la

combustión. Pero el sistema formado por estos elementos ha dado vida a una propiedad integradora muy diferente: el agua apaga el fuego. Los átomos de todos los elementos químicos, al formar moléculas y convertirse en elementos de sistemas tales como los órganos y otras estructuras del organismo del hombre, adquieren nuevas propiedades integradoras (es decir, dependientes del conjunto que los compone) que elevan la organización estructural de la materia a un nivel diferente.

Fue Sócrates quien observó que el rostro integra sus partes —los labios, la boca, la nariz, los ojos, las orejas, la barbilla, las mejillas— en un todo único. Por muy diferentes que sean la forma y la función de todas las partes del rostro, y por muy parecidas que sean, en sí mismas no forman todavía un rostro. Un rostro es algo integral, algo completo. No puede dividirse ni reducirse a las partes que lo componen sin perder su definición cualitativa como rostro. Une las partes, las compendia a todas y forma un todo único con nuevas propiedades integradoras. En las especies biológicas bisexuales, ninguna criatura separada puede producir descendencia sin la participación de un individuo del sexo opuesto, y esa descendencia no es una mera suma de propiedades previamente disjuntas, sino una consecuencia de su combinación integral.

Así pues, el todo es una entidad no reducible a una mera suma de sus constituyentes.

¿Cuál es la relación entre el todo y sus partes? El todo es más estable que sus partes. En relación con ellas, funciona como una especie de armazón con una estabilidad relativa bastante grande.

Sin embargo, el todo tampoco es eterno: al ser una expresión de la estabilidad relativa de la existencia, no es al mismo tiempo una entidad absolutamente inmutable. El principio del desarrollo contiene precisamente la idea de cambios cualitativos en las estructuras integrales estables, mientras que la fluidez de las partes de un todo, su inestabilidad material y los cambios constantes en su composición sustantiva no son atributos del desarrollo, sino meras indicaciones de los cambios que tienen lugar en la naturaleza. Así, la constante alterabilidad de la composición material de un mismo individuo dentro de una especie biológica (es decir, la sustitución sucesiva de algunas partes de un todo) no conduce al desarrollo biológico, mientras que la aparición de un nuevo tipo de organismo mediante procesos de adaptación y diversas mutaciones (es decir, un cambio del todo) es un indicio de desarrollo que se expresa en la aparición de una nueva especie biológica.

¿Es cualquier aglomeración de fenómenos algo integral? No lo es. Donde no nace ninguna cualidad integradora, no hay un todo, sino una suma desordenada y accidental de objetos unidos únicamente por yuxtaposición espacial (un montón de piedras, una multitud de personas en la calle). En los grupos de fenómenos realmente integrales existe una gradación de los grados de integridad propia, coincidente con los niveles de organización estructural de la materia, con las formas de su movimiento. Así, existe el tipo mecánico de integridad, ilustrado por cualquier máquina, como la de relojería. No se trata simplemente de una suma desordenada de partes: tenemos aquí un principio definido, y el mecanismo funciona precisamente según este principio, al que se subordina el trabajo de todas sus partes. El tipo mecánico de integridad comprende todos los sistemas naturales cuyos principios estudia la mecánica, por ejemplo, el movimiento de los planetas alrededor del sol. Los tipos superiores de integridad son las estructuras físicas complejas (como átomos, moléculas o cristales), así como las estructuras químicas, geológicas, biológicas y, por último, sociales y espirituales. En estos tipos elevados de integridad, cada parte absorbe, por así decirlo, el aroma del todo real: el todo impregna sus partes, está presente en ellas, en su sustancia, energía e información. Así, un chiste adquiere un color trágico en un contexto trágico. Aquí, el todo afecta a la parte de manera significativa. En diferentes contextos de habla, una misma palabra cambia de significado. Así, el concepto de parte expresa un objeto no por sí mismo, sino sólo en su relación con el todo del que es elemento compositivo y en el que realiza su potencial.

Otro rasgo característico de las formas superiores de integridad es el autodesarrollo y la autorreproducción de las partes. Las partes del todo, si se separan de él, no sólo pierden algunas de sus propiedades esenciales, sino que en general no pueden existir en la definición cualitativa dada. La cabeza sólo es cabeza porque es capaz de pensar. Y sólo puede pensar como parte no sólo del organismo, sino también de la sociedad, su historia y su cultura. Un todo orgánico no se forma uniendo las partes disponibles, como los órganos que Empédocles creía que flotaban en el aire: cabezas, ojos, orejas, manos, piernas, cabellos, corazones, etc. Un todo orgánico nace y muere junto con sus partes, tomando forma como un todo integral dividido en sí mismo en partes. Así, las combinaciones químicas extremadamente complejas que forman la base de la vida, las proteínas y los ácidos nucleicos, han tomado forma como partes constituyentes de sistemas vivos y no pueden existir fuera de ellos en la naturaleza inorgánica. El funcionamiento normal de los sistemas vivos

requiere la integridad química de las combinaciones constituyentes. Por ejemplo, las alteraciones en la estructura del ADN provocan consecuencias genéticas que van desde mutaciones que producen terribles deformidades hasta la muerte del organismo.

181

La forma más elevada de expresión de la integridad es la sociedad en su historia. Las leyes generales del todo social determinan la esencia de cualquiera de sus partes y la dirección de su desarrollo: una parte se comporta de acuerdo con la esencia del todo, y este comportamiento está determinado por todo el sistema de las normas sociales vigentes —jurídicas, morales y otras.

De ello se deduce claramente que la cuestión de qué precede a qué, si la parte precede al todo o viceversa, era metafísica en su esencia misma, como ya señaló Hegel. La cuestión de la precedencia sólo puede plantearse si el todo se interpreta idealistamente como algo que precede al origen de la materia en general, como su fuente y/o prototipo. Si las categorías de parte y todo se interpretan igualmente ontológicamente como atributos del ser mismo, ni las partes (como partes del todo dado) preexisten al todo ni el todo preexiste a sus partes, ni ambos existen el uno fuera del otro. Las categorías de todo y parte son, pues, *correlativas*: sólo tienen sentido en correlación la una con la otra, y esta correlación es de naturaleza *simultánea*, lo que anula la cuestión de la precedencia de las partes o del todo.

Este carácter correlativo de las categorías de parte y todo, que subraya su simultaneidad, también suscita la respuesta a la tercera de las preguntas formuladas anteriormente sobre el carácter de la conexión entre el todo y sus partes, y también entre estas partes dentro del todo. ¿Tiene esta conexión un carácter causal? ¿Se deriva la naturaleza del todo de la naturaleza de las partes, como observamos en la dependencia genética causal? Es bien sabido que los sistemas funcionan según el principio de interdependencia simétrica, que en ciencia se denomina principio de correlación funcional. Ninguna parte puede cambiar sin que cambien también otras, y este cambio es de carácter sincrónico. La retroalimentación que se obtiene en un conjunto sistémico garantiza la estabilidad del conjunto dentro de la definición cualitativa dada. Junto con la correlación, los conjuntos sistémicos también están sujetos a conexiones de subordinación que reflejan la compleja estructura interna del sistema, en la que algunas partes pueden ser inferiores a otras en su importancia y estar subordinadas a ellas en la causa común de unir todos los elementos en un conjunto único. Al expresar un tipo de conexión entre

fenómenos que en conjunto son coexistentes, la correlación y la subordinación no niegan en absoluto el principio del determinismo, y en particular el determinismo genético causal, que en este caso aparece como mediado por otros principios del sistema, en vista de lo cual su acción puede expresarse en forma de dependencias correlativas (que ocultan la conexión causal).

182

Por último, respondamos a la cuarta pregunta, sobre el significado epistemológico de las categorías de todo y parte. ¿Qué se conoce a través de qué: el todo a través de sus partes o las partes a través del todo? También en este caso existe una dialéctica especial: las partes y el todo son conocidos simultáneamente. Aislando las partes, las estudiamos a la vez no como fenómenos individuales tomados por sí mismos, sino como partes de un todo dado. Al mismo tiempo, al estudiar el todo, tenemos en cuenta que está dividido en partes. No existe el todo sin las partes, ni las partes sin el todo. El todo es una *entidad integral unificada pero dividida*. Al estudiar un todo aislamos mediante el análisis las partes correspondientes en él y establecemos el carácter de su conexión. Sin embargo, no basta con estudiar las partes al margen de sus vínculos con el todo: quien sólo conoce las partes aún no conoce el todo. Así, un fotograma aislado de una película sólo puede entenderse realmente como un elemento de la imagen en su conjunto. Por otra parte, la abundancia de detalles puede eclipsar el todo. Es un rasgo característico del empirismo.

La cuestión del significado epistemológico de las categorías de parte y todo es muy importante desde el punto de vista metodológico, ya que permite una interpretación adecuada del principio de reducción (de lo complejo a lo elemental) para evitar los extremos del reduccionismo. Esto se hizo especialmente necesario en relación con el desarrollo de la biología molecular, en la que el principio de reducción manifestó tanto su fecundidad heurística como las limitaciones de su aplicabilidad. El reduccionismo no es en absoluto monolítico, tiene formas variadas, pero en todos los casos hay que ver sus limitaciones y la necesidad de pasar a la integratividad (es decir, al enfoque sistémico) como forma de reconstruir la integridad perturbada. El reduccionismo puede asumir formas correctas cuando sabe lo que busca: ya sean las propias leyes de las realidades físicas encarnadas en estructuras biológicas o la esencia del todo a través de la clarificación de sus partes; lo importante aquí es el objetivo del científico. La imagen del todo está invariablemente presente en la investigación científica, la creatividad artística o la elaboración de una estrategia política, como una premisa preliminar, como

el principio que, pasando por muchas etapas de análisis detallado, volverá sobre sí mismo pero con una interpretación más rica de su contenido particular.

183

Conjunto y sistema.

Las complejidades y matices de la dialéctica del todo y la parte se reflejan de manera particular en el enfoque sistémico, que se aplica prácticamente en todas las áreas del conocimiento. Pero el concepto de sistema no es idéntico al de totalidad, ni viceversa. Todo y parte siguen siendo categorías propiamente filosóficas con una rica historia y una carga semántica especial. El concepto de sistema tiene vigencia en todas las ciencias, posee un fuerte sabor científico-natural y, por tanto, no ha pasado a formar parte hasta ahora de las categorías principales de la dialéctica. Hay varias interpretaciones de la relación entre los conceptos de sistema y totalidad: ahora se ven como género y especie, ahora como meros sinónimos y ahora como reflejo de diferentes aspectos del ser de un mismo objeto. Así se expresa la opinión de que el todo es un sistema en su apogeo, a diferencia de los sistemas que apenas están organizados o que ya se están desintegrando. Sólo el futuro puede mostrar el destino de estos conceptos: el concepto de sistema puede desbancar a la categoría de conjunto, o ambos pueden ocupar sus lugares en los niveles correspondientes de la estructura semántica y categorial del pensamiento humano.

7. Contenido y forma

La historia de la formación de las categorías de contenido y forma. Terminaremos nuestra exposición de las categorías de la dialéctica que aún no se han plasmado en una ley claramente formulada con las categorías de contenido y forma; su especial complejidad se debe al hecho de que se encuentran en relaciones extremadamente sutiles con las demás categorías, especialmente las de esencia y fenómeno, lo individual y lo general, el todo y la parte. A primera vista, este par de categorías es lo mismo que las características internas y externas de los objetos. Todo parecería muy sencillo. En realidad, sin embargo, la aparente simplicidad se detiene ante el estatus de

la categoría de contenido, el miembro principal de este par. ¿Tiene sólo un relleno significativo o es un atributo objetivo del ser? ¿Tenemos que buscar el contenido por oposición a la forma en un cristal, aparte de la esencia por oposición al fenómeno, o las partes y la totalidad integradora, o sus propiedades individuales y generales? ¿Cuál es la diferencia, entonces, entre esencia y contenido, fenómeno y forma? Es tan compleja y ambigua que a menudo se define la esencia en términos de contenido y viceversa. Para resolver este problema, volvamos a la historia de la formación de estas categorías.

Fue Aristóteles quien elaboró detalladamente la categoría de forma y la dotó de un significado que se le había atribuido durante dos mil años, pero que ahora es totalmente distinto de nuestra interpretación contemporánea de la forma.

184

Ahora bien, ¿cómo interpretaba Aristóteles la forma? Para él, era un principio ideal que existía fuera de la materia. Impuesta a la materia, la forma daba a la cosa una imagen concreta. Consideradas fuera de la materia, las formas tenían una jerarquía propia. Así, Dios era la "forma de todas las formas". La materia designaba un sustrato constante e inmutable de todos los fenómenos transitorios y cambiantes, ocupaba el lugar del contenido contemporáneo, y el par de conceptos correlacionados era "forma-materia". Naturalmente, la forma así interpretada se asociaba con la esencia de una cosa, con su idea (Platón), así como con el concepto de lo general. Esta concepción de la forma también se adaptaba bien a la teología medieval, por su interpretación de Dios como "forma de todas las formas". En la discusión entre realistas y nominalistas, en la que cristalizaron los conceptos de esencia y de general, la forma ocupaba el mismo lugar que la esencia y lo general, con la diferencia de que, a diferencia de estos últimos, era accesible a la percepción sensual.

Fue este último elemento en la interpretación de la forma, es decir, su vinculación no sólo con la esencia de una cosa sino también con el fenómeno, no sólo con lo general sino también con lo concreto e individual, lo que llevó a que la categoría de forma perdiera gradualmente sus vínculos con el primer principio ideal del mundo y se utilizara como atributo de la propia materia. Lo ideal pasó a asociarse únicamente con el ser no percibido sensorialmente, por lo que se encarnó en las categorías de esencia y de lo general (por no hablar de la terminología teológica). Las cosas pasaron a ser consideradas como poseedoras de forma por sí mismas, y esta forma ya no coincidía con la idea o

esencia de una cosa. Kant separó las categorías de esencia y fenómeno de las de idea y materia, y Francis Bacon realizó una operación similar con la categoría de forma, afirmando la primacía de la materia sobre la forma y su unidad en una cosa concreta. Mientras que la esencia de una cosa, incluso percibida materialísticamente, se consideraba oculta a la percepción sensual, la forma de una cosa se acercaba en este sentido al fenómeno, perdiendo el estatus de esencia de la cosa, de su contenido significativo. De este modo, la categoría de la forma, dejando de ser el primer principio ideal del mundo, un principio organizador significativo universal, se convertía en un atributo de la materia sustantivamente organizada. Se necesitaba, por tanto, una nueva categoría correlativa que ocupara el lugar vacante y designara la esencia del objeto. La categoría de la materia no parecía apta para desempeñar este papel.

185

La categoría de materia, a la que se asignó una posición estrictamente definida frente a la de idea, desapareció gradualmente del sistema de categorías relacionadas con el concepto de forma, dando paso a la categoría evolutiva de contenido. Kant introdujo las categorías de forma y contenido para describir el proceso del pensamiento (lo que pensamos es el contenido, y el modo en que lo pensamos y hablamos de ello es la forma). Hegel, a su vez, afirmó la categoría de contenido como eliminación de la antítesis de forma y materia. Según Hegel, el contenido abarca tanto la materia de una cosa como su forma. Al reflejar el mundo objetivo, no vemos el sustrato material de una cosa separadamente de su forma: ambos nos son dados desde el principio en su unidad, que es precisamente lo que se denomina contenido. Pero tanto Kant como Hegel consideraban la categoría de contenido como un concepto puramente epistemológico y no como una característica objetiva del ser. Sin embargo, las categorías puramente epistemológicas, al igual que las puramente ontológicas, son una imposibilidad: en cada una de ellas es inevitable una síntesis de ambas, aunque la atención puede centrarse, por supuesto, en una o en otra. En la categoría de contenido prevalece aparentemente el elemento epistemológico, pero también debe definirse claramente su estatus ontológico. Esta comprensión más profunda de la categoría de contenido se alcanzó en el materialismo dialéctico.

Los conceptos de contenido y forma.

Aceptando la extrema importancia de la antítesis epistemológica de los conceptos de contenido y forma, el materialismo dialéctico reveló también su

estatus ontológico. El contenido no se considera aquí como un sustrato material informe (como en la Antigüedad y la Edad Media) o como un concepto epistemológico que elimina la diferencia entre el material de una cosa y su forma, sino como los procesos internos, inherentes a la cosa, que, por una parte, organizan las relaciones mutuas de los elementos que forman el sustrato y, por tanto, tienen una relación directa con la esencia de la cosa, y, por otra, se expresan, en su totalidad, en la forma visible de la cosa. El contenido de un objeto es muy concreto, abarca todo el conjunto de sus elementos (es decir, los elementos materiales, energéticos, informativos, estadísticos y dinámicos), así como todas las conexiones y relaciones reales en el marco de ese objeto. En los objetos complejos, el contenido es polifacético y se adentra en el infinito, ya que las propiedades del objeto relativas a su contenido son infinitas: se manifiestan de forma diversa en función de los demás objetos con los que interactúa. El contenido comprende lo esencial y lo secundario, lo regido por la ley y lo accidental, lo posible y lo real, lo externo y lo interno, lo antiguo y lo nuevo. ¿Cómo definir el contenido a la vista de todo esto?

186

El contenido es la identidad de todos los elementos y momentos del todo con el todo mismo; es la composición de todos los elementos del objeto en su definición cualitativa, interacción y funcionamiento; la unidad de las propiedades, procesos, relaciones, contradicciones y tendencias de desarrollo del objeto. No es todo lo que el objeto "contiene" lo que constituye su contenido. Por ejemplo, no tendría sentido incluir en el contenido de un organismo los átomos que forman las moléculas que, a su vez, forman las células. Nunca sabremos qué es una paloma si estudiamos a fondo cada célula de su organismo con un microscopio electrónico, y tampoco nos daremos cuenta de la fascinación que ejercen los cuadros del Louvre o del Hermitage si sometemos cada uno de ellos a un análisis químico. Los elementos formadores de contenido son las partes de un todo; en otras palabras, son elementos que marcan el límite de la divisibilidad del objeto en el marco de la definición cualitativa dada. Por tanto, el lienzo no puede incluirse en el contenido de un cuadro, y las máquinas, en el contenido de la vida social, aunque ninguna de ellas sea posible sin ellos. El contenido de un organismo no es simplemente la suma total de sus órganos, sino algo más, todo el proceso real de su actividad vital que tiene lugar en una forma definida. El contenido de la sociedad es toda la riqueza de la vida material e inmaterial de las personas que

funcionan en ella y la componen, todos los productos e instrumentos de su actividad.

Habiendo definido así el contenido como la identidad de los componentes del todo con el todo mismo, pasemos ahora a la forma. ¿Qué es la forma?

Cuando percibimos y concebimos un determinado objeto, lo separamos del fondo que lo rodea, fijando así en nuestra mente su forma externa. En el sentido de forma externa, la forma de un objeto se expresa en la categoría de límite. El límite, que indica la diferencia del contenido dado en su conjunto respecto a todo lo demás, es precisamente la forma externa del objeto. Expresa la conexión del objeto dado con los demás. Además, la categoría de forma también se utiliza en el sentido de modo de expresión y existencia del contenido. Aquí se trata de la forma interna y no de la externa. La forma interna está relacionada con la definición cualitativa del objeto, interpretada aquí no como un sustrato material (piedra, metal, madera, etc.), sino como una determinada conformación significativa que señala un modo de funcionamiento que implica al objeto y determina el modo de su percepción e incorporación en un sistema de una esfera intelectual y práctica determinada.

La forma interna se interpreta a veces de tal modo que coincide con la estructura. En cierto sentido, la estructura es la organización interna, pero la descripción (o más bien definición/descripción) dada anteriormente muestra claramente, esperamos, que los conceptos de forma y estructura no pueden considerarse idénticos.

Si consideramos la definición anterior de contenido y la interpretación de forma interna, nos daremos cuenta precisamente en este punto de que estos conceptos son casi idénticos, de modo que la forma surge efectivamente como un *modo de expresión del contenido idéntico a él.*

El hecho de que el uno se manifieste en y a través de la otra nos lleva de hecho al ámbito de la interconexión dialéctica de estos conceptos.

La dialéctica del contenido y la forma.

Forma y contenido son polos diferentes de una misma entidad, y no partes componentes. Su unidad se revela en el hecho de que un contenido dado se dispone en una forma definida. En gravedad cero, por ejemplo, un líquido abandonado a sí mismo adopta la forma de una bola, la relación más ventajosa entre la superficie y el volumen de un cuerpo. Los procesos de la vida de contenido cualitativamente diferente dieron lugar a un gran número de formas

extremadamente complejas de plantas y animales. El contenido de los procesos bioquímicos, energéticos y de información cobra vida como organismo bien proporcionado sólo cuando adopta una forma definida. El modo en que algo se organiza depende de lo que se organiza: la forma está determinada por el propio contenido, no por una fuerza extraña. Cada forma desaparece junto con su contenido, al que corresponde y del que procede.

La dialéctica de la forma y el contenido asume su relativa independencia, siendo el contenido el que ocupa la posición dominante. La abstracción de la forma respecto al contenido nunca puede ser absoluta, ya que no existen formas "puras" indiferentes al contenido. Cada cambio en la forma es un reflejo de las transformaciones en el contenido, en los vínculos internos del objeto. Este proceso, que se desarrolla en el tiempo, se lleva a cabo mediante una contradicción que se expresa en el retraso de la forma con respecto al contenido, es decir, en la existencia de un estado del sistema en el que un nuevo contenido no tiene una nueva forma adecuada, sino una antigua asociada al contenido que ya ha dejado de ser útil. La contradicción se expresa aquí en la diferencia de orientación de estos elementos de un todo integral, y se resuelve siempre mediante la ruptura de la forma antigua y la aparición de una nueva. Tanto la naturaleza como la sociedad están dominadas por el principio del contenido dado que rechaza la forma que ya no le corresponde, y de la forma dada que rechaza el contenido que ya no le conviene. Se trata de un proceso mutuo, que se observa en todo lo que se desarrolla a través de la lucha de sus lados, como ilustran gráficamente los modos de pensamiento obsoletos (dogmas, clichés y estereotipos inherentes tanto al pensamiento cotidiano como al científico) que van a la zaga del contenido, del movimiento de la vida real.

La sabiduría consiste en no perder de vista ni el aspecto significativo ni el aspecto formal de un objeto. Esto es especialmente importante en la práctica social. La incapacidad para equilibrarse en la cresta de la ola de la dialéctica de la forma y el contenido entraña en este ámbito el peligro de consecuencias extremadamente negativas. En efecto, el peligro de "deslizarse hacia abajo" del nivel dialéctico radica objetivamente en el hecho de que sólo a través del conocimiento de la forma de las cosas y los procesos se puede profundizar en su contenido y ordenar la infinita diversidad de las manifestaciones de la esencia. Por eso, a menudo se toma la forma por la esencia. La brecha metafísica entre forma y contenido produce, por ejemplo, una forma de

organización tan distorsionada en el ámbito de la gestión como el burocratismo.

No hay que elevar la forma a absoluto, eso está claro; pero igual de injustificado es ignorarla: una mala forma organizativa puede desacreditar hasta la más brillante de las ideas.

8. Calidad, cantidad y medida

Los conceptos de calidad, propiedad y estado.

Hagámonos esta pregunta: ¿Es una cosa determinada diferente de otra en algún aspecto? Si pensamos que la cosa dada no es diferente de ninguna otra, es imposible hablar de nuestro conocimiento de esa cosa. Si sabemos qué es una cosa dada, entonces es algo para nosotros, y si es algo, eso significa que es la suma total de ciertas propiedades. Un jarrón es algo de cristal. Es un recipiente para flores. Como tal, tiene el color, la forma y la textura del material del que está hecho. La suma de todas estas propiedades del jarrón es su calidad. Evidentemente, si no percibimos esta cosa como algo integral, seremos incapaces de distinguir un jarrón, por ejemplo, de una rosa, o una mesa de una silla. Sin embargo, comprendemos perfectamente qué es un jarrón, cuál es su estructura y su finalidad. Por lo tanto, si realmente conocemos algo como un jarrón, tenemos un conocimiento de su cualidad, su definición y separación del fondo circundante. La cualidad de una cosa apunta a una totalidad de sus propiedades, su composición y estructura, su finalidad funcional tanto en interacción con otras cosas como con el sujeto conocedor. En otras palabras, la cualidad de una cosa es algo esencial para su conocimiento, para su aplicación práctica y fabricación. Es el aspecto que permite diferenciar una cosa de otra y, por tanto, identificar, oponer, comparar, combinar, dividir y, en general, construir las cosas no sólo en el ser, en la práctica, sino también en la conciencia. Al operar con la categoría de cualidad superponemos, por así decirlo, un objeto a otro, lo que actúa como instrumento para la identificación de un objeto consigo mismo y nos permite saber que el objeto dado es precisamente eso y no otra cosa. Aquí, el objeto antes desconocido aparece como conocido: un objeto volador es reconocido como un pájaro, y no sólo como un pájaro, sino como una paloma, y no sólo como una paloma, sino como una paloma de cierto tipo.

189

La cualidad de un objeto se revela en la totalidad de sus propiedades estructuralmente ordenadas. Desde el punto de vista epistemológico, una propiedad es una estructura primaria, además indivisible, correlacionada con el fenómeno cognitivo tan elemental de la sensación y, en casos más complejos, con el concepto, si es inaccesible a la capacidad de sensación del sujeto. Las propiedades pueden ser accesibles a los órganos de los sentidos o físicamente accesibles a la medición por aparatos, y también pueden ser extrasensuales, pertenecientes a la esfera de la realidad social-mental, caracterizando por ejemplo las cualidades positivas o negativas de una persona a las que nos referimos con términos como conciencia sensible o alma bondadosa. Se conocen a través de la interacción de los objetos entre sí y con el sujeto. *Una propiedad es, por tanto, una forma de manifestación del aspecto definido del objeto en relación con otros objetos con los que interactúa*. Una propiedad es precisamente aquello a través de lo cual algo manifiesta su ser específico en relación con otra cosa. Entre todas las propiedades posibles, podemos distinguir propiedades esenciales (o necesarias) e inesenciales (accidentales) para el objeto dado, y también internas y externas, universales y específicas, naturales y artificiales. La suma total de propiedades tomadas como un todo, como un sistema, forma la definición cualitativa del objeto, reflejando sus aspectos de integralidad y estabilidad relativa. La cualidad es una definición existente, la expresión de la unidad estable de los elementos y la estructura de un objeto.

Las propiedades se manifiestan con distintos grados de intensidad, lo que expresa el estado del sistema en cuestión. El estado es una manifestación estable de una propiedad determinada en su dinámica. Hablamos del estado físico, psíquico o moral de una persona o un pueblo, del estado de la economía de una nación determinada o de su estado político o militar. Las demás propiedades del objeto se dirigen al exterior, mientras que su estado se orienta hacia su estructura interna. Propiedades, estados, funciones y conexiones son las características cualitativas de un objeto.

190

Una vez establecido lo que son la propiedad y el estado, podemos abordar una definición más completa de la calidad de un objeto. La cualidad es una descripción integral de la unidad funcional de las propiedades esenciales de un objeto, su definición interna y externa, su estabilidad relativa.

El modo de manifestación de la cualidad de un objeto dado en su impacto sobre otro objeto depende esencialmente del estado cualitativo de este último.

Así, una chispa que cae sobre un depósito de pólvora es mucho más peligrosa que la misma chispa que cae sobre un suelo húmedo; los órganos de una planta, con sus diferentes propiedades, adoptan diferentes posiciones en respuesta a un factor ambiental idéntico, digamos la luz: la parte superior de los brotes se curva hacia la luz mientras que las hojas adoptan una posición perpendicular a la dirección de los rayos. Pero el modo de manifestación de la cualidad de un objeto dado también depende de las condiciones de interacción con otros objetos. Consideremos la interacción entre la tierra y el agua: a determinadas temperaturas, el agua se filtra en la tierra en forma de lluvia, mientras que a temperaturas más altas se evapora de la superficie terrestre. En determinadas condiciones, los propios objetos que interactúan cambian su estado cualitativo. Las propiedades no sólo se manifiestan, sino que también pueden modificarse e incluso moldearse en estas relaciones.

Cualquier propiedad o cualidad de un objeto que interactúa con otros objetos es relativa: el acero es duro en relación con la madera, pero blando en relación con un diamante. Cualquier estado cualitativo del objeto es relativo. Un estado cualitativo determinado puede desaparecer en condiciones diferentes, pero sólo desaparece al transformarse en otro. Al poseer un conjunto de propiedades que constituyen su cualidad, un objeto manifiesta distintos aspectos de esa cualidad en contextos diferentes. Por ejemplo, el médico, el abogado, el escritor, el sociólogo, el anatomista, el psicólogo observan diferentes facetas cualitativas del ser humano. Al igual que la materia es irreductible a un conjunto de sus propiedades, ningún objeto se disuelve en sus propiedades: es su portador o sustrato. Cuanto mayor es el nivel de organización de la materia en un objeto, mayor es el número de cualidades y propiedades que posee.

El concepto de cantidad.

Todo grupo de objetos homogéneos es un conjunto. Si el conjunto es finito, puede contarse. Supongamos que tenemos un rebaño de 100 vacas. Para considerar que una vaca es "una", debemos ignorar todas las peculiaridades cualitativas de cada animal. El mismo número 100 es una característica cuantitativa de cualquier conjunto de 100 objetos, ya sean vacas, libros o diamantes. Se pueden someter a comparación cuantitativa tanto las cosas cualitativamente homogéneas como las que difieren cualitativamente en un aspecto pero se parecen en otros —por ejemplo, en el peso, la dureza o la

división de un objeto en partes—. Así, una cantidad es un conjunto si puede contarse, y una magnitud si puede medirse. *La cantidad expresa la relación externa y formal entre los objetos, sus partes, propiedades y conexiones: número, magnitud, volumen, conjunto, clase o grado de manifestación de una propiedad determinada*. Los conceptos de número, magnitud, figura, etc., son aspectos o elementos de la categoría de cantidad.

191

Para establecer la definición cuantitativa de un objeto, comparamos sus elementos constitutivos —extensión espacial, tasa de cambio, grado de desarrollo— con un patrón definido como unidad de cómputo y medida. Cuanto mayor es la complejidad de un fenómeno, más difícil resulta estudiarlo con métodos cuantitativos. No es nada fácil contar y medir, por ejemplo, fenómenos en el ámbito de la moral, la política o la percepción estética. Por tanto, no es casual que el conocimiento de la calidad preceda al de las relaciones cuantitativas. La comprensión del aspecto cuantitativo de un sistema es un paso hacia un conocimiento más profundo de todo el sistema. Antes de contar, hay que saber qué se va a contar. La ciencia pasa de las evaluaciones y descripciones cualitativas generales de los fenómenos al establecimiento de leyes cuantitativas exactas.

La base del pensamiento cuantitativo es la discreción objetiva de las cosas y los procesos. La cantidad se expresa mediante el número, que contiene dos significados básicos: la medida de la generalidad, de la pertenencia a un mismo orden de elementos discretos yuxtapuestos entre sí, y de la división (real o putativa) de un objeto, de sus propiedades y relaciones, en elementos homogéneos relativamente independientes de su cualidad. El número 5 que expresa, por ejemplo, un conjunto de 5 personas, no es algo fusionado e indivisible, no es sólo un caso de unidad, sino una unidad específicamente divisible de cinco unidades cualitativamente homogéneas. Cualquier número es un conjunto relativamente independiente e integral de un cierto conjunto, o una unidad divisible de cantidad. Esta cantidad no es idéntica al número; una misma cantidad como magnitud (por ejemplo, la extensión en la medición de la longitud) puede expresarse en diferentes escalas de medida (digamos, en metros o centímetros) y, por tanto, en diferentes números. El número es una forma conceptual de asimilación de la definición cuantitativa de un objeto.

Medida.

Cualquier cualidad se expresa en un sistema de características cuantitativas que es inherente a dicha cualidad. La cantidad y la cualidad aparecen como algo separado sólo en abstracto, mientras que en realidad son características diferentes de realidades definidas, que gravitan la una hacia la otra y existen como una unidad indisoluble que es su medida.

192

La medida es una especie de "tercer término" que vincula calidad y cantidad en un todo único. Por ejemplo, la productividad del trabajo como medida tiene dos aspectos: la calidad del trabajo y su productividad (la cantidad de producto producido). Si comparamos la productividad del trabajo en la industria antes y después de la revolución científica y técnica, la medida de la dependencia de las características cuantitativas del trabajo con respecto a la mejora de su calidad resultará muy clara. Por otra parte, sabemos por la física que los átomos de los distintos elementos químicos sólo se diferencian entre sí por el número de protones de sus núcleos. En el momento en que cambia el número de protones en el núcleo, un elemento se transforma en otro.

Sin embargo, no basta con decir que la medida es la unidad de cualidad y cantidad, y que es el límite en el que la cualidad se manifiesta en su definición. La medida está profundamente ligada a la esencia, a la ley y a la regularidad.[47] *La medida es la zona dentro de la cual una cualidad determinada se modifica y varía en función de los cambios en la cantidad de propiedades individuales inesenciales, conservando al mismo tiempo sus características esenciales.*

La transformación de la cantidad en cualidad.

El camino del desarrollo de la naturaleza, la sociedad y la conciencia no es en absoluto una línea recta. Sus giros y torsiones son los nodos de leyes siempre nuevas cuyos "derechos" se extienden de un nodo al siguiente: es una línea nodal de medidas. Los límites de estas medidas no siempre están claramente fijados y a veces son provisionales, como los límites que separan la infancia de la adolescencia o la juventud de la madurez, determinados por factores anatómicos, fisiológicos, psíquicos y sociales.

---

[47] Aparte del que aquí se da, el concepto de medida se utiliza también en otros sentidos: en el sentido de proporcionalidad de las partes dentro de un todo (óptimo); de límite de lo permitido; de gracia, o armonía y ritmo libremente organizados en el movimiento; y de unidad de medida (por ejemplo, una medida entera de grano).

El proceso de desarrollo presenta una unidad de lo continuo y lo discreto. Los cambios continuos, es decir, los cambios cuantitativos graduales, y los cambios de propiedades discretas en el marco de una cualidad determinada estrechamente relacionada con ellos, se designan con el concepto de evolución. Sin embargo, en un sentido más amplio, este concepto se aplica para designar el desarrollo de sistemas de orden global, por ejemplo, la evolución de los astros, de los reinos vegetal y animal, así como del hombre mismo.

193

La continuidad en el desarrollo de un sistema expresa su estabilidad relativa y su definición cualitativa, y la discreción, una transición hacia una nueva cualidad. Al calentarse, el agua sigue siendo agua, aunque caliente o muy caliente. Eso significa que algunas de sus propiedades han cambiado: la velocidad del movimiento de sus moléculas ha aumentado. Este cambio es gradual y se produce por fases. Pero entonces llega el punto crítico de ebullición: las moléculas de agua que se mueven a velocidades frenéticas ascienden en nubes hasta la superficie en forma de vapor. El agua pasa del estado líquido al vapor.

Elevar a absoluto algún elemento del desarrollo de un sistema es un error de metafísica que prácticamente refuta la idea misma de desarrollo. En efecto, es evidente que la afirmación de discreción y nada más que discreción conduce a la ruptura de los vínculos e interconexiones, mientras que la afirmación inversa de continuidad absoluta excluye las transiciones cualitativas. Los sistemas se desarrollan rítmicamente, y al sonar el "reloj del universo" marca cada vez el nacimiento de lo nuevo, siendo un proceso de transformación de la cantidad en calidad. Este proceso se basa en la acumulación gradual de cambios cuantitativos en el sistema, así como en la renovación cualitativa gradual de sus elementos estructurales. Los cambios cuantitativos son extremadamente variados, y abarcan cambios en el número de elementos de un objeto, en el volumen de información, la velocidad de movimiento y el grado de manifestación de una cualidad determinada. Cualquiera de estos cambios cuantitativos da lugar a la aparición de una nueva cualidad.

La aparición de una nueva cualidad es, en efecto, la aparición de un nuevo objeto con nuevas leyes de la vida, una nueva medida en la que se inserta una ley cuantitativa diferente. La profundidad de los cambios cualitativos puede variar: puede restringirse al nivel de la forma de movimiento dada o ir más allá de sus límites, como ilustra la aparición de lo animado a partir de lo inanimado y de la sociedad a partir de la horda primitiva. Estos cambios cualitativos

significan la formación de una nueva esencia. El proceso de formación de un estado cualitativo es contradictorio: es una unidad de destrucción y renovación, de ser y no ser, de negación y afirmación. Es una medida que expresa la unidad de cantidad y cualidad tanto en relación con los objetos caracterizados por la mera transformación dentro del nivel dado de organización del sistema como en relación con los límites de transición de un nivel de organización del sistema a otro.

El proceso de cambio radical de una cualidad determinada, la ruptura de lo antiguo y el nacimiento de lo nuevo es *un salto*, una línea de demarcación que separa una medida de otra. Existen diferentes tipos de saltos determinados tanto por la naturaleza del sistema en desarrollo como por las condiciones en las que se desarrolla, es decir, por los factores externos e internos del desarrollo.

194

Ejemplos de saltos graduales, o prolongados en el tiempo, en el desarrollo de la realidad objetiva son la aparición de la vida en la tierra, el origen del hombre y su conciencia, la formación de nuevas especies de animales y plantas, la sustitución de una formación socioeconómica por otra, los grandes hitos en el desarrollo de la ciencia, el arte, etc. Junto a éstos, ha habido saltos que se produjeron de forma turbulenta y a gran velocidad, saltos acompañados de explosiones, por así decirlo, cuyos rasgos característicos son unos límites de transición bien definidos, una gran intensidad, la integridad de la reestructuración de todo el sistema, su elevación a un nivel superior de esencia de una sola vez. Lo que ocurrió en el universo durante el big bang puede ser una buena ilustración de un salto de este tipo. En los microprocesos, un salto de este tipo puede durar una milmillonésima de segundo. Así pues, existen dos tipos de salto: los saltos graduales y los saltos instantáneos, cuya división depende del factor tiempo de su realización.

De acuerdo con la naturaleza de la cualidad como sistema de propiedades, los saltos se dividen en individuales o particulares y generales. Los saltos individuales están relacionados con la aparición de nuevas propiedades particulares, y los saltos generales, con la transformación de todo el sistema de propiedades, de la calidad en su conjunto.

Una revolución social es un tipo especial de salto. Su especificidad reside en el hecho de que se lleva a cabo de forma consciente y decidida, implementándose en las actividades de las masas populares, los grupos sociales, las clases, los partidos políticos y sus líderes. El carácter de esta revolución depende de las condiciones internas y externas del desarrollo del

sistema social, de la agudeza de las contradicciones cuya intensidad hace imposible la existencia de un sistema social en su antigua calidad. Así, las revoluciones burguesas en Francia (1789) y en Alemania en la época de su fragmentación feudal difirieron considerablemente. Una revolución como transición de un sistema social a otro puede realizarse como una explosión de las fuerzas sociales, pero no siempre en forma de destrucción instantánea de lo viejo y construcción de lo nuevo. Por regla general, esta transición se desarrolla en el tiempo como un proceso de descomposición y destrucción de lo viejo y de creación de lo nuevo.

Expresando un aspecto definido del proceso de desarrollo objetivamente existente, *la ley de la transformación de la cantidad en calidad* tiene una importante influencia metodológica tanto en la teoría como en la práctica. Su acción es bastante fácil de identificar en la naturaleza y en el estudio de los objetos naturales, pero en la práctica social a veces es difícil de discernir a simple vista y, por tanto, de tener en cuenta. La construcción consciente de una nueva sociedad requiere un estudio y una consideración cuidadosos de todos los principios de la sociedad civil.

sideración de todos los principios de la dialéctica, incluida la presente ley, en el contexto de las circunstancias históricas concretas. Según esta ley, para lograr un cambio cualitativo en el sistema, no es necesaria una medida, sino una serie de medidas o condiciones bien dirigidas para su transición a un estado cualitativamente nuevo.

9. Contradicción y armonía

La unidad de los opuestos y la contradicción.

Una de las cuestiones básicas de la cosmovisión y de la metodología general es la cuestión de si la fuente del movimiento y desarrollo del mundo debe buscarse fuera del mundo o en el mundo mismo. La cosmovisión religioso-idealista parte del supuesto de que, una vez creado el mundo, la fuerza sobrenatural que lo gobierna le dio un impulso y lo puso en movimiento, del mismo modo que un relojero puede fabricar un reloj, ponerle un muelle y darle cuerda. Sin embargo, la cosmovisión científica es incompatible con este planteamiento. Encuentra los impulsos para el movimiento y el desarrollo del

mundo en el mundo mismo, en las contradicciones inherentes a la realidad y generadas por el mundo, lo que se expresa en la *ley universal de la dialéctica, la ley de la unidad y la lucha de contrarios.* De acuerdo con esa ley, la realidad objetiva, el proceso de su conocimiento y todas las formas de actividad humana se desarrollan a través de la división de la unidad en elementos diferentes y opuestos; la interacción de las fuerzas opuestas, por un lado, marca un sistema dado como algo integral y, por otro, constituye el impulso interno de su cambio y desarrollo. Todos los sistemas concretos pasan en su vida por la prueba de la contradicción.

Lenin consideraba la ley de la unidad y lucha de contrarios como el núcleo o esencia de la dialéctica: "La dialéctica en sentido propio es el estudio de la contradicción en la *esencia misma de los objetos*...".[48] Esta ley permite identificar las fuentes, las causas reales y las formas del movimiento, así como los tipos de desarrollo de todo ser: no hay progreso fuera de las contradicciones.

Desde tiempos inmemoriales, la razón se ha sentido fascinada tanto por las contradicciones de las formas del ser como por su integridad. Estos modos de interacción en el mundo, en las relaciones humanas y en los estados del alma proporcionan principios clave no sólo para el ser mismo, sino también para la visión del mundo y para la metodología del conocimiento y de la acción: sin ellos, es imposible comprender nada en la vida.

196

Argumentamos, refutamos y defendemos las cosas. Y lo hacemos no sólo discutiendo con los demás, sino también con nosotros mismos, con nuestro alter ego. *La contradicción es un tipo definido de interacción entre lados, propiedades y tendencias diferentes y opuestos dentro de un sistema dado o entre sistemas, un proceso de confrontación entre tendencias y fuerzas opuestas*. El caso extremo de contradicción es el conflicto. La historia de la ciencia, el arte, la tecnología y toda la práctica social muestra que el tejido de toda la vida del mundo está hecho, por así decirlo, de hilos de dos tipos: positivo y negativo, lo viejo y lo nuevo, lo progresista y lo reaccionario, etcétera. Éstas se enfrentan y luchan entre sí. La causa última del desarrollo de cualquier sistema es la interacción en forma de contradicción entre diferentes aspectos, tanto dentro de un objeto como entre objetos. No hay cosas absolutamente idénticas: son diferentes tanto dentro de sí mismas como

[48] V.I. Lenin, "Conspectus del libro de Hegel Conferencias sobre la historia de la filosofía", *Obras Completas*, Vol. 38, pp. 251-52.

entre sí. La *diferencia* es una relación de no identidad, de desemejanza dentro de un objeto y entre objetos. Las diferencias tienen sus grados: pueden ser esenciales o no esenciales. La expresión extrema de una diferencia esencial es un opuesto. Un modelo adecuado de opuesto que nos ofrece la propia naturaleza es un imán con los polos orientados en direcciones opuestas. Podemos dividir el imán en tantas partes pequeñas como queramos, pero cada una de ellas seguirá teniendo un polo norte y un polo sur, ilustrando la oposición física de las líneas de fuerza. En este sentido, todo en el mundo puede asemejarse a este modelo.

Los opuestos pueden describirse como lados mutuamente condicionados e interactuantes de una contradicción dialéctica. Se oponen en el marco de una relación única: la presencia de uno supone el ser del otro. El principio dialéctico de contradicción refleja una relación dual dentro del todo: una *unidad* de contrarios *y* su *lucha*.

El concepto de contradicción sólo tiene sentido si las diferencias y los opuestos se consideran elementos de alguna entidad integral: el principio de contradicción supone la existencia de una unidad con lados opuestos. Los opuestos que no forman una unidad o no entran en una relación común, no son opuestos dialécticos, y no pueden considerarse como una fuerza motriz del desarrollo de un sistema. Hay contrarios que difieren en calidad y función —como el blanco y el negro, lo infinitamente grande y lo infinitesimal, lo brillante y lo primitivo— que no aparecen como partes de un todo único y, por tanto, no contienen en sí mismos ningún impulso para el desarrollo. Los opuestos sólo pueden entrar en conflicto en la medida en que forman un todo en el que un elemento es tan necesario como el otro.

197

Significando la estabilidad de un objeto, la unidad de los contrarios, y los contrarios mismos, son relativos y transitorios, mientras que la lucha de contrarios siempre nuevos es absoluta, lo que es expresión de la infinitud del proceso de desarrollo. También está condicionada por el hecho de que la contradicción no es sólo una relación entre tendencias opuestas en un objeto, sino también la relación del objeto consigo mismo, su constante autonegación. Las contradicciones están incrustadas en la esencia misma de las cosas como un atributo de todas las formas de realidad, como una manifestación de la actividad de la materia y el espíritu. Son internamente inherentes a la vida, al pensamiento y a la emoción. Es el modo natural de existencia de todas las formas jerárquicas de la organización del ser.

El conocimiento se mueve en una contradicción constante entre la riqueza inagotable de las fuerzas, propiedades y relaciones del mundo real y el deseo del sujeto de reproducirlas lo más plenamente posible en el sistema del conocimiento científico. Todas las ideas esenciales de la ciencia, escribieron Einstein e Infeld, nacieron de un dramático conflicto entre la realidad y nuestros intentos de comprenderla. La contradicción dialéctica en el pensamiento no es una contradicción en el propio razonamiento o ausencia de lógica, sino la interacción de posiciones, puntos de vista y nociones en conflicto. Las recomendaciones de la lógica formal, incluida la regla contra las contradicciones elementales en el propio razonamiento y contra el frívolo baile de una afirmación a otra sin ningún fundamento objetivo o lógico, ayudan a dilucidar las contradicciones reales en lugar de oscurecerlas. En la dialéctica no se trata de contradicciones en el razonamiento del hombre (aunque tales contradicciones pueden surgir espontáneamente en cualquier búsqueda intelectual, cuando las asociaciones mentales giran en torbellino en torno a alguna idea), sino de contradicciones en el objeto mismo y de la reflexión de estas contradicciones en el pensamiento, donde se fijan y resuelven conscientemente.

Una forma específica de la existencia de contradicciones dialécticas en la cognición son las antinomias, o reproducciones teóricas de contradicciones en las teorías científicas. La forma más fructífera de resolver las antinomias es la superación de los límites de su oposición metafísica (el método metafísico del pensamiento discierne en los contrarios sólo el mero hecho de la diferencia, dejando en la sombra su interacción), el descubrimiento de su base común, el esclarecimiento de la transición de un contrario al otro, la identificación de los eslabones mediadores de esta transición y, finalmente, el establecimiento de la consecuencia resultante a la que debe conducir la lucha de contrarios reflejada en ellas.

Los principales tipos de contradicciones.

El carácter de las contradicciones depende de la especificidad de los opuestos y de las condiciones en que se desarrolla su interacción. Esta interacción es una relación entre tendencias incompatibles y hostiles o mutuamente complementarias y enriquecedoras. De ahí la diversidad de los tipos de contradicciones: unas conducen a la armonía, otras, a la desarmonía.

También hay contradicciones internas y externas, principales y subsidiarias, antagónicas y no antagónicas.

La interacción entre los bandos opuestos dentro de un sistema dado, por ejemplo, una determinada especie animal (lucha intraespecífica), un organismo o una sociedad, es característica de las contradicciones *internas*, que expresan el estado de un sistema como un todo definido. Cada sistema existe, por supuesto, en el marco de conjuntos jerárquicamente más complejos, pero las contradicciones internas se refieren precisamente a sistemas concretos y no al mundo en su conjunto. Es obvio entonces que las contradicciones *externas* son la interacción de opuestos pertenecientes a sistemas diferentes, por ejemplo, a la sociedad y a la naturaleza, al organismo y al medio ambiente. Está claro, por supuesto, que los conceptos de externo e interno son relativos.

En cuanto al papel de las contradicciones internas y externas en el desarrollo, hay que subrayar que, en última instancia, son las contradicciones internas las que desempeñan el papel decisivo. Aunque el primer impulso para el desarrollo de un sistema provenga de una contradicción externa, ésta debe pasar, de una forma u otra, a la estructura interna del sistema para convertirse en la verdadera fuerza motriz del desarrollo, y sólo después de esto es posible el desarrollo como tal. Por ejemplo, para que un organismo se adapte al entorno (una contradicción externa), elabora nuevas cualidades que forman una contradicción interna con sus cualidades originales, y esta contradicción controla el desarrollo del organismo. Lo externo actúa siempre a través de lo interno. En el conjunto de las diversas contradicciones internas que facilitan el desarrollo de un sistema, se distinguen las contradicciones principales de las secundarias.

Una contradicción *principal* de un sistema dado es, ante todo, una contradicción esencial: está vinculada a las formas de interacción de los opuestos que se encuentran en la base misma de este sistema y constituyen su estructura. Por ejemplo, desde el origen mismo de la sociedad, la fuente de su desarrollo ha sido la contradicción entre producción y consumo, o necesidades, o intereses. Cada día la gente tiene que beber, comer, vestirse y tener un techo. Pero para ello hay que producir. La producción da lugar a nuevas necesidades, lo que estimula a la gente a introducir mejoras en la producción. La contradicción se resuelve mediante el trabajo y la distribución de la riqueza; no se elimina, sino que se reproduce cada día y cada hora, al estar conectada con la esencia de la forma social de movimiento. En diferentes

sistemas sociales, sin embargo, la contradicción principal puede aparecer como antagónica o no antagónica.

199

Las contradicciones *antagónicas* implican la interacción entre fuerzas implacablemente hostiles (clases, grupos sociales, etc.). En la sociedad, suelen agudizarse hasta alcanzar la escala de un conflicto en toda regla, una revolución sociopolítica; pueden resolverse mediante la lucha armada o, a veces, por medios pacíficos. Junto a las contradicciones antagónicas y, por lo general, a las situaciones de conflicto agudo, existen también contradicciones no antagónicas. Estas contradicciones implican la interacción entre grupos sociales cuyos intereses y objetivos coinciden básicamente. Tomemos, por ejemplo, una sociedad socialista. El perfeccionamiento de la sociedad socialista implica la lucha constante de lo nuevo contra lo viejo, aquí no sólo actúan fuerzas constructivas, sino también negativas y lentas, las que impiden el progreso. Han salido a la luz contradicciones, por ejemplo, en la organización del trabajo y en el modo de distribución de la riqueza. Las contradicciones entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción también se agudizan mucho en las condiciones de aceleración del progreso científico y tecnológico. También surgen contradicciones en el ámbito de la gestión. Estas últimas incluyen contradicciones entre la gestión centralizada y la independencia de los órganos locales, entre los principios territoriales y orientados a la industria de la gestión y la planificación económicas, entre los incentivos colectivos y personales del trabajo, y entre las formas de las relaciones de distribución. Estas contradicciones son un fenómeno natural en cualquier desarrollo. Por ejemplo, el propio desarrollo de las fuerzas productivas dio lugar, en una fase definida, a la contradicción entre las formas extensiva e intensiva de gestión económica. La anterior forma extensiva de gestión económica ya no está en armonía con el nuevo nivel de la ciencia y la tecnología, lo que plantea obstáculos a su aplicación en la producción y ralentiza el proceso de transformación de la ciencia en una fuerza productiva directa de la sociedad.

No se trata de pasar por alto y menos aún de silenciar las contradicciones reales, ni de barnizar deliberadamente la realidad para crear, cueste lo que cueste, una apariencia de prosperidad y armonía universales, sino de identificar y resolver a tiempo estas contradicciones, que es el único enfoque racional del problema en todas las esferas de la vida de la sociedad. Como vemos, aquí se plantea el vasto problema de la resolución de las contradicciones. La pregunta es: ¿cómo resolverlas?

La contradicción como fuente de desarrollo.

Las contradicciones de todo tipo se realizan y se resuelven, se eliminan y se crean, cobran vida en una nueva forma, y todo esto constituye su movimiento. El movimiento de las contradicciones hacia su resolución es un modo de cambio del estado cualitativo del sistema que las incorpora. La raíz de toda vitalidad está en la contradicción como unidad y lucha de contrarios. La interacción de los opuestos en forma de contradicción y su resolución: eso es lo que hace crecer una semilla y que un capullo se despliegue en una hoja, una flor, un fruto jugoso. Las contradicciones y su resolución ponen en movimiento las cosas grandes y pequeñas, revelándose en el orden del mundo regido por la ley. Sin embargo, las contradicciones que no se resuelven no conducen por sí mismas al desarrollo, son una condición necesaria pero no suficiente para el desarrollo. Como fuente de desarrollo, la contradicción sólo es eficaz junto con su resolución. En la esfera social, las contradicciones tomadas por sí mismas, independientemente de su identificación oportuna y su resolución eficaz, pueden producir procesos no sólo progresivos, sino también regresivos y destructivos.

Las formas de resolver las contradicciones son variadas, dependen del carácter de las propias contradicciones, así como de las condiciones de su acción, incluido el carácter y el nivel de organización de las partes en conflicto, especialmente si se trata de contradicciones en la vida del hombre y de la sociedad. En algunos casos, una de las partes de la contradicción en cuestión perece mientras que la otra triunfa, pero también ocurre que ambas partes se hunden en la lucha, agotándose mutuamente. También es posible un compromiso más o menos prolongado entre las partes, así como su adaptación mutua y una constante reactivación de la contradicción aparentemente resuelta. La resolución de las contradicciones puede ser completa o parcial, instantánea o gradual.

Existen dos tipos principales de desarrollo de los objetos sobre la base de las contradicciones que encierran, y también dos formas principales de resolución de las mismas condicionadas por estos tipos: antagónicas y no antagónicas, o armónicas. El concepto de armonía tiene muchos aspectos, implica tanto un deseo de lograr la concordia, un compromiso razonable, como una fusión o coincidencia total sobre la base de algún elemento común, a veces hasta el punto de la unidad completa. El desarrollo de tipo antagónico

se caracteriza por la superación de un antagonismo acompañada de la muerte de una de las partes enfrentadas.

201

Formando una unidad, los opuestos antagónicos tienen al mismo tiempo una relativa independencia: son cualitativa y cuantitativamente desiguales, desempeñan papeles diferentes dentro de un todo, y uno de los lados es a menudo la principal fuerza motriz del desarrollo. Esto se ve claramente si tomamos como ejemplo el desarrollo del capitalismo. "Proletariado y riqueza son opuestos", escriben Marx y Engels. "Como tales forman un todo único. Ambos son creaciones del mundo de la propiedad privada. La cuestión es saber exactamente qué lugar ocupa cada uno en la antítesis. No basta con declararlas dos caras de un todo único... Dentro de esta antítesis, el propietario privado es, pues, el lado *conservador*, el proletario el lado *destructivo*. Del primero surge la acción de preservar la antítesis, del segundo la acción de aniquilarla."[49] En el desarrollo de tipo antagónico, el opuesto "conservador" es superado.

Este principio de desigualdad de los opuestos en el desarrollo es universal, es válido en todas partes donde se produce el desarrollo, aunque el carácter de su manifestación varía cualitativamente y depende del nivel de organización de la materia. Por ejemplo, la mutabilidad en la naturaleza animada desempeña un papel principal en el curso de la evolución de la vida en relación con un factor como la herencia, que tiende a preservar la definición cualitativa de una especie, desempeñando así un papel conservador, por así decirlo. Es un hecho que nuestra metagalaxia, que comprende innumerables galaxias, está en expansión: la repulsión prevalece sobre la atracción. Al mismo tiempo, ni la herencia ni las fuerzas de gravitación desaparecen por completo en la resolución de la contradicción que conduce al desarrollo del sistema. La contradicción entre mutabilidad y herencia se resuelve en el tipo armonioso de desarrollo del sistema en el que la resolución de la contradicción dada concuerda con las necesidades de desarrollo del sistema en su conjunto. Por ejemplo, un organismo vivo es impensable sin ninguno de los dos opuestos de heredabilidad y mutabilidad, por lo que la resolución de su contradicción se expresa en él en forma de una armonía dinámica entre las dos tendencias, que conduce a la adaptación óptima del organismo al medio.

---

[49] K. Marx y F. Engels, "La Sagrada Familia, o crítica de la crítica crítica", en: K. Marx, F. Engels, *Obras Completas*, Vol. 4, Editorial Progreso, Moscú, 1975, pp. 35, 36.

La lucha de contrarios es la fuerza motriz tanto en el tipo de desarrollo armónico como en el antagónico. Mientras que el desarrollo antagónico se produce por contradicciones antagónicas, el desarrollo armonioso está obviamente asociado a la resolución de contradicciones no antagónicas. Lo armonioso aquí es el tipo de resolución de las contradicciones más que el tipo de contradicciones en sí. La armonía es un estado dinámico activo de un sistema en el momento de la resolución de las contradicciones no antagónicas, pero no en el momento inicial de la confrontación entre opuestos que aún no se han unido en la lucha. En su acepción marxista, el principio de armonía refleja la dialéctica del devenir y no del ser que ya ha llegado a ser.

202

La ley de la unidad y lucha de los contrarios, que es el núcleo de la dialéctica, no sólo es de gran importancia teórica, sino también de vasta significación práctica e incluso prácticamente política. Implica que la agudización de las contradicciones internas de la sociedad puede deberse no sólo a factores objetivos, sino también a causas subjetivas: diagnóstico inoportuno y evaluación incorrecta de diversos procesos y fenómenos socioeconómicos, ideológicos y de otro tipo. El dominio de la ley de la unidad y la lucha de contrarios desarrolla una flexibilidad dialéctica del pensamiento, una aguda perceptividad para los diversos matices de la vida social; configura la capacidad de evaluación oportuna y adecuada de las tendencias favorables y desfavorables, lo que permite rechazar los obstáculos y fomentar el progreso general.

10. Negación, continuidad e innovaciones

La negación como elemento natural del desarrollo.

Todo es finito en este mundo, y eso significa que todo pasa por su primavera y su verano, declina hacia el otoño y finalmente muere en la escarcha del invierno. Tal es la lógica implacable de la vida, tanto de la naturaleza como de todo lo que es humano o social. Especies de plantas y animales, generaciones de hombres y formas de vida social surgen y desaparecen en la infinita sucesión de formas que nacen y se marchitan continuamente. Sin la negación de lo viejo, es imposible el nacimiento y la maduración de lo nuevo, más elevado y más fuerte, y por tanto es imposible

el propio proceso de desarrollo. Todo ello es el escenario de la lucha entre bandos y tendencias que se excluyen mutuamente. Esta lucha conduce a la negación de lo viejo y al surgimiento de lo nuevo. Como se ve, un fenómeno nuevo ya lleva en sí sus propias contradicciones. La lucha de contrarios comienza sobre una nueva base, surge la necesidad de una nueva negación, es decir, de la *negación de la negación, ad infinitum*. Es esta negación constante la que realiza el proceso dialéctico del devenir de la definición cualitativa de los fenómenos, la sustitución de unas líneas nodales de las medidas del desarrollo por otras. Por ejemplo, la juventud niega la infancia, y a su vez es negada por la madurez, y ésta, por la vejez. Al mismo tiempo, todas ellas son etapas diferentes en la vida de un mismo individuo. Este proceso compone un entrelazamiento casi imperceptible de lo nuevo con lo viejo: sin dejar de ser lo que era, una persona se convierte sin embargo en diferente, al ser la sede de los elementos extremos de lo que se va y lo que nace. Así, entre lo viejo y lo nuevo hay a la vez semejanza y diferencia, hay coexistencia y lucha, negación mutua y transmutación mutua.

203

La negación como simple destrucción de una cosa por otra es puramente negativa, es negación infructuosa que no contiene ningún brote positivo de lo nuevo y más progresivo.

Dos tipos diferentes e incluso opuestos de negación han sido encarnados por Goethe en las inmortales imágenes simbólicas de Mefistófeles y Fausto: Mefistófeles negaba absolutamente todo y consideraba esta negación como su propia esencia, mientras que Fausto negaba en nombre de la creación, conservando elementos de lo viejo que eran necesarios para lo nuevo. Como forma subjetiva de manifestación del principio de negación, la crítica tiene ese significado que contiene la orientación hacia la identificación y resolución de las contradicciones, hacia la afirmación de la verdad y el rechazo de los errores. Dicha crítica debe revelar plenamente todos los engaños (en lugar de relegarlos al olvido) para poder superarlos. Si no se hace así, la carga del olvido hará inútil la crítica, mientras que los errores no superados repercutirán negativamente en todo el desarrollo posterior.

El valor de la negación viene así determinado por la medida de su productividad, por su papel en la creación de lo nuevo. La negación es al mismo tiempo afirmación y retención: al tiempo que destruye lo existente, retiene lo positivo en forma sublimada. Esta retención, la unidad de la negación y la continuidad en el desarrollo, es un rasgo importante de la dialéctica de la negación como principio universal de todo ser. Hegel ilustró

esta idea con un ejemplo gráfico: "El capullo desaparece cuando irrumpe la flor, y podríamos decir que el primero es refutado por la segunda; del mismo modo, cuando llega el fruto, la flor puede explicarse como una forma falsa de la existencia de la planta, ya que el fruto aparece como su verdadera naturaleza en lugar de la flor. Estos estadios no sólo se diferencian, sino que se suplantan mutuamente por ser incompatibles entre sí. Pero la actividad incesante de su propia naturaleza inherente las convierte al mismo tiempo en momentos de una unidad orgánica, en la que no sólo no se contradicen, sino que una es tan necesaria como la otra; y esta igual necesidad de todos los momentos constituye por sí sola y por ello la vida del todo."[50]

204

Continuidad en el desarrollo.

Lo nuevo emergente no puede afirmarse sin negación, por un lado, y sin retención y continuidad, por otro. Tenemos un desarrollo en el que lo nuevo interrumpe la existencia de lo viejo, absorbiendo de él todo lo positivo y viable. Esta retención de lo positivo es precisamente la continuidad en lo discreto, la continuidad en el desarrollo. El desarrollo está marcado por la continuidad, la coherencia, la orientación, la irreversibilidad y la retención de los resultados obtenidos. En cada momento presente, el mundo es a la vez fruto del pasado y semilla del futuro. No se puede considerar que el pasado desaparezca sin dejar rastro en el flujo del tiempo según el principio de "lo que fue ya pasó y no hay vuelta atrás". Participa todo el tiempo en la creación del presente, formando un vínculo vivo entre épocas en forma de tradiciones. Una tradición es una forma social de transmisión de la experiencia humana. Cada generación posterior se ve arrastrada a la vida, al mundo de los objetos y las relaciones, los signos y los símbolos creados por las generaciones anteriores. En sentido filosófico, una tradición es un tipo definido de relación entre etapas consecutivas de un objeto en desarrollo, incluida la cultura, en la que lo antiguo pasa a lo nuevo y actúa productivamente en él, promoviendo su desarrollo progresivo. Las tradiciones viables son las que contienen fuerzas vivificadoras de la creación y promueven la creación, actuando como eslabón necesario en la continuidad.

---

[50] G.W.F Hegel, *La fenomenología de la mente*, George Allen & Unwin, Londres; Macmillan, Nueva York, 1931, p. 68.

Los logros de cada generación en la actividad práctica y cultural son un patrimonio precioso cuyo crecimiento es el resultado de la acumulación de todas las generaciones precedentes. La grandeza del pasado sigue brillando con la luz viva del presente. De ahí la exigencia de preservarlo cuidadosamente, que es una medida de la cultura. Una conservación cuidadosa no significa una actitud museística, sino que supone y exige innovaciones que signifiquen un desarrollo progresivo de la tradición. Una racionalidad en la herencia de las tradiciones, combinada con innovaciones, da como resultado un desarrollo progresivo acelerado de la sociedad. ¿Por qué es tan importante el vínculo entre tradición e innovación? La razón es que, si no se conoce la historia, no se puede comprender y evaluar correctamente el presente y, por tanto, prever la evolución futura, es decir, no se puede actuar conscientemente sobre la base de leyes conocidas.

205

El carácter espiralado y progresivo del desarrollo. Criterios de progreso.

El desarrollo de la materia no sigue un único camino, sino una innumerable multitud de direcciones. Es un error presentarlo como una línea recta. En palabras de Alexander Herzen, la naturaleza en su desarrollo se lanza de un lado a otro y nunca avanza a paso firme. Eso es exactamente lo que condiciona la infinita diversidad de las formas de existencia de los cuerpos y fenómenos materiales. La evolución del hombre es sólo una de las líneas de progreso de la vida en el planeta. La historia de la sociedad también aporta pruebas de la extraordinaria diversidad de culturas humanas únicas.

Ya en la antigüedad remota, las mentes astutas observaron el principio de que el desarrollo procede en movimientos circulares, con retornos al pasado en nuevos niveles del ser. Durante siglos, la *idea de circulación* en el universo dominó las mentes. Se expresaba, de forma profunda, en las transformaciones de los primeros elementos del ser, elementos de los que todo surge y en los que todo se transforma: aquí el fin se enlaza con el principio. El reconocimiento de la circulación es también el reconocimiento de una de las facetas realmente existentes del desarrollo. Pero esto por sí solo no basta, ya que el reconocimiento de la circulación sólo conduce necesariamente a la conclusión de que el mundo está cerrado y de que todo se repite sin cesar en él: no hay nada nuevo bajo el sol. Este concepto de desarrollo está ligado a una concepción definida del tiempo, en la que el futuro es una mera proyección

del pasado. Esta concepción es un reflejo cristalino de la idea de la predestinación absoluta: todo el proceso de desarrollo está orientado hacia el pasado, de modo que, al igual que una rotonda, devuelve el pasado al presente a través del futuro. Esta concepción lleva a afirmar que lo que existe ahora existió en algún momento del pasado y, al cerrarse el círculo, existirá en el futuro. La esencia del desarrollo recibe aquí una interpretación metafísica.

Pero el desarrollo no es una línea recta, ni tampoco un movimiento en círculo: es una espiral con un número infinito de vueltas. En esta forma, el movimiento hacia delante se combina extrañamente con el movimiento circular. El desarrollo conduce a un retorno, por así decirlo, a etapas anteriores, cuando algunos rasgos de formas ya superadas y sustituidas por otras se repiten en las nuevas formas. Sin embargo, no se trata de un simple retorno a la forma original, sino de un nivel de desarrollo cualitativamente nuevo. La historia es una serie de vueltas de una espiral en expansión que se mueve hacia fuera y hacia arriba. Ningún ciclo de desarrollo posterior repite el anterior: se trata de un nivel nuevo y superior. Tal es la orientación objetiva en la sucesión infinita de fenómenos y procesos, en la lucha incesante entre lo nuevo y lo viejo, lo naciente y lo que se marchita, tal es el camino dialéctico del movimiento hacia adelante del ser.

206

¿Existen *criterios objetivos* de desarrollo y, en caso afirmativo, cuáles son? En primer lugar, un criterio general de progreso es la perfección, diferenciación e integración de los elementos de un sistema: partículas elementales, átomos, moléculas y macromoléculas. Otros criterios objetivos son la creciente complejidad de las conexiones dentro de un sistema y de las relaciones entre sistemas; el creciente contenido informativo del sistema en cuestión; y la ampliación del abanico de posibilidades reales de desarrollo ulterior. Todo ello conduce a la creciente estabilidad y capacidad vital de los sistemas. Estos criterios son comunes a cualquier nivel de la organización de la materia, y se concretan en estos niveles de acuerdo con su especificidad. Así, el criterio de progreso de las formas biológicas es el nivel de desarrollo de la organización, sobre todo del sistema nervioso, sus capacidades de adaptación expresadas en la riqueza de las interrelaciones entre el organismo y el medio, así como el nivel de desarrollo de la psique, la reflexión y los actos de comportamiento. Para la sociedad, este criterio es el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas y de la productividad del trabajo, así como el carácter de las relaciones sociales, todo lo cual se concentra en un único criterio: el

nivel de desarrollo de la sociedad viene determinado por la medida en que el hombre se eleva a un nivel superior en esta sociedad.

Otro criterio universal del desarrollo progresivo es su ritmo acelerado. Refiriéndose a la vida social, Engels comparó el desarrollo progresivo con "una espiral dibujada a mano alzada, cuyas vueltas no se ejecutan con demasiada precisión. La historia comienza su curso lentamente desde un punto invisible, dando lánguidamente sus vueltas alrededor de él, pero sus círculos se hacen cada vez más grandes, el vuelo se hace cada vez más rápido y más vivo, hasta que al final la historia se dispara como un cometa llameante de estrella en estrella, a menudo rozando sus antiguos caminos, a menudo cruzándose con ellos, y con cada vuelta se acerca más al infinito."[51] Con el paso de las formas inferiores de organización de la materia a las superiores, el ritmo de desarrollo aumenta.

El significado metodológico de la ley de la negación consiste en que ofrece una comprensión de la dirección del desarrollo de los sistemas y objetos tanto del mundo social como del natural, permitiendo una evaluación correcta del alcance, las posibilidades y el ritmo de ese desarrollo.

[51] F. Engels, "Signos retrógrados de los tiempos", en: K. Marx, F. Engels, *Obras Completas*, Vol. 2, Editorial Progreso, Moscú, 1975, p. 48.

CONOCIMIENTO Y CREATIVIDAD

Capítulo VII. SOBRE LA ESENCIA Y EL SIGNIFICADO DEL CONOCIMIENTO

1. ¿Qué significa conocer?

La epistemología y su objeto.

La humanidad siempre se ha esforzado por adquirir nuevos conocimientos. El proceso de dominar los secretos del universo es una expresión de las más altas aspiraciones creativas de la razón humana. A lo largo de los milenios de su desarrollo, la humanidad ha recorrido un largo y espinoso camino de conocimiento, desde una comprensión limitada y primitiva de la esencia del ser hasta otra cada vez más profunda y completa. En ese camino se han descubierto innumerables propiedades y leyes de la naturaleza y de la vida social, y se han sucedido las imágenes del mundo. El desarrollo del conocimiento fue paralelo al desarrollo de la producción y a la eflorescencia de las artes y la creatividad artística. La mente humana no indaga en las leyes del mundo por mera curiosidad (aunque la curiosidad es una de las fuerzas motrices ideales de la actividad humana), sino con el objetivo de la transformación práctica de la naturaleza y del hombre para lograr el orden de vida más armonioso posible en el mundo. El conocimiento humano forma un sistema muy complejo de memoria social; su riqueza se transmite de generación en generación, de pueblo a pueblo por medio de la herencia social, de la cultura.

Así pues, el conocimiento está determinado socialmente. Obtenemos nuestro conocimiento de la realidad sólo en términos de cultura asimilada. Antes de continuar la causa de las generaciones anteriores, debemos asimilar el conocimiento ya acumulado por la humanidad, correlacionando constantemente nuestra actividad cognitiva con él: tal es el imperativo categórico del desarrollo del conocimiento.

El hombre comenzó a reflexionar sobre qué es el conocimiento y cuáles son las vías para adquirirlo ya en la remota antigüedad, cuando tomó conciencia de sí mismo como algo enfrentado a la naturaleza. Con el paso del tiempo, la

formulación consciente de esta cuestión y los intentos de resolverla empezaron a tomar forma coherente, y fue entonces cuando evolucionó el conocimiento del propio conocimiento. Casi todos los filósofos han analizado de un modo u otro los problemas epistemológicos.

208

La epistemología evolucionó junto con la aparición de la filosofía como una de sus ramas básicas. Estudia la naturaleza del conocimiento humano, las formas y leyes del paso de un conocimiento superficial de las cosas conocido como opinión al conocimiento de su esencia, o conocimiento verdadero, y a este respecto considera los caminos para alcanzar la verdad y los criterios de la verdad. Pero el hombre no habría podido conocer la verdad como tal si no hubiera cometido errores, por lo que la epistemología estudia también el modo en que el hombre cae en el error y supera los engaños. Por último, la cuestión más candente de la epistemología es, y ha sido siempre, la del sentido vital del conocimiento verdadero del mundo, del hombre mismo y de la sociedad humana. Todas estas numerosas cuestiones, así como las que se plantean en otras ciencias y en la práctica social, contribuyen al amplio abanico de problemas de la epistemología. El conocimiento de la esencia de las cosas permite al hombre utilizarlas de acuerdo con sus necesidades e intereses, modificando las cosas disponibles y creando otras nuevas. El conocimiento es el vínculo entre la naturaleza, la razón humana y la actividad práctica.

Reflejo de la realidad objetiva como principio fundamental del conocimiento.

Antes de convertirse en un principio fundamental de la epistemología en el materialismo dialéctico, el concepto de reflexión había pasado por una historia bastante turbulenta en la filosofía, lo que se debe al hecho de que este concepto se encuentra en el núcleo de la cuestión básica de la filosofía. Según el papel que desempeñara en la fundamentación del conocimiento, este concepto fue objeto de diversas interpretaciones, materialistas o idealistas, que a su vez condicionaron el posterior desarrollo de los sistemas de la actividad cognoscitiva. El concepto de reflexión fue planteado por los pensadores de la Antigüedad, y sus interpretaciones de este concepto los dividieron claramente en materialistas e idealistas. Por ejemplo, Demócrito consideraba el conocimiento como reflejo o percepción de imágenes o eidola emitidas por las cosas, mientras que Platón sublimó, de hecho, la idea de reflexión al reducir el conocimiento al recuerdo por el alma de sus impresiones

anteriores cuando existía en el reino del pensamiento puro y de la belleza. Los materialistas de la Edad Moderna interpretaron el concepto de reflexión de forma mecanicista: las imágenes de las cosas en la mente se asemejaban a impresiones de cera o reflejos de espejo, y la reflexión en sí se consideraba un proceso contemplativo pasivo. Pero los defectos y limitaciones del materialismo mecanicista no restan mérito alguno a estos filósofos: reconocían la existencia del mundo objetivo con independencia de la conciencia del hombre, considerándolo como la fuente de la actividad cognoscitiva del hombre.

209

A lo largo de la historia, los idealistas siempre han evitado utilizar el concepto de reflexión, interpretando la cognición como un proceso de generación de un sistema de categorías e ideas desde la profundidad de la mente del sujeto, su espíritu, como un proceso de autogeneración de conocimiento. En su interpretación, el mundo objetivo surgía, por tanto, como producto de la razón humana. Según la interpretación del concepto de reflexión, el mundo era considerado por unos como conocible y por otros como incognoscible. Hay que señalar, sin embargo, que, a pesar de la interpretación globalmente errónea de la naturaleza del conocimiento humano por parte del idealismo, su punto fuerte ha sido el énfasis en la actividad creadora del sujeto conocedor y de su razón.

Generalizando todos los elementos positivos obtenidos por el pensamiento filosófico en el dominio de la epistemología, el marxismo elevó la epistemología a un nivel teórico fundamentalmente nuevo, vinculándola estrechamente con la práctica socio-histórica e interpretando dialécticamente la actividad cognoscitiva como actividad transformadora práctica y socialmente determinada. Marx y Engels creían que todas las ideas proceden de la experiencia, que son reflejos de la realidad, verdaderos o distorsionados. Lenin desarrolló creativamente el marxismo, y en su lucha contra idealistas y revisionistas de todo tipo fundamentó el principio dialéctico-materialista de la reflexión como piedra angular de la epistemología científica. No es casualidad que se la conozca como la teoría de la reflexión de Lenin.

La unidad y la diversidad de los tipos de conocimiento.

La cognición es el proceso de funcionamiento selectivo y activo, refutación y continuidad de formas progresivas de acumulación de información que se suceden históricamente. El conocimiento es el resultado del proceso de

cognición de la realidad puesto a prueba por la práctica sociohistórica y verificado por la lógica; este resultado es, por una parte, un reflejo adecuado de la realidad en la conciencia del hombre en forma de nociones, conceptos, juicios y teorías (es decir, en forma de imágenes subjetivas) y, por otra, un dominio de todo ello y una capacidad para actuar sobre su base. Su fiabilidad varía, reflejando la dialéctica de la verdad relativa y absoluta. En su génesis y modo de funcionamiento, el conocimiento es un fenómeno social registrado en lenguajes naturales y artificiales.

La relación del conocimiento con la realidad tiene muchos niveles y está mediada de forma muy compleja; se desarrolla tanto en el curso de la historia de la cultura humana como en el proceso de desarrollo de la personalidad. Los animales, especialmente los superiores, tienen un conocimiento elemental condicionado por leyes biológicas, que es un factor necesario para la realización de sus actos de comportamiento. El conocimiento del hombre, que es social por su propia naturaleza, es fundamentalmente diferente. El conocimiento del hombre puede tener varias formas: precientífico, cotidiano, artístico y científico, funcionando este último en distintos niveles de asimilación de la realidad como conocimiento empírico o teórico.

No se puede subestimar la importancia del conocimiento cotidiano, que constituye la base de todas las demás formas de conocimiento. Se basa en el sentido común y la conciencia cotidiana, y constituye un importante marco de referencia para el comportamiento diario de las personas, para sus relaciones mutuas y con la naturaleza. Esta forma de conocimiento se desarrolla y se enriquece con el progreso de los conocimientos científicos y artísticos. Este último, sin embargo, absorbe también las ricas experiencias del conocimiento cotidiano. El conocimiento científico propiamente dicho se caracteriza por la interpretación consciente de los hechos en el sistema de conceptos de una ciencia determinada, y se incorpora en teorías que forman el nivel más alto del conocimiento científico. Al ser una generalización de hechos fiables, el conocimiento científico descubre lo necesario y lo regido por la ley detrás de lo accidental, y lo general detrás de lo individual y lo particular. El conocimiento artístico tiene ciertas características específicas (por ejemplo, el hecho de que un rico sistema de imágenes funciona aquí junto con los conceptos) y desempeña un papel enorme e indispensable en el proceso cognitivo global, proporcionando como lo hace un reflejo integral del mundo del hombre y del hombre en el mundo, agudizando su capacidad para la

imaginación creativa y la fantasía y dando forma a los aspectos estéticos de toda actividad, incluida la propia cognición.

Sobre el potencial del conocimiento: optimismo, escepticismo y agnosticismo.

¿Es en principio posible conocer el mundo? Es una cuestión que preocupa al pensamiento humano desde hace siglos, y no es una cuestión escolástica. En efecto, el universo es infinito, mientras que el hombre es finito, y el conocimiento de lo que es infinito es imposible dentro de los límites de su experiencia finita.

En los intentos de responder a esta pregunta se han diferenciado claramente tres posturas principales: optimismo, escepticismo y agnosticismo. Los optimistas afirman que el mundo es en principio conocible, los agnósticos, por el contrario, rechazan esta posibilidad. En cuanto a los escépticos, no rechazan de plano la conocibilidad del mundo, pero cuestionan la validez del conocimiento. Sin embargo, no debemos adoptar un enfoque simplista de estas tres posturas. Cuando los agnósticos niegan la conocibilidad del mundo, esa negación no es infundada ni carece de sentido. El principal problema que plantea el agnosticismo es el siguiente.

En el proceso de cognición, un objeto es inevitablemente refractado a través del prisma de nuestros órganos sensoriales y de nuestro pensamiento. Sólo tenemos la información sobre el objeto que resulta de esta refracción. No sabemos, ni podemos saber, cómo son los objetos en la realidad. El mundo se extiende ante nosotros sin principio ni fin, y nos acercamos a él con nuestras fórmulas, esquemas, modelos, conceptos y categorías tratando de atrapar su eternidad e infinitud en la red de nuestras nociones. Por astutos que sean nuestros nudos de conceptos, categorías y teorías, ¿no es presuntuoso por nuestra parte pretender captar así la esencia del universo? Estamos encerrados en el círculo de nuestros modos de cognición y no podemos decir nada sobre el mundo con total certeza: tal es la conclusión a la que conduce la lógica de este tipo de razonamiento bajo ciertos supuestos epistemológicos.

Pero la lógica del agnosticismo es refutada a cada paso por el desarrollo de la ciencia y del conocimiento en general. Así, el fundador del positivismo Auguste Comte afirmó en una ocasión que la humanidad nunca conocería la composición química del sol. Pero el análisis espectral reveló la composición del sol incluso antes de que se secara la tinta en la que se escribieron estas

escépticas palabras. Algunos maquinistas insistían en que el átomo es una quimera, un fantasma que emana de una imaginación enferma. Ahora sabemos, sin embargo, que la teoría atómica es el fundamento de toda la ciencia natural moderna. También en nuestros días, algunas tendencias de la filosofía occidental se inclinan hacia el agnosticismo en la cuestión de la cognoscibilidad de la esencia del mundo y, especialmente, del hombre y la sociedad. El abanico de doctrinas filosóficas proclives a posturas agnósticas es bastante amplio: desde el neopositivismo hasta la fenomenología, el existencialismo y el pragmatismo. Este agnosticismo deriva no sólo de causas epistemológicas y sociales, sino también en cierta medida de la tradición que se remonta a la filosofía de Hume y Kant.

Se suele creer que la esencia del agnosticismo de Kant es la siguiente: existe una diferencia fundamental entre lo que una cosa es para nosotros (el fenómeno) y lo que es en sí misma (el noúmeno). Nuestro conocimiento siempre diferirá de las cosas tal y como son. Es esta división del mundo en fenómenos accesibles al conocimiento y cosas incognoscibles en sí mismas lo que excluye la posibilidad de su cognición. Pero el propio Kant difícilmente se habría considerado agnóstico. Creía en el progreso infinito del conocimiento. Según Kant, la observación y el análisis de los fenómenos se adentran en la esencia de la naturaleza, y no sabemos hasta dónde avanzará la humanidad por este camino. El marco de la experiencia se amplía sin cesar y, por muy exhaustivos que lleguen a ser nuestros conocimientos, sus límites no pueden sin embargo desaparecer, del mismo modo que no puede desaparecer el horizonte. Vemos que, en realidad, la posición de Kant es mucho más compleja que la visión generalmente aceptada de su agnosticismo. ¿Cuál es entonces la dificultad? A la razón humana le ha tocado una extraña suerte, escribió Kant: está llamada a considerar cuestiones que no puede rechazar, pues se le presentan por su propia naturaleza, pero a las que no puede responder, pues trascienden toda facultad de la mente.

En primer lugar, Kant planteó aquí la cuestión de las limitaciones básicas de la experiencia humana y, en segundo lugar, reconoció que la realidad va más allá de los límites de cualquier conocimiento: la realidad es más astuta que cualquier teoría, y es mucho más rica que cualquiera de ellas. Además, afirmaba que el mundo sólo se conoce en las formas de su entrega al hombre. Fue esta última circunstancia la que le permitió afirmar que una cosa es conocida a través del fenómeno y no de la forma en que existe en sí misma. Pero esta afirmación, considerada como un absoluto, conduce precisamente al

agnosticismo, que cava un abismo infranqueable entre la conciencia y el mundo. Epistemológicamente, el agnosticismo yerra al ignorar el principio de la unidad material del mundo, en particular la unidad del ser y del pensar, postulando dogmáticamente la existencia del mundo externo absolutamente independiente del hombre, en desafío al hecho, registrado en el propio agnosticismo, de la existencia de la relación sujeto-objeto (epistemológica).

El agnosticismo es una forma exagerada de escepticismo. Como hemos dicho, el escepticismo reconoce la conocibilidad básica del mundo, pero duda de la fiabilidad del conocimiento. Por regla general, el escepticismo florece en un momento, o en vísperas, de ruptura de paradigmas, de sustitución de un conjunto de valores por otro, de un sistema social por otro, cuando algo que antes se creía cierto resulta ser falso e insostenible a la luz de los nuevos datos de la ciencia y la práctica. La psicología del escepticismo es tal que inmediatamente empieza a pisotear no sólo las cosas que han dejado de ser útiles, sino también las que acaban de nacer. Subyace a esta psicología el hábito de vivir al abrigo de principios acogedores tomados por fe de una vez por todas, y no la sed de innovación del investigador o la fe en el poder de la razón humana.

Como doctrina, el escepticismo hace indudablemente mucho daño, ya que menosprecia el potencial práctico y cognitivo del hombre. El escepticismo barato se encuentra en personas de mente estrecha con tanta frecuencia como el fanatismo ciego. Sin embargo, en dosis razonables, el escepticismo es útil e incluso necesario. Como dispositivo cognitivo, el escepticismo aparece en forma de duda, que significa un paso hacia la verdad. La duda es un gusano inquieto que corroe y destruye dogmas obsoletos, es un elemento necesario para el desarrollo de la ciencia. No hay conocimiento sin problema, y no hay problema sin duda. Como dice Rabindranath Tagore, la razón es como una lámpara: cuanto más brilla la luz, más oscura es la sombra de la duda. Sólo la fe no soporta la duda, mientras que el conocimiento científico la implica. La duda sobre principios generalmente aceptados puede ser fructífera y conducir a nuevas visiones del mundo.

La duda filosófica razonable, un sano escepticismo, no es, de hecho, una antítesis de la visión optimista del conocimiento que postula la conocibilidad básica del mundo. El fundamento de la filosofía del optimismo es el principio de la unidad material del mundo y toda la experiencia de la historia del conocimiento científico de la práctica socio-histórica.

El sujeto y el objeto de la cognición.

El mundo sólo existe para nosotros en la medida en que es dado al sujeto que conoce. Los conceptos de sujeto y objeto son correlativos. Cuando utilizamos el término "sujeto", nos preguntamos: ¿Sujeto de qué? ¿De la cognición? ¿De la acción? ¿Del juicio? Cuando utilizamos el término "objeto", también nos hacemos preguntas como: ¿El objeto de qué? ¿De cognición? ¿De juicio? ¿De la acción?

El objeto es una jerarquía compleja, cuyo fundamento es todo el conjunto social. En última instancia, el máximo productor de conocimiento y sabiduría es la humanidad entera. Su desarrollo ha producido comunidades más pequeñas: los pueblos separados. Cada pueblo, al crear normas, ideas y valores registrados en su cultura, también figura como sujeto especial de la actividad cognitiva. Históricamente, la sociedad forma grupos de individuos cuyo propósito y ocupación especial es la producción de conocimientos de especial valor vital. De este tipo en particular es el conocimiento científico, cuyo sujeto es la comunidad de científicos. En esta comunidad destacan individuos cuyas capacidades, talento o genio producen logros intelectuales particularmente grandes. La historia conserva los nombres de estas personas como hitos destacados en la evolución de las ideas científicas.

El verdadero sujeto de la cognición nunca es sólo epistemológico: es un individuo vivo con sus pasiones, intereses, rasgos de carácter, temperamento, intelecto o estupidez, talento o falta de él, voluntad fuerte o falta de voluntad. Si el sujeto de la cognición es una comunidad científica, tiene rasgos específicos propios: relaciones interpersonales, dependencias, contradicciones, y también objetivos comunes, unidad de voluntad y acción. Sin embargo, lo más frecuente es que el sujeto de la cognición se interprete en el sentido de un cierto concentrado lógico impersonal de la actividad intelectual.

El sujeto y su actividad cognoscitiva sólo pueden comprenderse adecuadamente en su aspecto histórico concreto. El conocimiento científico supone no sólo la actitud consciente del sujeto hacia el objeto, sino también hacia sí mismo, hacia su actividad, es decir, una realización de las condiciones, dispositivos, normas y métodos de la investigación.

Desde el punto de vista de la actividad cognoscitiva, el sujeto no existe sin objeto, y el objeto no existe sin sujeto. Así, los genes existieron en la estructura de la vida en todos los tiempos, pero no fueron objeto del

pensamiento científico en la antigüedad e incluso en tiempos de Lamarck o Darwin. Durante mucho tiempo los científicos han sido incapaces de identificar esta realidad biológica extremadamente esquiva como objeto de su pensamiento. Esto sólo se hizo hace bastante poco, cuando se produjeron cambios esenciales en la imagen científica general del mundo. O, por poner otro ejemplo, sólo hace varias décadas que el pensamiento científico, los logros tecnológicos y las condiciones sociales permitieron convertir el espacio exterior en objeto de investigación.

En la epistemología actual se distingue entre el objeto y el sujeto de la cognición. El *objeto* se considera como los fragmentos reales del ser que son objeto de estudio. El *objeto de la investigación* son los aspectos concretos a los que se dirige el pensamiento investigador. Por ejemplo, el hombre es objeto de muchas ciencias: biología, medicina, psicología, sociología, filosofía, etc. Cada una de ellas ve al hombre desde un ángulo propio; la psicología estudia la psique y el comportamiento del hombre; la medicina, sus enfermedades y los métodos para curarlas, etcétera. El objeto de estudio incluye, por así decirlo, la orientación real del investigador: se moldea en relación con la tarea del investigador.

Es bien sabido que el hombre, como creador y sujeto de la historia, crea las condiciones y premisas necesarias para su existencia histórica. Resulta así que el objeto del conocimiento sociohistórico no sólo es conocido, sino también creado por las personas: antes de convertirse en objeto, debe ser moldeado por ellas. En la cognición social, el hombre se ocupa de los resultados de su actividad y, por tanto, de sí mismo como ser prácticamente actuante. Como sujeto de la cognición, el hombre se encuentra al mismo tiempo en la posición de su objeto. La cognición social es, en este sentido, la autoconciencia social del hombre: descubre por sí mismo y estudia su propia esencia social históricamente creada.

En vista de esto, la interacción entre sujeto y objeto en la cognición social se hace particularmente compleja: aquí el objeto es al mismo tiempo el sujeto de la creatividad histórica. En la cognición social todo gira en torno al concepto de lo humano: el objeto son las propias personas y los resultados de su actividad, el sujeto de la cognición son también los seres humanos. El proceso de cognición es imposible sin las pruebas de los testigos oculares, los documentos, las encuestas, los cuestionarios, sin las herramientas y los monumentos culturales creados por las personas. Nada se hace en la sociedad sin que intervengan los intereses de alguien. Todo ello impone una

determinada impronta a la cognición social, configurando su especificidad. La postura cívica del erudito, sus cualidades morales y su lealtad al ideal de la verdad son, por tanto, importantes en la cognición social como en ningún otro ámbito.

215

2. La práctica como base y finalidad de la cognición

La unidad de la teoría y la práctica.

La principal forma de manifestación de la vida humana es la actividad — sensiblemente objetiva, práctica, e intelectual, teórica. El hombre es un ser activo y no un espectador pasivo del "espectáculo" de la vida. Influye continuamente en las cosas que le rodean, dándoles las formas y propiedades necesarias para satisfacer las necesidades sociales y personales históricamente desarrolladas. Es en la transformación del mundo donde el hombre da definición a su modo de vida.

La práctica es la actividad material del hombre, sensualmente objetiva y dirigida a un fin, destinada a dominar y transformar los objetos naturales y sociales, y que constituye la base universal, la fuerza motriz del desarrollo de la sociedad y el conocimiento humanos. La práctica designa no sólo, y no tanto, la actividad sensualmente objetiva de un individuo separado como la actividad y experiencia totales de toda la humanidad en su desarrollo histórico. La actividad práctica es social tanto en su contenido como en el modo de su realización. La práctica contemporánea es un resultado de la historia del mundo, un resultado que encarna relaciones infinitamente variadas entre los hombres y la naturaleza y entre los hombres en el proceso de producción material e inmaterial. Siendo el principal modo de existencia social del hombre y la forma decisiva de su autoafirmación en el mundo, la práctica actúa como un complejo sistema integral que incorpora elementos tales como la necesidad, la meta, el motivo, las acciones separadas, los movimientos, los actos, el objeto al que se dirige la actividad, los instrumentos para alcanzar la meta y, finalmente, el resultado de la actividad. En la práctica, alguien siempre hace algo para crear algo a partir de algo con la ayuda de algo con algún fin.

216

La práctica social forma una unidad dialéctica con la actividad cognitiva, con la teoría. Desempeña tres funciones en relación con esta última. En primer

lugar, es la fuente y la base de la cognición, su fuerza motriz; proporciona el material fáctico necesario para ella, sujeto a generalización y procesamiento teórico. De este modo, alimenta la cognición como la tierra alimenta a los árboles y no permite que se divorcie de la vida real. En segundo lugar, la práctica es un modo de aplicación del conocimiento y, en este sentido, es el objetivo de la cognición. El conocimiento científico sólo tiene un significado práctico si se pone en práctica en la vida: la práctica es el ámbito en el que se aplica el poder del conocimiento. El objetivo último de la cognición no es el conocimiento en sí mismo, sino la transformación práctica de la realidad para satisfacer las necesidades materiales e inmateriales de la sociedad mediante la armonización de su relación con la naturaleza. En tercer lugar, la práctica es el criterio y la medida de la verdad de los resultados de la cognición. Sólo el conocimiento que ha pasado por el fuego purificador de la práctica puede reclamar objetividad, fiabilidad y verdad.

Por lo tanto, podemos decir que la práctica es la base para la formación y el desarrollo de la cognición en todas sus etapas, la fuente del conocimiento y el criterio de la verdad de los resultados del proceso cognitivo. El hombre conoce primero el mundo en la medida en que él mismo actúa prácticamente y está sujeto a la acción del mundo exterior. La práctica forma parte de la definición del objeto en el sentido de que el objeto es separado por el sujeto, con un propósito definido, de la maraña infinita de cosas, o bien es modificado o creado de nuevo.

Los principales tipos de práctica son la *actividad material-productiva* y la *actividad social-transformadora* de las masas (esta última incluye la actividad de las personas en las esferas social, política y cultural de la vida de la sociedad). Los experimentos científico-naturales y sociales son tipos especiales de práctica científica. La teoría y la práctica científicas constituyen una unidad de contrarios en la que la práctica desempeña el papel decisivo. Es la práctica la que determina los rasgos estructurales cardinales del proceso de cognición tanto a nivel empírico como lógico. Pero la teoría no limita su papel a una mera generalización de la práctica: transforma creativamente el material empírico y abre así nuevas perspectivas para la práctica. La teoría desempeña una función programadora en relación con la práctica. En términos del origen de la cognición, la práctica precede a la teoría, mientras que en el nivel del pensamiento científico bien desarrollado aumentan enormemente la posibilidad y la necesidad de una operación intrateórica, significativa, con modelos ideales de las cosas, sus propiedades y relaciones, sin recurrir

directamente a la práctica. Esto ayuda al pensamiento teórico a escapar del poder de la experiencia inmediata y crea la posibilidad de una anticipación "de rango superior" de la práctica.

La historia del conocimiento indica que la realización de algún descubrimiento en la vida práctica va seguida de una eflorescencia del correspondiente campo de la teoría: el desarrollo de la tecnología revoluciona la ciencia. Las disciplinas aplicadas a la práctica, naturales y sociales crean el mecanismo de retroalimentación entre teoría y práctica que se convierte en el factor determinante de la elección de muchas direcciones de investigación.

El mecanismo de retroalimentación permite la aplicación de influencias correctoras de la actividad teórica y práctica entre sí, lo que garantiza el papel de la práctica como *criterio de verdad.*

En el pensamiento filosófico premarxiano y occidental contemporáneo, la esencia de la práctica y su papel en la cognición suelen recibir interpretaciones inadecuadas. Es un hecho bien conocido que el elemento activo en la cognición ha sido estudiado de cerca en el idealismo, cuya característica esencial era el hecho de que la actividad creativa estaba restringida a la esfera del espíritu. Según Hegel, la práctica es la "actividad volitiva de la idea". Los idealistas subjetivos interpretan la práctica como una actividad condicionada por la voluntad y la intuición, o el subconsciente. Por ejemplo, William James incluyó la experiencia religiosa, es decir, una actividad puramente espiritual, bajo el epígrafe de práctica. Algunos representantes del revisionismo también reducen la práctica a la actividad libre, creativa y autoconsciente, considerada como la única forma de realidad. El principal inconveniente de las interpretaciones idealistas de la práctica consiste en la elevación metafísica de la idea o el elemento espiritual, a un absoluto.

En la medida en que la actividad práctica es consciente, el elemento mental, espiritual, es indudablemente parte integrante de ella. Es absurdo dividir la actividad integral en dos hipóstasis y aún más absurdo oponerlas entre sí, exagerando el papel de una y menospreciando o ignorando el significado de la otra. La posición de aislar la actividad material y práctica de la intelectual y teórica es hostil al materialismo dialéctico. Estos tipos de actividad forman una unidad indisoluble. Recurrir al árido lenguaje de las categorías, una parte no es el todo, y sustituir la una por la otra está plagado de errores teórico-metodológicos y de cosmovisión.

La lógica interna del desarrollo del conocimiento.

Habiendo surgido y desarrollándose bajo la influencia de las necesidades materiales de la sociedad, la creatividad científica es al mismo tiempo relativamente independiente y posee una lógica interna de desarrollo propia. Una vez establecida la base lógica, el aparato categorial, de una teoría, ésta adquiere la capacidad de autodesarrollarse y de manejar propiedades y relaciones que son inaccesibles a la práctica y a la cognición sensual, y que sólo aparecerán en el futuro.

218

La relativa independencia en el desarrollo de la ciencia se expresa en la sistematización del conocimiento que requiere la cognición, en la interacción de diversas ramas de una ciencia dada y de ciencias diferentes, en la influencia mutua de diversas formas de actividad espiritual e intelectual de las personas y en el libre intercambio de opiniones. Por lógica interna del desarrollo del conocimiento se entienden los impulsos que surgen en el curso del propio proceso de cognición, cuando un descubrimiento conlleva otro o el desarrollo de una ciencia contribuye a un rápido crecimiento de los logros en otras áreas. La lógica interna del movimiento del pensamiento científico total de la humanidad permite anticipar las necesidades inmediatas de la práctica e iluminar el camino de ésta. "La ciencia, a diferencia de otros arquitectos", escribió Marx, "no sólo construye castillos en el aire, sino que puede construir pisos habitables separados del edificio antes de poner la primera piedra".[52] La sociedad debe saber más del mundo de lo que puede utilizar en un momento dado. Pero no hay descubrimientos inútiles. Tarde o temprano, a la cognición le sigue la aplicación práctica de todos los logros del pensamiento teórico.

Hay varias tareas prácticas en los estudios científicos: algunas de ellas están destinadas a resolver las necesidades más cercanas y directas —son las tareas tácticas de hoy—; otras están dirigidas a un futuro más o menos remoto —son las tareas estratégicas relacionadas con la investigación científica fundamental y destinadas a cambiar drásticamente la práctica existente—.

La historia enseña que la importancia práctica de las ideas no puede evaluarse plenamente al principio: incluso las construcciones teóricas más abstractas y abstrusas, por ejemplo, las de las matemáticas, la física y otros ámbitos del conocimiento puro, pueden resultar muy útiles un buen día para resolver las cuestiones más candentes de la práctica. Tampoco podemos

[52] K. Marx, "Contribución a la crítica de la economía política. Primera parte", en: K. Marx, F. Engels, *Obras Completas*, Vol. 29, Editorial Progreso, Moscú, 1987, p. 297.

ignorar la gran importancia de los estudios científicos fundamentales para completar y profundizar la imagen propiamente científica del mundo. Además, tampoco se puede negar el derecho de la humanidad a satisfacer el "hambre de razón y la sed de conocimiento"; al fin y al cabo, ésta es también una práctica del tipo que sirve a los intereses del ascenso intelectual y emocional del hombre. Pero también sería un error dudar de que ninguna ciencia sirve a su verdadero fin si no mejora material o intelectualmente la vida del hombre.

3. ¿Qué es la verdad?

Verdad, error y mentira.

La verdad suele entenderse como correspondencia del conocimiento con el objeto. La verdad es la información adecuada sobre un objeto obtenida a través de su percepción o informe sensual o intelectual sobre él y caracterizada en términos de su fiabilidad. Así pues, la verdad existe como realidad subjetiva o espiritual en sus aspectos informativo y axiológico, más que como realidad objetiva. El valor del conocimiento viene determinado por la medida de su verdad. En otras palabras, la verdad es una propiedad del propio conocimiento y no del objeto de cognición.

El conocimiento es reflexión, y existe como imagen sensual o conceptual de cualquier grado de complejidad, por ejemplo, una teoría como sistema integral. Sabemos que una imagen no surge sólo como resultado de la reflexión del ser presente, sino también del pasado plasmado en unas huellas portadoras de información. Ahora bien, en cuanto al futuro, ¿puede ser objeto de reflexión? ¿Puede evaluarse en términos de verdad una idea en forma de diseño, un pensamiento constructivo orientado hacia el futuro? Parece que no. Por supuesto, un diseño se construye a partir del conocimiento del pasado y del presente. En este sentido, se basa en algo verdadero. Pero, ¿podemos decir del propio diseño que es verdadero? ¿No es más correcto utilizar aquí conceptos como lo intencionado, lo realizable, lo útil —lo socialmente útil, lo que es útil para alguna clase, grupo social o un individuo concreto? Un diseño no se evalúa en términos de verdad o falsedad, sino de conveniencia (respaldada por una justificación moral) y realizabilidad.

Por eso la verdad debe definirse como un reflejo adecuado de un objeto por parte del sujeto conocedor, que reproduce la realidad tal como es por sí misma, fuera e independiente de la conciencia. Es el contenido objetivo de la experiencia empírica sensual, así como de los conceptos, juicios, teorías y, finalmente, de toda la imagen integral del mundo en la dinámica de su desarrollo. El hecho de que la verdad sea un reflejo adecuado de la realidad en la dinámica de su desarrollo le confiere un valor especial relacionado con la dimensión pronóstica. El conocimiento verdadero permite a las personas organizar racionalmente sus actividades prácticas en el presente y prever el futuro. Si la cognición no hubiera sido desde su origen un reflejo más o menos fiel de la realidad, el hombre no habría sido capaz de transformar el mundo circundante ni siquiera de adaptarse a él. El hecho mismo de la existencia del hombre, la historia de la ciencia y la práctica confirman la justicia de esta proposición.

220

Pero la humanidad rara vez capta las verdades si no es a través de extremos y errores. El progreso del conocimiento no es fluido. La historia de la ciencia abunda en ejemplos de errores aceptados como verdades a lo largo de cientos de años. Un error es un zigzag indeseable pero natural en el camino hacia la verdad.

El error es el contenido de la conciencia que no se corresponde con la realidad pero que se toma por la verdad. Todo el curso de la actividad cognitiva de la humanidad muestra que los errores también reflejan —aunque de forma unilateral— la realidad objetiva, tienen una fuente real, una base terrenal. No hay, ni puede haber, errores que no reflejen nada, ni siquiera en la forma más mediada y extremadamente distorsionada. Por ejemplo, ¿son verdaderas las imágenes de los cuentos de hadas? La respuesta es sí, son verdaderas, pero sólo remotamente: están tomadas de la vida y transformadas por el poder de la imaginación de sus creadores. En cualquier invento hay hilos de realidad, que forman pintorescas tramas tejidas por el poder de la imaginación. Sin embargo, en su conjunto, esas imágenes no son la verdad.

La opinión generalizada es que los errores son accidentes molestos. Pero han acompañado constantemente a la cognición a lo largo de la historia como pago de la humanidad por sus audaces intentos de aprender más de lo que permitía el nivel existente de práctica y pensamiento teórico. Al aspirar a la verdad, la mente humana cae inevitablemente en todo tipo de errores determinados tanto por sus limitaciones históricas como por las pretensiones que superan sus posibilidades reales. Los errores también están condicionados

por la relativa libertad de elección de los caminos de la cognición, la complejidad de los problemas afrontados y el deseo de realizar planes en una situación de información incompleta. En la cognición científica, los errores aparecen como teorías falsas cuya insostenibilidad es revelada por el desarrollo ulterior de la ciencia. Tal fue el caso, por ejemplo, del sistema geocéntrico de Ptolomeo o de la interpretación del espacio y el tiempo de Newton.

Así pues, los errores tienen sus fundamentos epistemológicos, psicológicos y sociales. Pero hay que distinguirlos de la mentira como fenómeno moral-psicológico. *La mentira es una distorsión del estado real de las cosas cuyo objetivo es engañar a alguien*. Una mentira puede ser tanto una invención de algo que no existe como una ocultación deliberada de algo que sí existe. El pensamiento lógicamente incorrecto también puede ser fuente de mentiras.

Por su propia esencia, la cognición científica es imposible sin conflicto entre varios puntos de vista, a veces opuestos, del mismo modo que es imposible sin errores. En la investigación, a menudo se cometen errores en el curso de la observación, la medición, los cálculos, los juicios o las evaluaciones. Mientras el hombre lucha por avanzar, se equivoca. Pero poco a poco la verdad se abre paso hacia la luz.

221

Lo que hemos dicho aquí se aplica sobre todo a la cognición en las ciencias naturales. La situación es diferente, y mucho más complicada, en la cognición social. La ciencia de la historia es característica en este sentido. Debido a la imposibilidad de reproducir el pasado —el objeto de la historia—, debido a la dependencia del historiador de la accesibilidad de las fuentes, su integridad y fiabilidad, y debido a los vínculos extremadamente estrechos con la ideología y la política, la historia es más propensa que cualquier otra ciencia a la distorsión de la verdad, a los errores subjetivos y a las ilusiones. En la cognición social se requiere un enfoque especialmente meticuloso de los hechos, así como un análisis crítico de los mismos. En el estudio de los fenómenos sociales debe considerarse todo el conjunto de hechos relacionados con una cuestión determinada, en lugar de los hechos por separado, ya que de lo contrario surge la sospecha (en la mayoría de los casos justificada) de que los hechos se han seleccionado arbitrariamente y de que se está ofreciendo algún mejunje subjetivo, probablemente para justificar algún trato turbio, en lugar de las conexiones objetivas entre los fenómenos históricos y su interdependencia. Es importante llevar el análisis de los hechos

hasta el punto de revelar la verdad y las causas objetivas que condicionan un determinado acontecimiento social.

Verdad absoluta y verdad relativa.

La conciencia cotidiana opera con verdades absolutas como con monedas recién acuñadas que pueden, como decía Hegel, usarse o guardarse fácilmente en el bolsillo. Pero el sistema de conocimiento científico, e incluso la experiencia cotidiana, no es un acopio de información exhaustiva sobre el ser: es un proceso sin fin, un movimiento, por así decirlo, hacia arriba por una escalera que conduce desde los estadios inferiores de lo limitado y aproximado a una comprensión más amplia y profunda de la esencia de las cosas. Es imposible "imaginar la verdad en forma de reposo muerto, en forma de cuadro desnudo (imagen)... sin impulso, sin movimiento".[53]

La verdad es histórica. En este sentido es hija de la época. El concepto de verdad finita o inmutable no es más que un fantasma. Cualquier objeto de conocimiento es inagotable, cambia constantemente, tiene una gran variedad de propiedades y está unido por innumerables hilos de relaciones con el mundo circundante. Por ejemplo, se creía haber estudiado al dedillo la composición química, las propiedades y los estados del agua. Pero entonces se descubrió la llamada agua pesada, con propiedades desconocidas hasta entonces. Cada etapa de la cognición está restringida al nivel de desarrollo de la ciencia y la práctica, por las condiciones históricas de la vida de la sociedad. El conocimiento científico, incluido el más preciso y fiable, es probabilístico. La verdad es relativa en la medida en que refleja el objeto dentro de ciertos límites y relaciones que cambian y se desarrollan constantemente, en lugar de hacerlo de forma completa y exhaustiva. La verdad relativa es un conocimiento verdadero limitado sobre algo.

Por paradójico que parezca, cada paso adelante de la ciencia es un descubrimiento de nuevos secretos y de nuevos horizontes de ignorancia. Es un proceso que llega hasta el infinito. La humanidad se ha esforzado siempre por acercarse al conocimiento de la verdad absoluta, tratando de reducir al mínimo la esfera de lo relativo en el contenido del conocimiento científico. Pero ni siquiera una constante ampliación, profundización y clarificación de

[53] V.I. Lenin, "Conspectus del libro de Hegel La ciencia de la lógica", *Obras Completas*, Vol. 38, pp. 194-95.

nuestros conocimientos puede superar en principio su carácter probabilístico y relativo. Sin embargo, no hay que pasarse al otro extremo y considerar cada proposición científica como una mera hipótesis.

Sobre la cuestión de la relatividad de la verdad, subrayemos que nos referimos al ámbito del conocimiento científico y en absoluto a hechos absolutamente auténticos como la inexistencia del rey de Francia en la actualidad. Es la disponibilidad de hechos absolutamente fiables y, por tanto, absolutamente verdaderos lo que es extremadamente importante en la actividad práctica de las personas, especialmente en aquellos ámbitos que están relacionados con decisiones que afectan a los destinos humanos. Por ejemplo, un tribunal de justicia no puede dictar sentencia contra un acusado a menos que confíe plenamente en la existencia del *cuerpo del delito*. Antes de operar a un paciente o de utilizar un medicamento potente, el médico debe disponer de datos absolutamente fiables sobre la enfermedad. Las verdades absolutas incluyen los hechos constatados, las fechas de los acontecimientos, el nacimiento, la muerte, etc.

Enunciadas con total claridad y autenticidad, las verdades absolutas no encuentran más contraargumentos. En otras palabras, la verdad absoluta es identidad de concepto y objeto en el pensamiento, en el sentido de cobertura completa, de coincidencia de esencia y de todas las formas de su manifestación. De esta naturaleza son las proposiciones de la ciencia como "Nada en el universo se crea de la nada, y nada desaparece sin dejar rastro", "La tierra gira alrededor del sol", etcétera. *La verdad absoluta es un conocimiento que no es refutado por el desarrollo posterior de la ciencia, sino enriquecido y reafirmado constantemente por la vida.*

La verdad absoluta en ciencia se entiende como el conocimiento exhaustivo y extremo de un objeto, la consecución, por así decirlo, de los límites más allá de los cuales ya no se puede conocer nada. El desarrollo de la ciencia puede presentarse como una serie de aproximaciones consecutivas a la verdad absoluta, cada una de las cuales es más precisa que las anteriores.

El término "absoluto" se aplica también a cualquier verdad relativa: en la medida en que es objetiva, contiene algo absoluto como uno de sus elementos. Por tanto, puede decirse que cualquier verdad es absoluta-relativa. La parte del conocimiento absoluto crece constantemente en la suma total del conocimiento de la humanidad. El desarrollo de la verdad es acumulación de los elementos de lo absoluto. Cada teoría científica posterior es un conocimiento más completo y profundo en comparación con la anterior. Pero

las nuevas verdades científicas no descartan en absoluto a sus predecesoras, sino que las complementan, las concretan y las incluyen como elementos de verdades más profundas. Una teoría anterior se interpreta como un caso particular de la nueva (como se interpretó la mecánica clásica de Newton en relación con la teoría de la relatividad de Einstein).

La concreción de la verdad.

La concreción de la verdad, como uno de los principios básicos del enfoque dialéctico del conocimiento, supone una toma en consideración exacta de todas las condiciones (en el conocimiento social, de las condiciones históricas concretas) en las que existe el objeto de cognición. La concreción es la propiedad de la verdad basada en el conocimiento de las conexiones reales, en la interacción de todos los aspectos del objeto, de sus rasgos principales y esenciales, de sus tendencias de desarrollo. Así pues, la verdad o falsedad de determinados enunciados no puede establecerse a menos que conozcamos las condiciones de lugar, tiempo, etc., en las que se formulan. Una afirmación que refleja correctamente un objeto en unas condiciones dadas se convierte en falsa en relación con el mismo objeto en condiciones diferentes. Un reflejo correcto de algún elemento de la realidad puede convertirse en su opuesto, en un error, a menos que tengamos en cuenta condiciones definidas de lugar, tiempo y función de lo que se refleja en la composición del conjunto. Por ejemplo, es imposible entender un órgano separado fuera de un organismo entero, un hombre fuera de la sociedad, y una sociedad históricamente concreta además, y fuera del contexto de las circunstancias especiales e individuales de su vida. La afirmación de que "el agua hierve a 100°C" sólo es cierta a condición de que nos refiramos al agua ordinaria a presión normal. Esta afirmación dejará de ser válida si tomamos la llamada agua pesada o cambiamos la presión.

Además de características comunes con otros objetos, cada objeto tiene peculiaridades individuales y un "contexto de vida" único. Por eso, junto con el enfoque general, es necesario un enfoque concreto del objeto: no hay verdad abstracta, la verdad es siempre concreta. ¿Son ciertos los principios de la mecánica clásica, por ejemplo? Por supuesto que sí, cuando se aplican a macrocuerpos y a velocidades relativamente bajas. Más allá de estos límites, dejan de ser válidos.

El principio de la concreción de la verdad exige que los hechos se aborden teniendo en cuenta la situación específica y las condiciones reales, y no con fórmulas y esquemas generales prefabricados; por tanto, es incompatible con el dogmatismo. El enfoque histórico concreto adquiere especial importancia en el análisis del desarrollo social, ya que éste avanza a un ritmo desigual y está marcado por las especificidades de cada país.

Sobre los criterios del conocimiento verdadero.

¿Qué garantiza la verdad del conocimiento humano? ¿En qué se basa la distinción entre verdad, error y engaño?

Descartes, Spinoza y Leibniz propusieron la aprehensión clara y distinta como criterio de verdad. Es claro aquello que está abierto a la mente observadora y que se acepta fácilmente como tal sin suscitar dudas. Un ejemplo de tal verdad es "un cuadrado tiene cuatro lados". Del mismo modo que la luz se revela a sí misma y a la oscuridad que la rodea, la verdad es la medida de sí misma y del error.

Esta concepción del criterio de verdad se basa en la fe en la fuerza de la lógica de nuestro pensamiento y en la corrección de la percepción de la realidad por la mente. Nuestra experiencia se basa en gran medida en esto. Esta es una posición fuerte en la lucha contra todo tipo de extravíos en la oscuridad de lo imaginado. La obviedad de lo percibido y lo concebido desempeña un papel considerable en la comprobación de la verdad, pero no puede ser su único criterio.

El tiempo ha desacreditado muchas verdades que antaño parecían totalmente obvias y claras. Pocas cosas parecerán más claras y evidentes que la inmovilidad de la Tierra. Durante miles de años la humanidad nunca dudó de esta verdad inmutable. La claridad y la obviedad son estados subjetivos de la conciencia que deben ser respetados por su enorme importancia vital, pero obviamente requieren el apoyo de algo más sólido.

Sin duda, psicológicamente son importantes no sólo la claridad y la obviedad de la aprehensión, sino también la confianza en su corrección. Pero la confianza tampoco puede ser el criterio de la verdad. La confianza en la verdad de una proposición puede conducir fatalmente al error.

Otro criterio que a veces se postula es la validez general: lo que concuerda con la opinión de la mayoría es verdadero. Por supuesto, esto también tiene cierta justificación: si muchos están convencidos de la corrección de ciertos

principios, esto en sí mismo puede servir como una importante garantía contra el engaño. Sin embargo, hace mucho tiempo Demócrito señaló que la cuestión de la verdad no se resuelve por mayoría. La historia de la ciencia demuestra que los descubridores fueron en su mayoría solitarios en la defensa de la verdad. Recordemos a Copérnico: sólo él tenía razón mientras todos los demás se equivocaban sobre la rotación de la Tierra alrededor del Sol. Sería ridículo someter a votación la verdad o falsedad de una determinada afirmación en una comunidad científica.

225

Algunos sistemas filosóficos declaran la utilidad práctica como criterio de verdad. Por ejemplo, para los partidarios del pragmatismo las ideas verdaderas son sólo las que "funcionan". Basándose en esta concepción de la verdad, los pragmatistas deducen incluso la existencia de Dios.

El criterio de verdad no se encuentra en el pensamiento mismo, ni existe en la realidad considerada independientemente del sujeto. El criterio de verdad se encuentra en la práctica. "La cuestión de si la verdad objetiva", escribe Marx, "puede atribuirse al pensamiento humano no es una cuestión de teoría, sino que es una cuestión *práctica*. El hombre debe demostrar en la práctica la verdad, es decir, la realidad y el poder, la mundanidad de su pensamiento. La disputa sobre la realidad o no realidad del pensamiento aislado de la práctica es una cuestión puramente *escolástica*".[54]

Uno de los principios fundamentales del pensamiento científico es que una afirmación es verdadera si se puede demostrar que es aplicable a una situación dada. Este principio se expresa con el término "realizabilidad". Mediante la realización de una idea en la acción práctica, el conocimiento se mide con respecto a su objeto revelando la verdadera medida de su objetividad o la verdad de su contenido. La parte del conocimiento que se confirma directa o indirectamente mediante la práctica, es decir, que se realiza efectivamente en la práctica, es verdadera.

Como criterio de verdad, la práctica "funciona" no sólo en su "desnudez" sensual, como actividad física relacionada con el objeto, en particular en la experimentación. También aparece en forma mediada, como lógica templada en el crisol de la experiencia. Puede decirse que la lógica es una práctica mediada. El grado de perfección del pensamiento humano viene determinado por la medida de la correspondencia de su contenido con el contenido de la realidad objetiva. Nuestra razón está disciplinada por la lógica de las cosas

[54] K. Marx, "Tesis sobre Feuerbach", en: K. Marx, F. Engels*, Obras Completas*, Vol. 5, p. 3.

reproducida en la lógica de las acciones prácticas y en todo el sistema de la cultura espiritual. Dada la autenticidad de las proposiciones iniciales, la lógica del pensamiento es hasta cierto punto una garantía no sólo de su corrección, sino también de su verdad. Ahí reside la gran fuerza cognitiva del pensamiento lógico. El fundamento último de la fiabilidad de nuestro conocimiento es la posibilidad de un trabajo creativo práctico sobre su base.

226

Por supuesto, debemos tener en cuenta que la práctica no puede confirmar o refutar plenamente ninguna noción o conocimiento. "El átomo es indivisible", ¿es verdad o error? Durante muchos siglos se creyó que era cierto y la práctica lo confirmó. Desde el punto de vista, por ejemplo, de la práctica de la antigüedad (e incluso hasta finales del siglo XIX), el átomo era indivisible, al igual que en la actualidad se considera divisible, mientras que las partículas elementales siguen siendo indivisibles. Tal es el nivel de la práctica hoy en día. La práctica es una criatura "astuta": no sólo confirma la verdad y denuncia el error, sino que también guarda silencio sobre lo que está más allá de los límites de sus posibilidades históricamente restringidas. Sin embargo, la propia práctica se perfecciona, desarrolla y profundiza constantemente, sobre todo a partir del conocimiento científico. La práctica es polifacética y abarca desde las experiencias empíricas cotidianas hasta los experimentos científicos más rigurosos. Una cosa es la práctica del hombre primitivo para obtener fuego por medio de la fricción, y otra muy distinta, la práctica de los alquimistas medievales que buscaban la manera de transformar diversos metales en oro. Los experimentos físicos contemporáneos que implican equipos de tremendo poder de resolución, y los cálculos informáticos, también son práctica. En el curso del desarrollo del verdadero conocimiento y del aumento de su volumen, la ciencia y la práctica forman una unidad cada vez más estrecha.

Capítulo VIII. LA FILOSOFÍA DEL PENSAMIENTO

1. Contemplación intelectual-sensual

Sensaciones, percepciones, representaciones.

Los vínculos directos del sujeto con la realidad objetiva se establecen a través de las sensaciones, las imágenes sensoriales iniciales o hechos elementales de la conciencia. *La sensación es el reflejo de propiedades y cualidades separadas de los objetos que afectan directamente a los órganos de los sentidos; es un fenómeno cognitivo elemental y psicológicamente indivisible.* "Lo primero y más familiar para nosotros es la sensación, y en ella hay inevitablemente también *cualidad*...".[55] Este hecho se refleja en el lenguaje: cuando nombramos algunas sensaciones, en realidad nos referimos a una cualidad dada en la sensación: lo rojo, lo azul, lo dulce, lo picante, etcétera.

Los órganos de los sentidos son una especie de canales o ventanas abiertas al mundo, a través de las cuales entran continuamente corrientes de influencias externas. Los órganos de los sentidos realizan su función cognoscitiva a través de un sistema definido de actos locomotores que implican al sujeto y al objeto. Así, la mano sensitiva reproduce los contornos de un objeto tocándolo activamente, mientras que el ojo, al igual que la mano sensitiva, se desliza por la superficie de un objeto en varias direcciones.

La diferencia entre las influencias externas determina la diversidad de las sensaciones. Las sensaciones tienen una amplia gama de modalidades, como las táctiles, visuales, auditivas, vibratorias, de temperatura, olfativas y gustativas. Un tipo aparte son las sensaciones de los procesos que ocurren en el entorno interno del organismo: las sensaciones orgánicas, así como las sensaciones de los movimientos y posiciones de los órganos del cuerpo (cinestesia), el sentido del equilibrio y las sensaciones estáticas.

En el proceso evolutivo de la vida, sólo se han desarrollado órganos sensoriales especiales para un pequeño número de estímulos. La imagen sensorial de otras propiedades del mundo objetivo —como, por ejemplo, de

[55] V.I. Lenin, "Plan de la dialéctica (lógica) de Hegel", *Obras Completas*, Vol, 38, p. 317.

la forma, el tamaño y la distancia de los objetos entre sí y con respecto al observador— surge de la interacción de las indicaciones de diferentes órganos de los sentidos.

228

Cualquiera que sea el objeto que tomemos, tiene una gran cantidad de aspectos y propiedades extremadamente diversos. Consideremos un terrón de azúcar: es duro, blanco, dulce, tiene una forma, una masa y un peso definidos. Todas estas propiedades se combinan en algo integral, y las percibimos y comprendemos como un todo único y no por separado. *Una imagen integral que refleja los objetos que afectan directamente a los órganos de los sentidos y sus propiedades y relaciones se denomina percepción*. La percepción es un estadio superior de la cognición, esencialmente diferente de las sensaciones. La percepción es *pensamiento, contemplación viva*; miramos las cosas con un ojo exterior pero las vemos con uno interior. La profundidad de esta comprensión depende del nivel intelectual de la persona, de su experiencia.

La representación es la forma más elevada de reflexión sensual, es el conocimiento imaginario sobre objetos que no se perciben directamente. La condición fisiológica de la existencia de las representaciones es la retención de las huellas de influencias pasadas y su actualización en el momento dado. Esta función, que asegura la continuidad y la sucesión en la actividad cognitiva, se denomina memoria; sin ella, el reconocimiento sería imposible. La representación es una síntesis generalizadora de muchas percepciones sensoriales.

Las imágenes con las que opera la conciencia del hombre no se limitan a la reproducción de lo percibido. Los hombres combinan creativamente y crean con relativa libertad nuevas imágenes debido a su imaginación creativa o fantasía. Las representaciones se sitúan, por así decirlo, entre la cognición sensual y la racional. Por un lado, es algo concreto y gráfico, que conserva en sí la vida aún vibrante del objeto en sus conexiones reales. Por otra, está más alejado de la realidad que su reflejo directo en forma de sensaciones y percepciones. También está más alejada de la realidad en el sentido de lo incompleto de su contenido en comparación con el pensamiento.

El significado cognitivo de las impresiones sensoriales.

La cuestión del papel cognitivo de las impresiones sensoriales tiene una larga historia. En realidad, la pregunta es: ¿Podemos obtener, apoyándonos en nuestros sentidos, conocimiento de las cosas tal como son en sí mismas?

¿A qué se refiere nuestro conocimiento, a las cosas o a las propias sensaciones? A lo largo de los siglos, se dieron diferentes respuestas a esta pregunta dependiendo de la orientación general de la cosmovisión de los pensadores. En general, siguió siendo un tema de especulación hasta el siglo XIX, cuando se hizo posible debatir la cuestión sobre la base firme de las ciencias naturales.

229

Analizando los datos de los órganos de los sentidos, el fisiólogo alemán Johannes Muller llegó a la conclusión de que nuestras sensaciones no son verdaderas réplicas de los objetos, sino que dependen enteramente de la organización fisiológica del sujeto y de la energía específica de sus órganos de los sentidos. Muller observó correctamente la dependencia de las sensaciones y percepciones de las especificidades funcionales históricamente formadas de nuestros órganos de los sentidos. Sin embargo, llegó a la conclusión totalmente errónea de que lo que conocemos no son las propiedades objetivas de las cosas, sino el estado de nuestros nervios. Como resultado, los órganos de los sentidos se divorciaron realmente de la acción del mundo externo, convirtiéndose en una fuente autosuficiente de cognición.

Pero el abismo entre la imagen y lo que la imagen refleja conduce inevitablemente al agnosticismo. En realidad, lejos de obstaculizar la cognición correcta del mundo externo, las especificidades de los órganos de los sentidos garantizan el reflejo más completo y exacto de las propiedades de los objetos. Aunque la imagen es producto del trabajo de los mecanismos cognitivos del hombre, es al mismo tiempo resultado de la acción del objeto sobre los órganos de los sentidos, que evolucionaron con el fin de que el hombre se adaptara a las condiciones del entorno.

¿Podemos describir, por ejemplo, el color sólo como un producto del órgano de la visión? Si la respuesta a esta pregunta fuera afirmativa, significaría que existe un abismo infranqueable entre la sensación y el estímulo que la provoca. Entonces sería imposible, en principio, distinguir una alucinación de una percepción adecuada. La especulación metafísica sobre las impresiones sensoriales lleva a descuidar deliberadamente el hecho de la interacción entre objeto y sujeto. Y es esta interacción o relación lo que constituye la esencia de la vida y, más aún, la esencia de todo ser.

2. El pensamiento: Esencia, niveles y formas

Transición de la sensación al pensamiento.

Sólo una pequeña parte de lo que el hombre conoce puede ser abarcada por la contemplación sensual. Principalmente, la cognición se realiza en el pensamiento en términos de conceptos, juicios, etc. El hombre no puede vivir sin pensar. Entonces, ¿cómo se explica el paso del nivel sensual al nivel conceptual de la cognición? ¿Cómo se transforma una imagen sensual de un objeto en un acto de pensamiento? El pensamiento no puede recibir los datos de los sentidos sin procesarlos, al igual que un organismo no puede recibir alimentos sin digerirlos y asimilarlos.

230

La cognición es realizada por el hombre como un ser integral en el que sólo el bisturí analítico del investigador puede separar la contemplación sensual de la actividad intelectual. La contemplación viva no es un mirar sin pensar pasivo, sino una percepción consciente, incluso categorial. En realidad, los dos niveles cognitivos son inseparables, por lo que no existe una cognición sensual totalmente independiente. El hombre mira el mundo con ojos comprensivos. Cuando hablamos de la agudeza de la percepción, tenemos en mente la claridad de la percepción consciente del objeto. La actividad cognoscitiva del hombre es posible precisamente por esta unidad, por la mezcla, por así decirlo, del pensamiento en la contemplación sensual.

El pensamiento ordena los datos de la percepción sensorial, pero no es en absoluto reductible a este proceso; da lugar a algo nuevo, a lo que no se da en los sentidos. Esta transición es un salto, una brecha en la continuidad. Tiene un fundamento objetivo en la división del objeto en interno y externo, en esencia y manifestación, en separado y general. Los aspectos externos de las cosas y los fenómenos se reflejan sobre todo en términos de contemplación viva, mientras que su esencia y lo común en ellos se percibe en términos de pensamiento. Este proceso de transición realiza lo que se denomina comprensión. Comprender significa sacar a la luz lo esencial del objeto. Podemos comprender lo que no podemos percibir. La estructura de nuestros órganos sensoriales y su pequeño número no establecen un límite absoluto a nuestra cognición precisamente porque a ellos se añade la actividad del pensamiento. "El ojo ve lejos, pero el pensamiento llega aún más lejos", dice la sabiduría popular. Nuestro pensamiento trasciende los límites del mundo visible. El pensamiento correlaciona la evidencia de los órganos de los sentidos con el conocimiento disponible del individuo y, además, con toda la experiencia y el conocimiento totales de la humanidad en la medida en que

los posea el sujeto dado. La transición de lo sensual a lo racional no significa, sin embargo, el paso de la realidad a la oscuridad vacía de lo suprasensual. El pensamiento se apoya en el material sensual del habla, en primer lugar del habla interior, y en las imágenes visuales simbolizadas.

Lo específico del pensamiento.

El pensamiento es la forma más elevada de actividad cognitiva racional. *El pensamiento es una reflexión dirigida a un objetivo, mediada, abstraída y generalizada de las propiedades y relaciones esenciales de las cosas y los fenómenos realizada en términos de conceptos, juicios y teorías, y también es un proceso de producción creativa de nuevas ideas.* La finalidad del pensamiento se manifiesta en su orientación hacia el conocimiento de la verdad a través de la formulación y solución de alguna tarea práctica o teórica. Supone una amplia actividad intelectual orientada a comprender la esencia de un problema, es decir, a construir un concepto de un objeto. Se trata de un proceso de búsqueda lógicamente organizado que requiere concentración en un único objeto, en el problema en cuestión. Este proceso de pensamiento lógicamente dirigido difiere esencialmente de un juego caótico de asociaciones (ya sean imágenes o conceptos) que libera un torrente de pensamientos que inmediatamente se dispersan. Así, una persona cansada dejará a veces que sus pensamientos divaguen y se disuelvan en ensoñaciones. Un rasgo distintivo del pensamiento es que su curso no está dirigido por conexiones externas o accidentales, sino por la lógica de las conexiones objetivas de las cosas, así como por la lógica de su propio contenido.

El pensamiento se mueve hacia la esencia a través de las manifestaciones de ésta, hacia el contenido a través de su forma, hacia lo general a través de lo individual, y así sucesivamente. Este movimiento revela el carácter mediado del pensamiento, que puede ser extremadamente complejo y constar de muchas etapas. La base objetiva del proceso mediado del pensamiento es la existencia de conexiones mediadas en el mundo. Por ejemplo, las relaciones causa-efecto permiten identificar una causa a partir de la percepción de una consecuencia, y prever una consecuencia a partir del conocimiento de una causa. La base objetiva del carácter mediato del pensamiento también descansa en la actividad práctica del hombre en la que se forma y se realiza. Este proceso se despliega en la dialéctica de la objetivación (realización de una idea en un resultado objetivo) y la desobjetivación (correspondientemente,

proceso inverso de extracción de una idea o principio de acción de un objeto). Este proceso de mediación supone la existencia no sólo de la experiencia personal, sino también de la experiencia acumulada por toda la humanidad.

Diversos actos de estas complejas mediaciones sirven de base a nuestro pensamiento práctico cotidiano y aún más, por supuesto, al pensamiento científico, teórico y artístico. El pensamiento práctico se ocupa de la solución de tareas particulares, mientras que el pensamiento teórico está vinculado a la búsqueda de leyes generales. El primero se incluye directamente en la práctica y está sometido constantemente a su control, mientras que el segundo sólo está sujeto a la verificación práctica en sus resultados finales, no en cada etapa. El pensamiento práctico y teórico es un proceso unificado.

Además, el pensamiento está mediado por formas cualitativamente diversas de la actividad cognitiva del hombre: las impresiones sensoriales, el contenido simbólico de las imágenes y el lenguaje. El lenguaje y otros sistemas de signos (lenguajes artificiales) —signos abstractos, como los de las matemáticas, y concretos-imaginales, como el "lenguaje del arte"— funcionan como instrumentos del pensamiento. Los elementos de estos sistemas garantizan operaciones fundamentales del pensamiento como la abstracción y la generalización.

No puede haber pensamiento ni cognición en general sin generalización. Es una condición necesaria tanto de la cognición cotidiana como de la científica o artística, ya que la cognición como tal siempre va más allá de los límites de lo separado o de lo individual dado en el nivel de la percepción sensual. Sólo sobre la base de la generalización es posible la formación de conceptos, juicios e inferencias generales y la construcción de teorías.

La actividad generalizadora del pensamiento asume como premisa la actividad de abstracción: la identificación de ciertas propiedades y características de los objetos y la abstracción de otras. Sobre la base de las propiedades así abstraídas, los objetos se agrupan en clases y conjuntos, lo que constituye la esencia de la operación de generalización. La *generalización* es la separación mental de ciertas propiedades pertenecientes a una clase dada de objetos, acompañada de la transición, en este proceso de separación, de lo individual a lo general, de lo menos general a lo más general.

Una característica distintiva del pensamiento es que, sobre la base de operaciones de generalización y mediación dirigidas a un objetivo, el pensamiento no sólo puede reproducir vínculos y relaciones esenciales del presente y el pasado, sino también ayudar a construir el futuro necesario. Este

proceso de construcción manifiesta la *actividad creativa* del pensamiento, que es otro rasgo inalienable y una característica esencial de la actividad cognitiva. El concepto de pensamiento creativo subraya el elemento de su productividad, su capacidad para plantear nuevos problemas y buscar su solución.

En resumen: el pensamiento humano se basa en las percepciones sensoriales y representa la forma más elevada de reflexión activa y transformación mental de la realidad objetiva; esta forma consiste en la cognición dirigida, mediada, abstraída y generalizada por parte del sujeto de conexiones y relaciones esenciales, regidas por leyes, entre objetos, en la predicción de acontecimientos y en la producción creativa de nuevas ideas. Se materializa en diversas formas: conceptos, categorías, juicios, inferencias, hipótesis y teorías que registran y generalizan la experiencia sociohistórica de la humanidad.

La unidad de lo sensual y lo racional.

Empezando por las sensaciones y las percepciones, pasando por las representaciones y llegando a los niveles superiores del pensamiento teórico, la cognición surge como un proceso unificado estrechamente relacionado con la voluntad y las emociones. La investigación científica exige una mente aguda, clara y profunda, vuelos de la imaginación y un gran fervor: los pensamientos viven en estrecha unión con las emociones. A veces las emociones hacen que el hombre vea algunos resultados deseados en algo fervientemente deseado pero muy alejado de la realidad. Al mismo tiempo los pensamientos inspirados por el sentimiento pueden profundizar más en la esencia de un objeto que un pensamiento indiferente.

La dialéctica de lo sensual y lo racional en la cognición supera las limitaciones metafísicas del sensualismo y el empirismo, que exageran el papel de la forma sensual de cognición y menosprecian la importancia del pensamiento lógico, por un lado, y del racionalismo, que menosprecia el papel de las sensaciones y percepciones y considera el pensamiento como la única fuente de cognición, por otro. Los partidarios del sensualismo creen que sólo la experiencia sensual es verdaderamente fiable, mientras que el pensamiento abstracto, al estar divorciado de la experiencia, conduce a una larga secuencia de errores. Los partidarios del racionalismo, por el contrario, desconfían de los datos de los órganos de los sentidos, creyendo que la razón es el instrumento decisivo e incluso el único fiable para comprender la verdad.

Suelen citar errores debidos al funcionamiento de los órganos de los sentidos. Por ejemplo, percibimos la luna como un disco de unos 30 cm de diámetro a una distancia aproximada de una milla. Sin embargo, el pensamiento ha demostrado que la percepción es un millón de veces errónea. El pensamiento ha descubierto mundos enteros de fenómenos invisibles más allá de los confines visibles. El racionalismo, que exagera fuertemente el elemento racional en detrimento de la importancia real de lo sensual, puede conducir al idealismo, lo que de hecho ocurrió en la historia de la filosofía (recordemos el idealismo objetivo). Pero Kant expresó una visión fundamentalmente distinta de esta cuestión, subrayando que ninguna de estas capacidades puede favorecerse a expensas de la otra: sin los sentidos, no se nos daría ni un solo objeto, y sin el intelecto, no podría concebirse ni un solo objeto; los pensamientos sin contemplación son vacíos, las contemplaciones sin conceptos son ciegas.

El pensamiento lógico es imposible si se divorcia de lo sensual; el primero procede del segundo, abarcando, en cualquier nivel de abstracción, elementos de lo sensual en forma de esquemas visuales, símbolos y modelos. Al mismo tiempo, la forma sensual de la cognición absorbe la experiencia de la actividad mental. La unidad de lo sensual y lo racional emerge como una espiral sin fin en el proceso de la cognición: cada movimiento del pensamiento abstracto que se aleja del punto de partida (de las sensaciones y percepciones) es seguido una y otra vez por un retorno a ellas y por su enriquecimiento. Cada concepto está conectado, potencialmente si no realmente, con representaciones visuales que aparecen no sólo como puntos de partida del pensamiento abstracto sino también como los puntos terminales en los que el pensamiento abstracto se encarna en la práctica.

Subrayando la unidad de las etapas sensual y racional de la cognición, debemos tener en cuenta que tienen una independencia relativa: el pensamiento es un todo cualitativamente independiente con su estructura específica diferente de la estructura de la cognición sensual.

Las principales formas de pensamiento.

Una forma de pensamiento es un tipo definido de su organización, un tipo de conexión entre los elementos de su contenido. Las principales formas en las que el pensamiento surgió, se desarrolló y ahora se pone en práctica son el concepto, el juicio y la inferencia. Estas formas de pensamiento evolucionaron

como resultado de una práctica humana milenaria de transformación de la realidad, como quintaesencia de esta práctica, quintaesencia que encarna las formas de la actividad de los hombres en la esfera intelectual. La razón por la que podemos realizar con cierta facilidad actos de pensamiento es que su estructura y sus dispositivos han sido trabajados por generaciones anteriores, que nos transmitieron este don inestimable a través de los mecanismos sociales de la herencia.

El concepto es una forma de pensamiento que refleja las propiedades, conexiones y relaciones esenciales entre objetos y fenómenos en sus contradicciones y desarrollo; un pensamiento-concepto generaliza y singulariza los objetos de una determinada clase en términos de rasgos definidos genéricos y específicos inherentes a ellos. Los conceptos son objetivos en su contenido y universales en su forma lógica, ya que pertenecen a lo general más que a lo individual: de este tipo son, por ejemplo, los conceptos de hombre, valor o cristal. Al mismo tiempo, los conceptos no sólo reflejan lo general, sino que también analizan las cosas, las propiedades y las relaciones, agrupándolas de acuerdo con sus diferencias reales. Por ejemplo, el concepto de hombre refleja tanto lo esencialmente general (lo inherente a todas las personas) como la diferencia entre el hombre y todo lo demás.

Los conceptos pueden ser científicos y cotidianos. Los segundos identifican propiedades similares de objetos y fenómenos, a menudo sobre la base de rasgos externos, independientemente de las leyes que los controlan, y fijan estas propiedades dándoles un nombre. Las primeras revelan las propiedades profundas, o lo general como lo esencial y lo regido por leyes. Al igual que el todo no es una mera suma de partes, tampoco un concepto es el resultado de una mera combinación de algunos rasgos comunes: es más bien una etapa de penetración en la especificidad cualitativa del mundo a través de la abstracción desde lo inesencial hasta la síntesis de lo esencial (de lo individual a lo general). El siguiente paso cognitivo es la formación sobre esta base de categorías que son puntos nodales que encarnan no sólo la especificidad cualitativa de los fenómenos, sino esta especificidad en relación con las formas básicas del ser, con los niveles de la conexión universal de todos los fenómenos. Los conceptos son a la vez el resultado y el medio de la actividad cognitiva. Gracias a los conceptos, el pensamiento puede ser tanto teórico como práctico, ya que sólo en los conceptos se refleja la esencia de las cosas. El propio pensamiento abstracto se considera un proceso de operación con conceptos.

Pero pensar significa emitir juicios sobre algo, poner de manifiesto determinadas conexiones y relaciones entre los diversos aspectos de un objeto o entre objetos. Los conceptos sólo adquieren significado lógico en los juicios. *El juicio es una forma de pensamiento en la que se afirma o refuta algo mediante el establecimiento de vínculos entre conceptos.* Los juicios se expresan verbalmente en frases o enunciados de la forma *S* es *P*. Por ejemplo, el enunciado "el arce es una planta" es un juicio que expresa el pensamiento sobre el arce de que es una planta. Como solución de una tarea cognitiva definida, un juicio es un acto cognitivo, y como modo de resolver esta tarea es una operación lógica. Las operaciones lógicas son modos de establecer las conexiones y relaciones necesarias entre los pensamientos que aseguran el movimiento cognitivo del pensamiento desde la ignorancia al conocimiento. El pensamiento es imposible sin juicios, y los juicios son imposibles sin conceptos.

El hombre puede llegar a un juicio determinado mediante la observación directa de algún hecho o de forma mediata, con ayuda de la inferencia. Una inferencia es un proceso de razonamiento en el curso del cual uno o varios juicios llamados premisas dan lugar a un nuevo juicio (conclusión o consecuencia) que se sigue lógicamente de las premisas. Por ejemplo: "Si se frota un cuerpo, se calentará; el cuerpo se ha frotado, por lo tanto está caliente". Si una persona piensa con lógica, las consecuencias no se siguen de las premisas arbitrariamente, sino de acuerdo con la esencia del asunto. Los juicios se vinculan en inferencias porque en la realidad objetiva existen vínculos entre los objetos y fenómenos reflejados en los juicios. Las inferencias son también una imagen mental de las conexiones reales entre las cosas.

Los juicios y las inferencias son operaciones del pensamiento que el hombre realiza todo el tiempo: impregnan todo el tejido de la actividad mental. Consideremos dos formas principales de actividad silogística: la inducción y la deducción, los dos dispositivos o métodos más importantes de la actividad cognoscitiva. Como operación del pensamiento, *la inducción es un proceso de derivación de una proposición general a partir de una serie de enunciados particulares (menos generales) o hechos individuales, mientras que la deducción es, por el contrario, un proceso de razonamiento que procede de lo general a lo particular o menos general.* Se distinguen dos tipos principales de inducción: la inducción completa y la inducción incompleta.

La inducción completa es una proposición general que concierne a todos los objetos de un cierto conjunto o clase a partir de la consideración de cada elemento de este conjunto. El ámbito de aplicación de tal inducción está claramente restringido a los objetos cuyo número es limitado y prácticamente accesible a la observación directa.

En la práctica, se utilizan sobre todo formas de inducción *incompleta*, que suponen una conclusión acerca de una determinada clase de objetos sobre la base del conocimiento de sólo una parte de los objetos de la clase dada. La inducción incompleta, basada en la investigación experimental y que incluye el pensamiento teórico (incluida la deducción), puede dar lugar a conclusiones fiables (o a conclusiones que se aproximan a las fiables). Esta inducción incompleta se denomina inducción científica.

Sobre la cualidad lógica del pensamiento: lógica dialéctica y formal.

Nuestra consideración de las formas del pensamiento era al mismo tiempo una discusión de su cualidad lógica. ¿Cuál es la esencia de la cualidad lógica del pensamiento, en su forma más general? En resumen, es ésta: el contenido del pensamiento debe adquirir una forma adecuada, y en unidad con esta forma debe concordar con la esencia del dominio del discurso, con el carácter de las cosas y sus conexiones. En el despliegue del pensamiento —y eso es un proceso en el tiempo— los resultados del acto mental se modifican unos a otros todo el tiempo; el acto mismo conserva tanto su punto final como su meta como su punto de partida que hace posible esta modificación recíproca. En el caso normal, el pensamiento se caracteriza por la integridad semántica de las operaciones mentales: todas las conexiones entre sus elementos estructurales separados son actualizadas por nuestro yo: el dominio de la autoconciencia. Para explicar mejor lo que hemos formulado aquí, se pueden citar algunos ejemplos de patologías del pensamiento. Por ejemplo, la medicina ha establecido algunos hechos de la perturbación de la actividad mental —la desintegración de las estructuras y conexiones semánticas—, por ejemplo, los pensamientos caóticos en los esquizofrénicos, las llamadas "ideas galopantes", es decir, la incapacidad de definir los elementos necesarios, los más importantes y decisivos en el contenido del pensamiento, lo que conduce a la distracción de la atención. En todos los casos de trastornos mentales el acto mental deja de ser integral, no hay coherencia en su desarrollo, no existe

un foco semántico o meta hacia el que se dirija el pensamiento y que condicione su correcta organización.

237

Así, llamamos lógicos a aquellos pensamientos que se caracterizan por una organización estricta de su estructura semántica. Esto, sin embargo, no es suficiente. Existen los llamados casos de alogismo que no son patologías del pensamiento. A menudo se trata de enunciados formalmente correctos que, sin embargo, no concuerdan con la realidad. Esto se manifiesta, por ejemplo, en tautologías, en la violación de las reglas de definición de conceptos, en el empleo ambiguo de términos, en contradicciones inconscientes en las propias afirmaciones del sujeto, en la falta de fundamentación de las conclusiones, en la incoherencia e inarticulación semántica de los razonamientos. El único medio de descubrir alogismos en el pensamiento es el análisis dialéctico concreto de la realidad reflejada en el enunciado. El pensamiento lógico capta los vínculos necesarios y esenciales entre los objetos y fenómenos, lo que permite deducir el principio de su organización y funcionamiento.

Desde la antigüedad, la cualidad lógica del pensamiento atrajo la atención de los filósofos, que veían en él un poderoso instrumento de cognición. De ahí su deseo de estudiar detenidamente este instrumento y, si era posible, mejorarlo; esto marcó el inicio de la formación de la lógica como ciencia independiente. La lógica como ciencia estudia la estructura del pensamiento con el objetivo de alcanzar un conocimiento verdadero. Esa es la principal exigencia impuesta a la lógica formal, que se ocupa de las estructuras del pensamiento en términos de su forma y en abstracción del contenido concreto del pensamiento. La lógica formal estudia aquellas estructuras del pensamiento en las que el contenido concreto asume forma y que determinan la corrección y coherencia de conceptos e inferencias. Estudia, pues, lo general del pensamiento, lo que es constante en él, lo que es estable, relativamente inmutable y generalmente válido. A medida que se desarrollaba, la lógica formal amplió considerablemente el ámbito de sus problemas y métodos de investigación. Hoy en día tiene subdivisiones como la lógica modal, intuicionista, matemática, simbólica y algunas otras.

A pesar del rico arsenal de herramientas teóricas, la lógica formal no abarca todo el proceso del movimiento del pensamiento en sus opuestos y contradicciones dialécticas. Este es el objeto de la *lógica dialéctica*, que estudia los principios y leyes de la formación, modificación y desarrollo del conocimiento. El objeto de la lógica dialéctica es el conocimiento creativo del pensamiento, su actividad de búsqueda, su desarrollo a través de la superación

de las contradicciones que surgen constantemente, su estructura lógica y la correlación de elementos —conceptos, juicios y teorías— determinados por su contenido concreto. El objeto de estudio de la lógica dialéctica incluye también la función predictiva del pensamiento. Estudia todo el sistema de categorías y sus funciones epistemológicas y lógicas, así como los principios y métodos específicamente epistemológicos, como el análisis y la síntesis, la generalización y la abstracción, el ascenso de lo sensual-concreto a lo abstracto y la transición de lo abstracto a lo conceptual-concreto, la relación entre lo empírico y lo teórico, etc. Así pues, la lógica dialéctica coincide en parte con la epistemología. Por eso se plantea la cuestión de la coincidencia y la unidad de la lógica, la epistemología y la dialéctica.

238

En la filosofía del marxismo-leninismo, la dialéctica se considera a la vez epistemología y lógica. Esto se desprende del hecho de que el pensamiento humano y el mundo objetivo están subordinados a leyes idénticas, y sus resultados no pueden, por tanto, contradecirse. Pero la unidad del ser y del pensar, su subordinación a leyes idénticas no significa que esta unidad sea identidad. Si la interconexión universal y el desarrollo de la realidad existen fuera e independientemente de la conciencia humana, las conexiones semánticas y el desarrollo del pensamiento cognoscente, que reflejan la realidad, están sujetos a principios epistemológicos y lógicos. La filosofía marxista considera el ser (natural y social) en su relación con el hombre, con su conciencia y cognición. Al analizar el pensamiento, asume por tanto que es la realidad, en unidad con el pensamiento como reflejo del mundo, lo que se tiene plenamente en cuenta —la realidad que constituye en su forma reflejada el contenido del pensamiento—, así como toda la actividad práctica del hombre y de la humanidad a través de la cual el pensamiento extrae su contenido de la realidad y ejerce un impacto inverso sobre el mundo objetivo. Como escribe Engels, es de "la historia de la naturaleza y de la sociedad humana de donde se abstraen las leyes de la dialéctica. Pues no son sino las leyes más generales de estas dos etapas del desarrollo histórico, así como del pensamiento mismo".[56] Es aquí donde se encuentra la base objetiva de la coincidencia de la dialéctica, la lógica y la epistemología.

Asimilando los resultados de la historia y de la epistemología, y apoyándose en una riqueza de conexiones concretas del mundo y en la práctica socio-

[56] F. Engels, "Dialéctica de la naturaleza", en: K. Marx, F. Engels, *Obras Completas*, Vol. 25, p. 356.

histórica de la humanidad, la lógica dialéctica representa la etapa superior del desarrollo del pensamiento. Como tal, plantea una serie de exigencias, discutidas por Lenin: "En primer lugar, si queremos tener un verdadero conocimiento de un objeto debemos mirar y examinar todas sus facetas, sus conexiones y 'mediaciones'. Esto es algo que nunca podremos esperar lograr completamente, pero la regla de la exhaustividad es una salvaguardia contra los errores y la rigidez. En segundo lugar, la lógica dialéctica exige que un objeto sea tomado en desarrollo, en cambio, en "automovimiento" (como dice a veces Hegel)... En tercer lugar, una "definición" completa de un objeto debe incluir toda la experiencia humana, tanto como criterio de verdad como indicador práctico de su conexión con los deseos humanos. En cuarto lugar, la lógica dialéctica sostiene que 'la verdad es siempre concreta, nunca abstracta'..."[57] Por supuesto, esta descripción no abarca todo el contenido de la lógica dialéctica, pero subraya sus principios fundamentales.

239

3. El poder creativo de la razón humana

¿Qué es la creatividad?

En su expresión más elevada, la cognición es un proceso creativo. Puede decirse, en cierto sentido, que no hay creatividad posible sin cognición y, a la inversa, la creatividad es siempre también cognición. Hay elementos constructivos en cualquier acto cognitivo, desde los momentos cotidianos a nivel individual hasta los socialmente significativos a escala histórica. El poder verdaderamente creativo de la razón es un privilegio del hombre, es la necesidad de su existencia, una característica relacionada con su esencia.

Por su propia naturaleza, el pensamiento es un proceso creativo. De hecho, si el pensamiento siguiera únicamente caminos trillados, no sería posible ningún progreso en ninguna de las esferas del quehacer humano. El pensamiento creativo supone la capacidad de formular y resolver problemas por cuenta propia, descubriendo métodos no triviales para ello. En este acto creativo se produce a menudo una especie de división del trabajo, especialmente en la ciencia moderna: una persona plantea un problema y otros

---

57 V.I. Lenin, "Una vez más sobre los sindicatos, la situación actual y los errores de Trotsky y Bujarin", *Obras Completas*, Vol. 32, Editorial Progreso, Moscú, 1977, p. 94.

lo resuelven. Ocurre que los planes y las ideas de un científico se adelantan mucho a su tiempo y no existen ni las condiciones ni los medios para su realización. Si los medios y las condiciones se adecuan a la intención, la mayoría de las veces también resultan ser los resultados de la actividad creadora. Históricamente, el proceso de creación es ininterrumpido, se transmite de una generación a otra e implica a más personas: a medida que la sociedad se desarrolla, aumenta el número de problemas y las necesidades de su solución.

La creatividad es una actividad práctica de la mente cuyo resultado es la creación de valores culturales y socialmente significativos, originales y únicos, el establecimiento de nuevos hechos, el descubrimiento de nuevas propiedades y leyes, así como de métodos para el estudio y la transformación del mundo. La actividad creativa adopta diversas formas en diferentes esferas de la cultura material e inmaterial: en la ciencia, la tecnología, la producción, el arte y la política.

Para estimular el pensamiento creativo es esencial la existencia de contradicciones, ya sea en el contenido de alguna búsqueda o tarea, ya sea entre la tarea y los métodos existentes para su solución, entre la teoría y los hechos empíricos, etc. Las contradicciones llevadas al punto de las antinomias suelen marcar los puntos, por así decirlo, en los que el pensamiento creativo irrumpe en lo desconocido hasta entonces. La creación de lo nuevo está inevitablemente ligada a la refutación de lo antiguo: ese es el meollo de la dialéctica del desarrollo del pensamiento. La historia de la ciencia y la tecnología demuestra que la mayoría de los descubrimientos e inventos son precisamente el resultado de la superación de contradicciones. Los descubrimientos se generan a veces en situaciones en las que las paradojas hacen avanzar la ciencia más rápidamente que los razonamientos coherentes. Así pues, la tormenta purificadora de la refutación parece ser un elemento necesario de la creatividad. El conflicto es un estímulo para el pensamiento que conduce al descubrimiento.

El poder productivo de la imaginación.

El proceso de cognición y creatividad, que exige la movilización de todas las fuerzas intelectuales y espirituales del hombre, es imposible sin la imaginación: la capacidad de transformar lo inmediatamente dado en formas concretas-imaginales, creando combinaciones inusuales a partir de

impresiones ordinarias. La *imaginación* es una forma específica de la actividad cognitiva y creativa del sujeto que está relacionada con la reproducción de experiencias pasadas (*imaginación reproductiva*) y con la formación creativa constructiva de una nueva imagen visual-conceptual del futuro deseado (*imaginación productiva*). La imaginación depende en gran medida de impresiones que pueden estar relacionadas con el momento presente, proceder de la memoria o ambas cosas. Por su propia naturaleza, está estrechamente relacionada con el pensamiento, a menudo entretejida, por así decirlo, en el tejido mismo del pensamiento y dominada por su lógica. En otros casos, la imaginación puede asumir una relativa independencia, yendo más allá de los límites de las normas ordinarias del pensamiento. Lo característico de la imaginación verdaderamente creativa es la "huida" de la realidad, la trascendencia de los límites de lo inmediatamente dado. De considerable interés a este respecto son los estudios psicológicos que han demostrado que toda penetración profunda en la realidad exige una actitud más libre de la conciencia ante los elementos de esta realidad, un alejamiento de su lado externo visual y una mayor libertad a la hora de operar con sus partes componentes. En este estado se producen a veces "concatenaciones" de imágenes que producen ideas y resultados originales apreciados al instante y asumidos por la razón. Puede decirse que la imaginación y el pensamiento se desarrollan en unidad: el desarrollo independiente de uno es imposible sin el desarrollo independiente del otro. Además, las formas de imaginación que están relacionadas con la actividad creadora de la mente son un elemento absolutamente necesario e inalienable del pensamiento: aquí la frontera entre el pensamiento y la imaginación está casi completamente borrada.

241

La potencia de la imaginación productiva, su nivel y su eficacia están determinados ante todo por el grado en que la imaginación tiene en cuenta la medida más allá de la cual puede perder su sentido y la significación objetiva de su productividad, y también por el grado de novedad y de verdadera originalidad de los resultados de esta productividad. Si la imaginación no satisface estas condiciones, se convierte en una fantasía creativamente estéril.

La esencia de la imaginación creadora es la generalización, pero no se trata de una generalización abstracta: el tipo de generalización al que nos referimos aquí está próximo a lo concreto que transforma y sigue viviendo. Sabemos que la contemplación viva y el pensamiento visual gráfico forman una etapa que conduce al pensamiento conceptual. Existe, sin embargo, un tipo de pensamiento visual que ya está mediado por generalizaciones de altos niveles

de abstracción y simbolización encarnadas en imágenes concretas. Las formas más elevadas de imaginación son el pensamiento visual-imaginal lleno de profundo contenido conceptual e ideológico. Por ejemplo, el producto más elevado de la imaginación artística creativa es la imagen transformada desde dentro por la idea del artista de tal manera que, sin dejar de ser fielmente realista, se convierte en un vehículo de contenido ideológico definido.

El papel más general que desempeña la imaginación en la ciencia es la transformación de un paradigma arraigado en la tradición científica que condiciona a las personas a ver las cosas bajo una luz definida, y enseñarles a ver las cosas bajo una luz nueva. Aquí, la imaginación se revela de forma tan sorprendente como en el arte. Al diseñar un experimento, el investigador tiene que imaginar, partiendo de su hipótesis y de las leyes establecidas en el campo dado, una situación específica que satisfaga todas estas condiciones y permita verificar la hipótesis formulada. Esta construcción mental de una situación experimental concreta es un acto de imaginación creadora en la investigación científica.

La imaginación está así estrechamente ligada al pensamiento, amplifica su poder productivo y le permite superar los límites del ser, remontándose libremente en el espacio de búsqueda que crea por sí misma.

La intuición.

El proceso del pensamiento no siempre se realiza de forma desplegada y lógicamente demostrable. Hay casos en los que un individuo evalúa una situación muy compleja con gran rapidez, casi instantáneamente, y encuentra una solución correcta. A veces, imágenes sorprendentes por su poder de perspicacia inundan los recovecos íntimos del alma, superando con creces el pensamiento sistematizado. La capacidad de captar la verdad a través de la aprehensión directa de la misma sin ningún fundamento en el razonamiento se denomina *intuición*. La intuición se divide en dos variedades, sensual e intelectual.

El concepto de intuición ha sido objeto de diversas interpretaciones en la historia de la filosofía. A veces se entendía como una forma de conocimiento intelectual directo o contemplación (intuición intelectual). Por ejemplo, Platón consideraba la intuición como la contemplación de las ideas (los prototipos de las cosas del mundo sensual), que es un tipo de conocimiento directo que llega como una intuición repentina pero que supone una larga

preparación de la mente. "Por *intuición intelectual*", escribió Descartes, "entiendo, no la seguridad fluctuante de los sentidos ni el juicio falaz que expresa una composición arbitraria de la imaginación, sino la concepción que surge en una mente despejada y atenta tan pronta y distintamente que no puede haber duda acerca del objeto de nuestro entendimiento."[58] La intuición también se interpretaba como cognición en forma de contemplación sensual (intuición sensual). "Lo absolutamente indudable, lo claro como el sol... sólo está en lo sensual", y el secreto de la cognición intuitiva por tanto "está en la sensualidad".[59] Además, la intuición se definió como un instinto que determina las formas de comportamiento directamente, sin aprendizaje previo (Henri Bergson), y como un primer principio inconsciente oculto de la creatividad (Sigmund Freud). Algunas corrientes de la filosofía occidental (intuitivismo, etc.) interpretan la intuición como una revelación divina, como un fenómeno totalmente inconsciente incompatible con la lógica o con la práctica y la experiencia vividas.

Estas diversas interpretaciones de la intuición en las teorías filosóficas y psicológicas premarxianas o no marxistas subrayan todas ellas el elemento de lo directo en el proceso de cognición frente al carácter mediado del pensamiento lógico.

El análisis científico de diversas formas de creatividad muestra que no siempre se realizan de forma ampliada, lógica y factualmente demostrable. "Todo lo que llamamos invención o descubrimiento en el sentido más elevado es una manifestación o puesta en práctica significativa de un sentimiento extraordinario por lo que es verdadero, que madura durante mucho tiempo en la quietud y de repente conduce con la velocidad del rayo a un conocimiento fructífero".[60] El proceso de solución no se realiza conscientemente, sólo su resultado aflora en la mente. Sólo en retrospectiva, cuando la tarea ya ha sido resuelta, puede comprenderse y analizarse el curso de su solución.

243

La creatividad científica se opone a veces tajantemente a la lógica: se cree que el pensamiento subordinado a las reglas de la lógica garantiza automáticamente el éxito en la solución de una tarea típica, pero no de una tarea creativa. Esta cuestión es más complicada de lo que puede parecer a primera vista. Sólo podemos señalar aquí que la originalidad intelectual no se

---

[58] Citado de L.J. Beck, *The Method of Descartes*. A Study of the Regulae, en Clarendon Press, Oxford, 1952, p. 52.

[59] L. Feuerbach, *Obras completas*, Vol. II, Otto Wigand, Leipzig, 1846, p. 326.

[60] Goethe, *Máximas y reflexiones*, Verlag der Goethe-Gesellschaft, Weimar, 1907, p. 122.

aprende. La lógica no ayudará más a una persona sin dotes para el pensamiento creativo de lo que el conocimiento de las reglas gramaticales puede ayudar a alguien a escribir versos realmente finos. Y, sin embargo, la intuición está estrechamente vinculada a los procesos lógicos del pensamiento real, aunque hay buenas razones para creer que sus mecanismos difieren significativamente de los principios y procedimientos de la lógica, ya que se caracteriza por modos inusuales de procesamiento y evaluación de la información que hasta ahora han sido muy poco estudiados. La intuición no es un modo autónomo de cognición, sino sólo un tipo cualitativamente distinto de ella, en el que los eslabones separados de la cadena lógica permanecen en el nivel subconsciente. Se trata, por así decirlo, de una lógica involutiva del pensamiento. La lógica y la intuición desempeñan cada una su papel necesario, y ambas son inevitables. La lógica proporciona corrección y es una herramienta de prueba, mientras que la intuición es una herramienta de invención.

Tanto si se trata de intuición sensual (presentimiento de peligro, adivinar la falta de sinceridad o la disposición bondadosa) o intelectual (solución instantánea de una tarea práctica, teórica, artística o política), o intuición como clarividencia, siempre se basa en la experiencia asentada en el subconsciente: los elementos de la experiencia a menudo no se realizan, pero funcionan activamente en el sistema de relaciones entre el sujeto y la realidad objetiva. En este proceso, hay elementos de percepción subconsciente y de memorización: una persona puede incluso no recordar dónde y cuándo reunió, poco a poco, las experiencias que se convirtieron en el punto de partida de su intuición o perspicacia creativa. Una característica importante de la intuición es precisamente la capacidad de anotar regularidades, algo significativo, mientras se observan formas insignificantes de su manifestación. Miles de personas vieron el balanceo de la araña de la catedral de Pisa, pero sólo Galileo dedujo de esta observación la ley del péndulo.

¿Dónde reside la fuerza heurística del inconsciente? Sobre todo en el hecho de que está libre de estereotipos: aquí hay una mayor libertad de formación de vínculos asociativos, mientras que el pensamiento lógico está subordinado a normas estables históricamente establecidas, a caminos trillados del pensamiento, aunque, por supuesto, también el pensamiento lógico tiene una medida definida de libertad en su búsqueda de la verdad.

La inspiración creadora es un estado psicológico particular sobre cuyo trasfondo se manifiesta la intuición. La inspiración es un estado, muy difícil

de captar intelectualmente, de "inmediatez consciente", una especie de estar poseído, un flujo intenso de emociones, excitación, entusiasmo intelectual capaz de anticipar los resultados del trabajo mental recorriendo y hojeando instantáneamente, por así decirlo, algunos de sus eslabones.

Sin embargo, conviene subrayar que, por grande que sea la fuerza de la imaginación y de la intuición, no se enfrentan en modo alguno a los actos conscientes y racionales de la cognición y la creatividad. Todas estas fuerzas espirituales e intelectuales esenciales del hombre actúan en su unidad, y sólo en los actos individuales de creatividad prevalece ahora una, ahora la otra.

La comprensión de la actividad creadora de la mente humana sería incompleta si no abarcara los problemas de la creatividad y la personalidad.

Creatividad y personalidad.

Las primeras preguntas que surgen en este ámbito son: ¿crea el hombre por voluntad propia o por necesidad? ¿Y qué es la personalidad considerada en términos de creatividad? Estas dos preguntas dan lugar inevitablemente a una tercera: ¿Es libre el hombre en su creatividad?

Al estar incluido en el proceso de desarrollo histórico-cultural en diversos campos de actividad, el hombre está sometido a la lógica de este desarrollo y, por tanto, está condicionado, de un modo u otro, por la necesidad. La necesidad histórica (interpretada por el momento en sentido estricto) de la actividad creadora está aquí en juego, si se puede decir así. En un sentido más amplio, la necesidad consiste, como se desprende de la concepción general de la creatividad, en la necesidad de realización del potencial interior del hombre como ser social que hereda las experiencias histórico-culturales de las generaciones anteriores: sólo es posible consolidar lo alcanzado por las generaciones precedentes haciéndolo avanzar aún más. Pero el hombre realiza esta necesidad libremente, teniendo la libertad de elegir entre una serie de posibilidades para su realización. Sólo en esta libertad puede realizarse el potencial creativo del individuo.

La libertad en la creatividad se realiza como la capacidad de elevar el propio interés al nivel de un interés socialmente significativo. Esta capacidad es la primera característica necesaria de una personalidad verdaderamente creativa. Por supuesto, ya no es apropiado hablar aquí de las cualidades puramente internas de una persona como ser creativo. Esencial para la realización del potencial creativo es una serie de activos caracterológicos e intelectuales que,

combinados y mutuamente mediados, forman un tipo definido de científico, artista, etc. Una de las cualidades esenciales de este conjunto es el pensamiento crítico (que es otra manifestación de la libertad de la creatividad). Sin embargo, hay crítica y crítica: puede ser destructiva y puede ser constructiva. De especial valor en la actividad creativa es la crítica constructiva, pues está estrechamente ligada a la autocrítica, rasgo inalienable de toda personalidad creativa. El pensamiento crítico no es más que pensamiento independiente. Como proceso creativo independiente, el pensamiento comienza precisamente con la crítica. Allí donde todo se acepta ya hecho, ni siquiera hay chispa de independencia; allí, todo está dominado por un espíritu epigónico totalmente ajeno a la innovación. La creatividad sólo es fructífera en condiciones de libre rivalidad de ideas, que fustiga, por así decirlo, al contrario, aumentando así la intensidad del pensamiento inquisitivo y movilizando la esfera emocional y motivacional de la conciencia. La actividad creativa no presupone una personalidad ya hecha y bien formada: al contrario, la personalidad evoluciona y finalmente toma forma sólo en la actividad creativa. La una es imposible sin la otra. Creatividad y personalidad forman un todo integral e indivisible.

4. Las operaciones y los modos del pensamiento

Las normas de una cultura históricamente conformada se reflejan en las operaciones y modos de pensamiento forjados por las muchas épocas del trabajo de la razón. En la actualidad se han convertido en herramientas universales de la cognición teórica, tomando forma como dispositivos racionales bien definidos, un sistema de principios y métodos que, en su conjunto, pueden dar una idea de la riqueza de contenido de la estructura y los modos del pensamiento humano actual.

Análisis y síntesis.

El paso de lo sensual-concreto a lo abstracto y luego a lo concreto-pensado incluye sobre todo dispositivos como el análisis y la síntesis. *El análisis es la división de los objetos en sus partes o aspectos constitutivos en una actividad práctica o teórica destinada a captar un todo complejo*. Sin embargo, el análisis

no debe ser un objetivo en sí mismo, ya que es imposible conocer la esencia de un objeto sólo dividiéndolo en elementos constitutivos y considerando las partes como tales. Así, un químico puede realizar diversas operaciones con un trozo de carne y decir: "He descubierto que está compuesto de oxígeno, carbono, hidrógeno, etc.". Pero la cuestión es que esas sustancias ya no son carne. En todos los campos del conocimiento existe, por así decirlo, un límite a la división de un objeto más allá del cual pasamos a un mundo de propiedades y leyes diferentes. Cuando las particularidades se han estudiado suficientemente bien mediante el análisis, viene la siguiente etapa en la cognición, que es la *síntesis*, es decir, la *combinación práctica o mental de los elementos, divididos y estudiados analíticamente, en un todo único.* El análisis identifica ante todo lo específico que distingue las partes entre sí, mientras que la síntesis revela lo esencialmente general que une las partes en un todo único. El análisis que presupone la síntesis tiene como núcleo central la identificación de lo esencial. Una vez hecho esto, el todo tampoco aparece bajo la misma luz que cuando la razón lo conoce por primera vez: ahora tiene un contenido mucho más profundo.

Abstracción e idealización.

Es imposible captar un objeto en toda la plenitud de sus propiedades. Como un foco, el pensamiento humano ilumina en cada momento un fragmento de la realidad, mientras que el resto se hunde, por así decirlo, en la penumbra. En cada uno de estos momentos somos conscientes de una sola cosa, pero esta cosa tiene muchas propiedades y relaciones. Sólo podemos conocerla en el orden de la continuidad, concentrando la atención en algunas cualidades y conexiones e ignorando otras.

La abstracción es una selección mental de un objeto aislado de sus conexiones con otros objetos, de una propiedad de un objeto aislada de sus otras propiedades, de una relación de un objeto aislada del objeto mismo. La abstracción es un método de simplificación mental en el que sólo se considera un aspecto de un proceso determinado. El científico mira los colores abigarrados del objeto de cognición a través de un cristal monocromo para verlo en un solo aspecto que es importante en alguna relación u otra. Con este enfoque, la imagen observada pierde su riqueza de matices pero gana en claridad, y el aspecto considerado destaca en relieve. Pero la abstracción tiene sus límites: la abstracción del contenido nunca puede ser absoluta. La cuestión

de qué aspectos de la realidad objetiva son aislados por la labor de abstracción del pensamiento y cuáles son ignorados por éste, se decide en cada caso particular en función de la naturaleza del objeto estudiado y de las tareas que se plantean al investigador.

247

El resultado del proceso de abstracción son diversos conceptos de objetos (planta, animal, hombre), ideas sobre las propiedades separadas de los objetos y las relaciones entre ellos consideradas como "objetos abstractos" particulares (blancura, volumen, longitud, capacidad calorífica).

La idealización, como forma específica de abstracción, es un importante recurso de la cognición científica. Los objetos abstractos no existen, ni son realizables, en la realidad, pero tienen sus prototipos en el mundo real. Las matemáticas puras trabajan con números, vectores y otros objetos matemáticos que son el resultado de la abstracción y la idealización. La geometría, por ejemplo, trata de círculos perfectos, pero ningún objeto sensual es perfectamente redondo. Es una abstracción que no se encuentra en la naturaleza. Pero las abstracciones también son imágenes de lo real: nacen de la generalización a partir de la experiencia. *La idealización es un proceso de formación de conceptos cuyos prototipos reales sólo pueden señalarse con cierto grado de aproximación.* Los resultados de la idealización son modelos teóricos en los que las características y los aspectos del objeto conocido no sólo se abstraen de la diversidad empírica real, sino que también aparecen como productos de la construcción mental más nítidos y plenamente pronunciados que en la realidad. Ejemplos de conceptos resultantes de la idealización son el "punto" (un objeto que no tiene ni longitud ni altura ni anchura), la "línea recta" o el "círculo". La introducción de objetos idealizados en el proceso de investigación permite construir esquemas abstractos de los procesos reales, necesarios para una comprensión más profunda de las leyes de su desarrollo.

Generalización y limitación.

Sería imposible hacer frente a la multitud de impresiones que nos inundan cada hora, cada minuto y cada segundo, si estas impresiones no se combinaran, generalizaran y registraran por medio del lenguaje. Para identificar lo general es necesaria la abstracción de lo que lo apantalla, lo que lo vela y a veces lo distorsiona. La generalización científica no es mero aislamiento y síntesis de rasgos similares, sino penetración en la esencia de

una cosa: el descubrimiento de lo idéntico en lo diverso, de lo general en lo individual, de lo regido por la ley en lo accidental. Ejemplos de generalización son, por ejemplo, la transición mental del concepto de abeto al de conífera, o de la afirmación "la energía mecánica se transforma en energía térmica" a la afirmación "cualquier forma de energía es transformable en otra forma de energía".

248

La transición mental de lo más general a lo menos general se llama limitación. No hay teoría sin generalización. Y las teorías se construyen para ser aplicadas a tareas prácticas concretas. Por ejemplo, la medición de objetos y la construcción de instalaciones de ingeniería requieren siempre la transición de lo más general a lo menos general y a lo individual, es decir, un proceso de limitación.

Lo abstracto y lo concreto.

El concepto de lo concreto se utiliza en dos sentidos. En primer lugar, denota un todo directamente dado, percibido y representado sensorialmente. En segundo lugar, denota un sistema de definiciones científicas que identifican las conexiones y relaciones esenciales entre las cosas y los acontecimientos, identificando la unidad en la diversidad. Si lo concreto se le da inicialmente al sujeto en forma de imagen gráfica sensual de un objeto completo que flota en su imaginación y que aún no ha sido analizado mentalmente y es incomprensible en sus conexiones y mediaciones regidas por leyes, en el nivel del pensamiento teórico lo concreto aparece como un todo internamente diferenciado con contradicciones claramente percibidas. Lo concreto-sensible es un pálido reflejo de los fenómenos, lo concreto-pensado es un conocimiento mucho más rico de la esencia. Lo concreto se opone a lo abstracto como uno de los elementos de la cognición y se interpreta en correlación con lo abstracto. La abstracción suele sugerirnos algo conceptual, en contraste con lo sensiblemente observable. También se piensa en lo abstracto como algo unilateral, pálido, incompleto y divorciado de las conexiones del todo: una propiedad, una relación, una forma, etc. No sólo un concepto, sino incluso la imagen más gráfica, como un diagrama, un dibujo o un símbolo, puede ser abstracto. El conocimiento es abstracto en el sentido de que refleja un fragmento purificado, refinado y, por tanto, más pálido de la realidad. El fenómeno de la abstracción es contradictorio: es unilateral y está divorciado

del fenómeno vitalmente vibrante, pero es un paso necesario hacia la cognición de un hecho concreto lleno de vida.

Las abstracciones son una especie de réplicas de objetos integrales. El pensamiento humano trabaja con estas réplicas. El pensamiento vuelve continuamente de las abstracciones separadas a una restauración de la concreción sobre una base nueva y más elevada. Esa es la concreción de conceptos, categorías y teorías que reflejan la unidad en la diversidad.

249

He aquí la esencia del *método de ascensión de lo abstracto a lo concreto*. La abstracción realiza el principio de volver a golpear con mayor certeza. Esa es la dialéctica de la cognición: "alejándose" de la realidad sensiblemente dada en las "alas" de la abstracción, la mente observa mejor la esencia de un objeto dado desde las alturas del pensamiento teórico concreto. Tal es la historia y la lógica de la cognición científica. Por este método, la mente asimila lo concreto y construye a partir de ello, mediante la vinculación de conceptos, una teoría científica integral que reproduce la heterogeneidad objetiva del objeto y la unidad de sus propiedades y relaciones esenciales. Marx utilizó brillantemente este método en *El Capital*. Partiendo del análisis de un fenómeno económico simple reflejado en el concepto de mercancía, procedió paso a paso al análisis de fenómenos cada vez más complejos y significativos —dinero, capital, plusvalía, salarios, etc.—, elevándose por así decirlo a la altura de una imagen integral de la sociedad capitalista contemporánea, expresándola en un sistema coherente de conceptos y liberando la lógica de las innumerables complejidades empíricas de la realidad. Aquello concreto era ya lo concreto en un nuevo nivel enriquecido por el poder de abstracción del pensamiento. El principio de concreción, considerado en sus vínculos inalienables con lo abstracto, exige que los hechos de la vida natural y social sean tratados no con la ayuda de fórmulas y esquemas generales, sino con la debida consideración de todas las condiciones reales bajo las que existe el objeto de cognición, a fin de identificar las propiedades, conexiones y tendencias principales y más esenciales que determinan sus demás aspectos.

Lo histórico y lo lógico.

Lo histórico es en primer lugar el proceso de la evolución de un objeto y también un método de su reproducción en el conocimiento en la forma en que realmente tomó forma en el tiempo-con todas las tribulaciones y zigzags y movimientos inversos, en las formas concretas y accidentales de su

manifestación. En otras palabras, el método histórico supone el esbozo de la historia de un objeto tal como fue realmente, con la debida atención a lo general y a lo individual o, en todo caso, a lo típicamente individual.

El método lógico reproduce el proceso histórico sólo en su forma general. Su objetivo es la identificación de la lógica del movimiento del objeto, de su línea general de desarrollo, enderezada, por así decirlo. Lo lógico es un reflejo generalizado de lo histórico, reproduce la realidad en su desarrollo regido por leyes y explica la necesidad de ese desarrollo. Es lo histórico liberado de los principios de la cronología, de su forma accidental y única. El método lógico se capta en el concepto de ley del desarrollo de un objeto; es decir, al aplicarlo ignoramos inevitablemente los matices accidentales e individuales de un acontecimiento dado. Por ejemplo, generalizando la diversidad y multidimensionalidad de la vida histórica de los pueblos en diferentes épocas, el marxismo propuso la idea de formaciones socioeconómicas —las principales etapas del desarrollo histórico de la humanidad— que expresan la lógica de este desarrollo, es decir, la idea del movimiento de la historia mundial regido por la ley. Pero esto no es más que un esquema general; en realidad, la historia se ha movido por caminos mucho más intrincados. El verdadero proceso de cognición, que se esfuerza por ver leyes detrás del azar, se basa en estos dos métodos en su unidad.

La analogía.

La analogía es una relación objetiva entre objetos que permite transferir la información obtenida en el estudio de un objeto determinado a otro objeto que se asemeja a aquél en cuanto a un conjunto definido de características. La analogía, que vincula lo desconocido con lo conocido, es la base de la comprensión de los hechos. Lo nuevo sólo se percibe conscientemente a través de las imágenes y conceptos de lo antiguo y familiar. Los primeros aviones se construyeron por analogía con el comportamiento de otros objetos en vuelo, como pájaros, cometas y planeadores.

La analogía es una conclusión lógica verosímil y factible sobre la similitud de dos objetos en cuanto a alguna característica. La conclusión es tanto más verosímil, heurística y demostrativa cuanto mayor es el número de rasgos similares en los objetos comparados y cuanto más esenciales son estos rasgos. Confiar en la analogía puede llevar a conclusiones erróneas; de ahí el aforismo de que el principio de analogía es una técnica de cognición que cojea de ambas

piernas. Por ejemplo, comparando varias características que tienen en común la Tierra y la Luna, Kant llegó a la conclusión de que la Luna está habitada.

La analogía con cosas relativamente sencillas ayuda a comprender las más complejas. Por ejemplo, Charles Darwin descubrió la ley de la selección natural en biología a partir de la analogía de la selección artificial de animales domésticos. La analogía del flujo de líquido en un tubo desempeñó un gran papel en la aparición de la teoría de la corriente eléctrica. La observación del funcionamiento del cerebro fue un importante paso heurístico en la invención de las máquinas lógicas. Como método, la analogía se utiliza sobre todo en la llamada teoría de la semejanza, muy empleada en modelización.

Modelización.

La modelización es la operación práctica o teórica con un objeto en la que éste es sustituido por algún análogo natural o artificial cuyo estudio ayuda al investigador a penetrar en la esencia de dicho objeto. La base objetiva de la modelización es el principio de reflexión, semejanza, analogía e independencia relativa de la forma.

La construcción de la teoría de la modelización comienza con la especificación del concepto de modelo, que a menudo se identifica con los de teoría, hipótesis o imagen. *Un modelo es un sistema objetivado o construido mentalmente que sustituye al objeto de la cognición*. Cualquier objeto que reproduzca las características requeridas del original puede ser un modelo. Si un modelo tiene la misma naturaleza física que el original, se habla de modelización física. Cuando un fenómeno se describe mediante el mismo sistema de ecuaciones que el objeto modelizado, la modelización se denomina matemática. Si determinados aspectos del objeto modelizado se presentan en forma de un sistema formalizado de símbolos, que posteriormente se estudia con el fin de transferir los datos obtenidos al objeto modelizado, se trata de simulación de *signos y lógica*. La simulación cibernética es de carácter funcional: aunque el modelo y el original tengan sustratos materiales, procesos energéticos y mecanismos causales internos diferentes, son similares entre sí en su función o comportamiento.

Por supuesto, la modelización siempre está inevitablemente relacionada con una cierta simplificación del objeto modelado. Pero desempeña un gran papel heurístico, ya que permite estudiar procesos característicos del original en ausencia del propio original.

Formalización y matematización.

La formalización es la generalización de las formas de procesos que difieren en su contenido, la abstracción de estas formas a partir de su contenido. En este caso, la forma se considera un objeto de estudio relativamente independiente. A menudo se cree que la formalización está relacionada con las matemáticas, la lógica matemática y la cibernética. Esto no es correcto. Impregna todos los tipos de actividad práctica y teórica del hombre. Históricamente, surgió junto con la aparición del lenguaje. Determinadas técnicas de la actividad laboral, habilidades y modos de realización de las operaciones laborales se identificaron, generalizaron, registraron y transmitieron de la generación anterior a la más joven en abstracción de las acciones, objetos y medios concretos del trabajo. Nuestro lenguaje ordinario expresa el nivel más débil de formalización. La formalización llega a su extremo en las matemáticas y la lógica matemática, que estudian las formas de razonamiento abstrayéndose de su contenido, "desnudando" al máximo el pensamiento, dejando intacto únicamente el marco de su estructura. Un no especialista suele quedarse estupefacto ante la abundancia de símbolos y fórmulas matemáticas y de otro tipo en un libro o artículo de física, química o astronomía. El empleo de símbolos especiales elimina la polisemia de las palabras del lenguaje ordinario. En el discurso formalizado, cada símbolo es estrictamente inequívoco. La palabra "agua" tiene varios significados, y la fórmula H_2O sólo uno. Los símbolos permiten la notación breve de expresiones que de otro modo serían engorrosas, y por tanto incomprensibles, en el lenguaje ordinario. El uso de símbolos facilita la deducción de conclusiones lógicas a partir de premisas dadas, la verificación de la veracidad de las hipótesis y la fundamentación de los enunciados científicos.

252

Pero existen limitaciones internas a las posibilidades de formalización. Se ha demostrado que no existe ningún método universal que permita sustituir cualquier cadena de razonamiento por la computación. Sólo un contenido relativamente escaso se formaliza por completo. La formalización ofrece una imagen unilateral de un fragmento del ser-en-el-flujo. Por ejemplo, una descripción de hechos no es estrictamente formalizable, y tales descripciones son una etapa necesaria en la investigación científica. La experiencia demuestra que no debe intentarse la formalización hasta que no se haya explorado plenamente la esencia del problema.

Hoy en día, el problema de la interpretación, es decir, del establecimiento del contenido objetivo de los conocimientos científicos, es cada vez más agudo. La abstracción carece de sentido sin la concretización, mientras que la formalización no tiene sentido sin la interpretación. Si la formalización es el movimiento del pensamiento desde el contenido de un objeto hasta su forma abstracta, la interpretación se mueve desde la forma abstracta del objeto hasta su contenido. Una vez construido, un sistema formal vuelve de nuevo a su base significativa. La abstracción del contenido es sólo temporal.

¿Qué es la *matematización*? Es la *aplicación de métodos matemáticos a la cognición científica*. Hubo un tiempo en que estos métodos se aplicaban sobre todo a la mecánica, la física y la astronomía, en resumen, a las ciencias naturales. Más tarde empezaron a penetrar en las ciencias sociales, por ejemplo, en los estudios sociológicos, económicos y de otro tipo. Esto fue posible gracias a los logros de la cibernética. Cada vez se crean ordenadores más complejos y potentes para realizar cálculos, controlar diversos procesos, resolver problemas no matemáticos, etc. Los métodos matemáticos se perfeccionan y adaptan a las nuevas tecnologías. Los métodos matemáticos se perfeccionan y adaptan a las formas sociales más complejas de la organización del ser: es imposible obtener un conocimiento adecuado de las leyes del desarrollo social sin tener en cuenta las relaciones cuantitativas realmente existentes en todas las esferas sociales.

El alcance de la aplicación de las matemáticas en el estudio de cualquier objeto dado viene determinado por la medida de abstracción permitida al aislar los parámetros cuantitativos de los cualitativos. En cada conjunto de condiciones dadas, esta abstracción tiene sus límites. La aplicación de los métodos matemáticos supone siempre una penetración profunda en el contenido del dominio estudiado.

[253]

Los especialistas de todos los campos necesitan las matemáticas no sólo para realizar cálculos, sino también como un poderoso dispositivo heurístico; también son necesarias para introducir mayor rigor y disciplina en el pensamiento lógico. Al mismo tiempo, las limitaciones de la formalización y la matematización de la cognición científica son cada vez más evidentes. La ciencia moderna se desarrolla por el camino de una síntesis de los aspectos formales y significativos de la cognición sobre la base del materialismo y la dialéctica.

5. Los niveles empírico y teórico de la cognición científica

Los conceptos de lo empírico y lo teórico.

En la ciencia se distinguen dos niveles de investigación: el empírico y el teórico. Esta distinción se basa, en primer lugar, en las modalidades de la propia actividad cognitiva y, en segundo lugar, en el carácter de los resultados científicos obtenidos. Por cognición empírica se entiende la elaboración de un programa de investigación, la organización de observaciones y experimentos, la descripción de los datos observados y experimentales, su clasificación y su generalización inicial. *La característica de la cognición empírica es la actividad de registrar hechos. La cognición teórica es la cognición de la esencia a nivel de abstracciones de alto orden*. Sus herramientas son conceptos, categorías, leyes e hipótesis. Estos dos niveles están interconectados e inseparablemente unidos entre sí, aunque históricamente la cognición empírica (experimental) precedió a la teórica. La experiencia tiene sus límites, más allá de los cuales se pierde o se pasa a la especulación. La investigación requiere el análisis, la generalización, la explicación de los hechos, la formulación de ideas, principios y leyes que arrojen luz sobre los hechos y, por último, la construcción de una teoría, el mayor logro del pensamiento científico.

Al proporcionar observaciones y datos experimentales siempre nuevos, la investigación empírica plantea continuamente nuevos problemas al pensamiento teórico, estimulando su avance ulterior: el principio de retroalimentación está aquí en funcionamiento. La cuestión es que, a medida que se enriquece el conocimiento teórico, éste plantea tareas cada vez más complejas a la observación y la experimentación y, en general, a la cognición empírica.

La investigación científica supone no sólo el movimiento hacia arriba, hacia la elaboración del aparato teórico (hacia la construcción de una teoría perfecta), sino también el movimiento hacia abajo que implica la asimilación de la información empírica y el descubrimiento y predicción de nuevos hechos. La investigación nunca comienza con la observación y la recopilación de hechos, sino con el intento de resolver alguna tarea que subyace siempre a una cierta hipótesis o conjetura; comienza con la formulación de un problema.

Formulación del problema y programa de investigación.

Los hombres se esfuerzan por aprender lo que aún no saben. Pero, para empezar, primero deben tener una noción, aunque sea muy general, de lo que no saben y de lo que les gustaría saber. "No todos saben lo mucho que debemos saber para saber lo poco que sabemos", dice la sabiduría oriental. Un problema es una pregunta con la que nos dirigimos a la propia naturaleza, a la vida, a la práctica y a la teoría. Los problemas que atormentan a la humanidad son un indicio del nivel de su desarrollo: los problemas que preocupaban a la humanidad en la Antigüedad difieren mucho de los actuales. Y es que "la humanidad [...] sólo se plantea inevitablemente las tareas que es capaz de resolver, ya que un examen más detenido mostrará siempre que el problema en sí sólo se plantea cuando las condiciones materiales para su solución ya están presentes o, al menos, en curso de formación". [61]

A veces es tan difícil formular un problema como resolverlo: la formulación correcta de un problema dirige en gran medida la actividad de búsqueda del pensamiento, la orientación del pensamiento. Cuando un científico se plantea un problema y trata de resolverlo, inevitablemente elabora un programa de investigación, traza un plan para su búsqueda y concibe un sistema de instrumentos para la consecución de un objetivo cognoscitivo. En todo ello, tiene en mente la supuesta respuesta a la pregunta que se ha planteado. Esta supuesta respuesta figura como hipótesis. La hipótesis determina el área y el ángulo de visión de lo empíricamente dado, formando el marco del programa de investigación destinado a producir una interpretación teórica del objeto estudiado.

Observación y experimento.

Hay dos formas de llegar a la solución de un problema: se puede buscar la información necesaria o se puede intentar investigar el problema por cuenta propia mediante la observación, la experimentación y el pensamiento teórico. La observación y la experimentación son métodos de investigación muy importantes tanto en las ciencias naturales como en las sociales. No puede haber investigación en absoluto sin observación. *La observación es un proceso*

[61] K. Marx, "Contribución a la crítica de la economía política. Primera parte", en: K. Marx, F. Engels, *Obras Completas*, Vol. 29, p. 263.

intencional y dirigido de percepción que se lleva a cabo para identificar las propiedades y relaciones esenciales del objeto de cognición.

255

La observación puede ser directa o estar mediada por diversos dispositivos técnicos (por ejemplo, incluso las moléculas son ahora accesibles a la observación visual con la ayuda de microscopios electrónicos). La observación adquiere significación científica si permite reflexionar, en el marco de un programa de investigación, sobre los objetos con la máxima precisión, y si puede repetirse en condiciones variables. Lo importante es la selección del grupo de hechos más representativo. Lo más importante es el plan del investigador, su sistema de métodos, la interpretación de los resultados y su verificación. Cuando la capacidad de observación se convierte en la característica constante de un individuo, se denomina agudeza de observación; es una condición necesaria para la eficacia de la actividad práctica y teórica. La capacidad de ver y darse cuenta de los aspectos importantes y esenciales de las cosas que a la mayoría le parecen indignos de atención, eso es lo que constituye el secreto de la innovación en la ciencia y el arte, y marca una mente creativa y original.

Pero el hombre no puede limitarse al papel de observador: la observación, como sabemos, sólo registra lo que la propia vida proporciona, mientras que la investigación requiere también la *experimentación*, mediante la cual se reproduce artificialmente *un objeto o se le somete a condiciones específicas de acuerdo con los objetivos de la investigación.* La historia del pensamiento científico, y de las ciencias naturales en primer lugar, abunda en ejemplos de experimentos notables que permitieron al hombre asomarse a los misterios más profundos de la naturaleza. A través de la experimentación, Faraday descubrió la inducción magnética, Lebedev, la presión de la luz, etc. Los científicos orientados a la experimentación afirman que un experimento bien pensado y hábilmente realizado está por encima de la teoría: una teoría puede ser refutada, pero unos datos experimentales fiables, nunca.

El experimentador aísla el objeto de estudio de la influencia de factores subsidiarios que oscurecen su esencia; por tanto, trata con el objeto de investigación en estado puro. En el proceso de experimentación, las condiciones no sólo se especifican, sino que también se controlan, modifican y reproducen repetidamente. Todo experimento científico suele ir precedido de alguna hipótesis, un esquema mental previamente formulado que predetermina la visión del objeto en cuestión. El científico ve el objeto a la luz de estos esquemas e hipótesis y analiza su estructura en su actividad

experimental. Sin una cualificación científica adecuada y una buena hipótesis de trabajo, un observador no verá más que manchas de luz y color cuando mire a través de un microscopio electrónico algún objeto físico o biológico. Para que nuestra visión tenga sentido, es necesaria una formación profesional en el campo de conocimiento de que se trate y algunas ideas previas.

Estas nociones generales, suposiciones e hipótesis de trabajo se toman prestadas de observaciones y experimentos anteriores y de la experiencia total de la humanidad.

Los llamados *experimentos mentales* también forman parte de la cognición científica: aquí, un científico opera con ciertas imágenes mentales y coloca mentalmente el objeto de estudio bajo diversas condiciones que, según el diseño experimental, deberían facilitar la obtención de un resultado deseado. Por regla general, lo que tenemos aquí es una cadena teórica de razonamiento en forma de experimento.

Un experimento tiene dos caras: por un lado, permite verificar y confirmar (o refutar) una hipótesis y, por otro, contiene la posibilidad de obtener nuevos datos heurísticamente inesperados. La respuesta proporcionada por los experimentos puede ser a veces imprevisible, y el experimento se convierte entonces en la fuente principal de una nueva teoría. Así surgió la teoría de la radiactividad. Por sí mismo, el experimento establece y enuncia los hechos, mientras que el pensamiento penetra en su esencia. Lo que el científico ve a través del microscopio, el telescopio o el espectroscopio, requiere una determinada interpretación. La actividad experimental posee una estructura compleja: incluye el fundamento teórico del experimento —teorías e hipótesis científicas—; la base material del experimento —diversos aparatos y dispositivos de medición—; la ejecución directa del experimento; la observación experimental de fenómenos y procesos; el análisis cuantitativo y cualitativo de los resultados experimentales y su generalización teórica. Así pues, el experimento abarca tanto la actividad práctica como la teórica, con predominio de esta última.

El papel de los aparatos en la investigación científica.

En la observación y la experimentación, los científicos se basan en los datos de sus órganos sensoriales, cuya resolución es considerable pero no ilimitada. Ya en la antigüedad, los científicos recurrieron cada vez más a los aparatos para ampliar y magnificar, por así decirlo, las posibilidades de los órganos de

los sentidos. Así, un micrófono "oye" mejor que el oído humano; el fotoelemento "ve" una mayor parte del espectro que el ojo humano, y lo hace mejor. Los telescopios modernos permiten al hombre asomarse a distancias del universo desde las que la luz viaja hacia nosotros a 140 millones de años luz. En la actualidad, es imposible concebir la investigación científica sin aparatos, sobre todo en el campo de las ciencias naturales. Los aparatos permiten al científico registrar el hecho mismo de la existencia de un objeto en su definición cualitativa dada; sin ello, no puede haber certeza sobre el objeto estudiado.

257

Los aparatos realizan todas las conexiones posibles necesarias para transmitir información: hoy en día, el lenguaje ordinario ya no puede hacer frente a las avalanchas de información, por lo que los científicos han desarrollado una gigantesca red de canales tecnológicos de información que van desde el teléfono y el telégrafo y terminan con el radar y otros dispositivos de señalización. La tecnología informática, y especialmente los ordenadores personales, han adquirido una enorme importancia, permitiéndonos realizar cálculos y operaciones lógicas a una velocidad increíble. La tecnología informática no es sólo una continuación y fortalecimiento de los órganos de los sentidos, sino una continuación y fortalecimiento de las posibilidades del propio intelecto humano. Este tipo de aparatos ahorra tiempo en la recepción, selección, almacenamiento y tratamiento de la información.

Los aparatos son una gran ayuda en la investigación científica, pero al mismo tiempo introducen inevitablemente perturbaciones en los fenómenos estudiados, cambiando sus estados, haciéndolos diferentes, especialmente en el estudio de los microfenómenos. El experimentador no trata en este caso con la cosa tal como es, sino también con sus propios efectos perturbadores, es decir, con una especie de resultante y no con el objeto en su forma prístina, por así decirlo. Se plantea la pregunta: ¿Qué estudia el experimentador: el objeto en sí mismo o la resultante de su interacción con el aparato? Algunos científicos, incluso un físico tan destacado como Werner Heisenberg, interpretaron estos hechos en el sentido de que la diferencia entre el sujeto conocedor y el objeto se borra en la mecánica cuántica: el objeto se subjetiviza y el sujeto, se objetiviza. Y lo que observamos es una resultante de los dos procesos. Así pues, es necesaria una abstracción del factor de interferencia del aparato para establecer las propiedades y leyes del objeto estudiado. Una descripción inequívoca de un fenómeno cuántico propiamente dicho debe, por tanto, comprender una descripción de todas las partes existentes del aparato

experimental. Esta dificultad tienta a veces a afirmar que las propiedades del objeto no se manifiestan en la interacción con el aparato, sino que son producidas por esta interacción, y esto ya está cargado de errores en la concepción del mundo.

¿Qué es un hecho?

Una condición necesaria de la investigación científica es el establecimiento de hechos. ¿Existen los hechos por sí mismos? ¿Cuál es la forma de su existencia fuera de su relación con el sujeto de la cognición? Por supuesto, los hechos existen fuera del sujeto. Pero entonces no son más que una realidad objetiva. La palabra "hecho" procede del latín factum "lo que se ha hecho". Significa un acontecimiento real, no imaginado, en la naturaleza, en la historia, en la vida cotidiana, en la esfera intelectual.

Una invención arbitraria también es un hecho, pero es un hecho de conciencia que registra el hecho de la invención. Un hecho es un fragmento del ser que se ha trasladado al foco del pensamiento de un sujeto, al sistema del conocimiento. *Un hecho es un fenómeno del mundo material o espiritual que se ha convertido en una parte autentificada de nuestra conciencia; es un objeto, fenómeno, propiedad o relación tal y como queda registrado en la observación o el experimento.* La importancia de los hechos en la ciencia es excepcional: los hechos fiables constituyen la base de toda investigación científica, ya que toda ciencia se ocupa del estudio, la descripción y la explicación de los hechos y nada más que de los hechos. Una manipulación descuidada de los hechos conduce inevitablemente a la distorsión de la realidad. La actividad mental, y los resultados de la actividad mental, no tienen nada que ver con la ciencia si operan arbitrariamente con los hechos para satisfacer el interés de alguien y no se basan en las experiencias vitales. ¿Qué significa afirmar un hecho? Significa convencerse de la fiabilidad de una observación, un documento histórico o un experimento. Para que un hecho aparezca ante el pensamiento como un hecho, debe ser registrado, por ejemplo, en forma de descripción de un experimento, lecturas de aparatos de medición o en una película. Lo observado debe elevarse al pedestal de un hecho científico, cuyo rasgo más característico es la certeza. Un hecho debe interpretarse y fundamentarse. La percepción de los hechos varía en función de la posición de quien los percibe. Nunca consideramos los hechos en estado puro. Siempre están mediatizados por la naturaleza de su comprensión e

interpretación. Todos los hechos se nos presentan en una serie ascendente de puntos de vista significativos. Una sólida red de estereotipos y puntos de vista generalmente aceptados puede tomar forma en la conciencia, y éstos impregnan la estructura de la conciencia, convirtiéndose en los elementos familiares de una visión del mundo. Incluso cuando el observador se limita a mirar un objeto, el hecho en cuestión cambia inevitablemente sus colores, por no hablar de los matices; la luz irradia tanto del objeto como del sujeto, de sus experiencias vitales y su posición. Hay algo de verdad en la afirmación de que "los hechos cambian según la luz que se proyecte sobre ellos". Recordemos la poca fiabilidad de los relatos de los testigos presenciales: ¡cuánto varían a menudo! Aunque los testigos hablan de lo mismo, lo describen de formas totalmente distintas. Y, sin embargo, todos ellos juran que lo que vieron y oyeron no es más que la verdad. Parece, pues, que la evidencia no es garantía plena de la certeza de un hecho.

Por sí solos, los hechos no son ciencia, como el material de construcción no es un edificio. Los hechos sólo se entretejen en el tejido de la ciencia cuando se someten a selección, clasificación, generalización y explicación, aunque sólo sea hipotética. La tarea de la cognición científica es identificar la causa de la aparición de un fenómeno dado, establecer sus propiedades esenciales y una conexión regida por leyes entre ellas. De especial importancia para el avance de la cognición científica es el descubrimiento de nuevos hechos.

259

Los hechos contienen muchos accidentes. A la ciencia le interesa sobre todo lo general y lo regido por leyes. Por eso, la base del análisis científico no es sólo un hecho individual, sino un gran número de hechos que reflejen la tendencia principal. Esto significa que es necesario seleccionar razonablemente sólo algunos de entre la multitud de hechos, aquellos que son necesarios para la comprensión del problema en cuestión.

Sólo en su mutua conexión e integridad pueden los hechos servir de base para una generalización teórica. Tomados aisladamente y al azar, divorciados de la vida, los hechos no pueden fundamentar nada. Se puede construir cualquier tipo de teoría a partir de hechos seleccionados tendenciosamente, pero no tendrá ningún valor científico. "El método más utilizado", escribió Lenin, "y el más falaz, en el ámbito de los fenómenos sociales, es arrancar hechos *individuales* menores y hacer malabarismos con ejemplos. La selección de ejemplos fortuitos no presenta ninguna dificultad, pero no tiene ningún

valor... Los hechos, si los tomamos en su *totalidad*, en su *interconexión*, no sólo son cosas obstinadas, sino indudablemente portadoras de pruebas".[62]

Los hechos tienen valor científico si existe una teoría que los interprete. Cuando aparecen hechos que no pueden explicarse en el marco de una teoría existente, surge una contradicción entre los hechos y los principios teóricos. El pensamiento científico tiene que buscar nuevas explicaciones. En tales casos, se percibe una escasez de teorías realmente de gran envergadura. Sólo en estas circunstancias puede surgir el "mercado negro" de todo tipo de conjeturas, que a veces alcanzan proporciones fantásticas. A menudo ocurre que algo es difícil de confirmar y, sin embargo, ¡imposible de refutar!

Descripción y explicación.

El curso y los resultados de la observación y la experimentación se registran y describen invariablemente. La descripción emplea términos generalmente aceptados, medios visuales (gráficos, dibujos, fotografías, registros fílmicos) y medios simbólicos (fórmulas matemáticas, químicas y de otro tipo). El principal requisito científico impuesto a la *descripción es la fiabilidad, la presentación exacta de los datos de la observación y el experimento.* La descripción puede ser completa e incompleta. Siempre presupone una cierta sistematización del material, es decir, su clasificación y una cierta generalización: la descripción pura se queda en el umbral de la creatividad científica.

260

La descripción y la clasificación son las etapas iniciales en el desarrollo de la cognición científica (históricamente, también, precedieron al nivel teórico, explicativo, del conocimiento); retroceden a un segundo plano cuando se establecen las conexiones causales y las leyes, y se alcanza la comprensión de la esencia de un problema. En otras palabras, la cognición científica no se limita a establecer hechos, sino que se esfuerza por entenderlos, por comprender las causas por las que estos hechos surgieron y funcionan precisamente de esta manera y no de otra.

¿Qué es la explicación? La explicación es una operación mental encaminada a establecer las dependencias causales del objeto de investigación, a captar las leyes de su funcionamiento y desarrollo y, por último, al descubrimiento de

[62] V.I. Lenin, "Estadística y sociología", *Obras Completas*, Vol. 23, Editorial Progreso, Moscú, 1974, p. 272.

su esencia. La explicación se produce cuando se demuestra según qué leyes surgió, existe y se desarrolla un objeto. La explicación presupone la existencia de ciertos datos iniciales sobre el objeto. Explicar significa interpretar un objeto en un sistema de conocimientos ya existentes, acumulados históricamente, de principios, leyes y categorías definidos. Es imposible explicar nada sin especificar los vínculos omnímodos del objeto con otros objetos, sin tener en cuenta el principio del historicismo, la génesis, las contradicciones y el desarrollo del objeto.

La explicación, como actividad de búsqueda extremadamente compleja, no puede prescindir de todo tipo de conjeturas y juicios hipotéticos, es decir, sin hipótesis. Cabe señalar que a veces surgen contradicciones en el plano de la explicación de los hechos: hechos idénticos pueden explicarse a veces de distintas maneras y en distintos sistemas teóricos.

La hipótesis y su papel en el desarrollo del conocimiento científico.

Ninguna teoría científica apareció ya hecha como Palas Atenea, que brotó de la frente de Zeus: al principio, una teoría existe como hipótesis. La hipótesis en sí no surge de repente, sino que pasa por etapas definidas de formación. Al principio, no es más que una suposición preliminar, una conjetura que se desprende de la observación de algunos fenómenos nuevos. Todavía no es una hipótesis propiamente dicha. La conjetura puede ser muy inestable y estar sujeta a fluctuaciones, modificaciones y revisiones de diversas versiones de los supuestos. En consecuencia, la hipótesis propiamente dicha se formula como la suposición más probable apoyándose sólidamente en la certeza psicológica y lógica sobre su verosimilitud y basándose en una consideración del posible sistema de consecuencias a partir de esta suposición. A continuación, los supuestos formulados se verifican mediante la observación, la experimentación o la documentación, lo que confirma la hipótesis, elevándola al nivel de una teoría, o la refuta, total o parcialmente. Además de confirmarse o refutarse, una hipótesis también puede aclararse o corregirse. *Una hipótesis es una suposición que parte de hechos, una proposición que intenta captar la esencia de una esfera del mundo insuficientemente estudiada.*

La necesidad de una hipótesis surge, por regla general, en una situación en la que se revelan hechos que sobrepasan los límites de las posibilidades explicativas de una teoría existente. La ciencia es escenario de conflictos de

opiniones en los que chocan hipótesis diferentes y a veces contradictorias. Por ejemplo, el descubrimiento por Eugène Dubois de los restos de un Pithecanthropus en Java inició una polémica en la que se expresaron más de cincuenta hipótesis. Por poner otro ejemplo, se calcula que en la actualidad existen más de 600 hipótesis sobre los relámpagos de bola. A veces, la ciencia se parece a una novela policíaca: todos los hechos parecen confirmar una hipótesis determinada, pero al final resulta ser correcta otra muy distinta. Una vez establecidas, las hipótesis no mueren pronto, sino que trabajan activamente en la ciencia durante un periodo más o menos prolongado. También ocurre a veces que una hipótesis es rechazada, pero décadas después revive e incluso se convierte en teoría.

Las hipótesis tienen una importancia puramente auxiliar, pero extremadamente heurística: son decisivas para hacer descubrimientos. Por regla general, la formulación de hipótesis es la parte más difícil de la labor del pensamiento teórico. Hasta ahora, no se ha descubierto ningún método que permita formular hipótesis según reglas definidas: son totalmente producto de la intuición y la imaginación del científico.

Las hipótesis se fundamentan y demuestran mediante el análisis de los conocimientos acumulados, su comparación con hechos empíricos ya conocidos, con hechos nuevos bien establecidos y con hechos que puedan establecerse en el futuro. En otras palabras, la fundamentación de una hipótesis presupone su evaluación en términos de su eficacia para explicar los hechos disponibles y predecir otros nuevos.

Al igual que las teorías, las hipótesis son generalizaciones de los conocimientos disponibles. Al mismo tiempo, el conocimiento contenido en una hipótesis no se desprende necesariamente del conocimiento previamente disponible. Una hipótesis es básicamente probabilística: su verdad está en el aire, por así decirlo. Las hipótesis deben distinguirse claramente de las fantasías. En la ciencia existe desde hace tiempo la costumbre de admitir hipótesis que a primera vista parecen totalmente infundadas, incluso fantásticas y sin apoyo experimental, pero que son coherentes con la lógica y se derivan de construcciones aún inexplicables y sólo teóricamente concebibles. Pero en este caso se trata de un sentimiento de verosimilitud, un sentido de la permisibilidad de la idea o conjetura en cuestión.

Las hipótesis se respetan tanto como las teorías. Aunque estas últimas son más fiables e incluso están teñidas de un halo de infalibilidad, la historia de la ciencia demuestra que, con el paso del tiempo, o bien se revisan a fondo, o

bien se destruyen o se derrumban, y sobre sus ruinas se desarrollan nuevas hipótesis.

La teoría como forma superior del conocimiento científico integral.

En sentido amplio, una teoría es un sistema de representaciones, ideas y principios fiables que explican algunos fenómenos. En un sentido más restringido, *una teoría es el sistema más elevado, bien fundamentado y lógicamente coherente de conocimiento científico que formula una visión integral de ciertas propiedades esenciales, leyes, relaciones causa-efecto y determinantes, todo lo cual condiciona el carácter del funcionamiento y desarrollo de una esfera definida de la realidad*.

Una teoría es un sistema en desarrollo de conocimientos científicos objetivamente verdaderos, verificados por la práctica y que explican las leyes que rigen los fenómenos en un campo determinado.

Una teoría elaborada no es sólo un sistema de conocimientos en reposo o en proceso de realización: contiene un mecanismo cognitivo definido de acumulación y desarrollo de conocimientos y un programa definido de investigación; desempeña una función metodológica. Una teoría se modifica al incorporar en ella nuevos hechos, ideas y principios. Así, si la investigación científica establece hechos que van más allá de las posibilidades explicativas de una teoría dada, constituyen la base para la revisión y clarificación de sus principios básicos. La confrontación con los hechos es una situación extremadamente peligrosa, por lo que respecta a una teoría: si los hechos contradicen la teoría, ésta está equivocada.

El núcleo de una teoría científica son sus leyes. (La historia del conocimiento humano demuestra que el conocimiento que no contiene leyes está proscrito, por así decirlo: se trata como algo extracientífico). En una teoría se distinguen los siguientes elementos esenciales: la base empírica inicial (hechos registrados en este dominio del conocimiento y datos experimentales que requieren una explicación teórica); diversos supuestos, postulados y axiomas; la lógica de la teoría, las reglas de inferencia lógica y de prueba admisibles en el marco de la teoría; el conjunto de conclusiones y sus pruebas, que forman el grueso del conocimiento teórico; y, por último, las leyes de la ciencia, y también las predicciones.

La diversidad de las formas del conocimiento teórico actual es paralela a la diversidad de los tipos de teorías y de sus clasificaciones. Estas clasificaciones

comprenden las teorías descriptivas, cuya tarea es la ordenación de un material generalmente muy extenso y heterogéneo; las teorías matematizadas, que utilizan los aparatos y modelos de las matemáticas; las teorías interpretativas, relacionadas con el problema de la interpretación empírica; las teorías deductivas, que fijan estrictamente tanto las proposiciones iniciales como las reglas lógicas de su construcción y desarrollo. Este último tipo de teorías, a su vez, se divide en varios subtipos.

La ciencia se desarrolla no sólo mediante la acumulación gradual y el aumento de nuevos conocimientos. Los puntos de inflexión en la historia de la ciencia fueron las revoluciones científicas ligadas a los nombres de Copérnico, Newton o Einstein. Así, la revolución de la física de principios de siglo supuso la ruptura de los principales postulados de la cosmovisión de la ciencia clásica y el nacimiento de nuevos principios cognitivos. Las revoluciones en la ciencia se expresan en cambios cualitativos en sus principios básicos, conceptos, categorías, leyes, teorías, métodos y el propio estilo de pensamiento, en la sustitución de un paradigma científico por otro. ¿Qué es un paradigma científico? Este concepto abarca las normas y modelos de pensamiento empírico y teórico aceptados en una comunidad científica determinada que se han convertido en convicciones; un modo de elegir el objeto de investigación y de explicar un sistema definido de hechos en términos de principios y leyes suficientemente fundamentados que forman una teoría lógicamente coherente. Cada miembro de la comunidad científica conoce y acepta una norma definida de teoría científica que constituye el núcleo del paradigma. Los paradigmas, o sistemas de conocimiento aceptados por determinadas comunidades científicas, ordenados según su aparición en distintos periodos del desarrollo de la ciencia, pueden compararse entre sí y descubrir los principios fundamentales que los sustentan. Un paradigma tiene cierta estabilidad, pero se trata de una estabilidad relativa: se desbarata a medida que se agotan sus posibilidades explicativas a la hora de interpretar nuevos hechos, y que decae su poder de predicción y su correspondencia con el nivel de desarrollo de la práctica. En una palabra, un paradigma no es algo acabado de una vez por todas. La imagen científica del mundo se enriquece continuamente, lo que en última instancia conduce a la sustitución de un paradigma por otro, más significativo, profundo y completo. Los rasgos característicos de los paradigmas distinguen los *estilos de pensamiento científico*: mecanicista, probabilístico o cibernético.

Sobre la predicción científica.

Vivimos en un mundo predecible. Tanto a nivel empírico como teórico, el pensamiento tiene el poder de anticiparse a los acontecimientos. Pero sólo es posible cuando existe un orden y una lógica objetiva captados por el sujeto que predice.

La predicción tiene muchas modificaciones; una de ellas es el presentimiento, inherente a los seres vivos: sin anticipación, es sencillamente imposible sobrevivir en el flujo de los acontecimientos. La predicción también aparece en forma de adivinación del futuro, una especie de anticipación compleja que se deriva de la acción de los mecanismos intelectuales de la psique y se basa en experiencias vitales personales; tiene la forma de reflexión sobre el futuro.

La predicción científica es una suposición fundamentada empírica y teóricamente sobre el estado futuro de los fenómenos naturales, sobre procesos sociales, intelectuales y espirituales desconocidos en el momento de hacer la predicción pero susceptibles de identificación. En la actividad práctica, la predicción se realiza en forma de pronóstico y previsión.

El *pronóstico* es un estudio científico especial de las perspectivas de algún fenómeno, como el pronóstico del desarrollo de la economía de un país sobre la base de un estudio multifacético y cuidadoso de su estado actual en el contexto del mayor número posible de factores objetivos y subjetivos de su desarrollo. Una predicción de este tipo supone la identificación de las posibilidades reales del sistema, la atención a las tendencias y ritmos de movimiento progresivo, y una planificación y gestión científicas complejas que tengan en cuenta todos los eslabones esenciales de la vida económica de la sociedad en su interacción contradictoria y armoniosa.

La *previsión* es una predicción concreta localizada en el tiempo y el espacio: por ejemplo, la previsión de un eclipse solar, del tiempo que hará mañana, del comportamiento del enemigo durante una operación militar o de una acción diplomática.[63]

[63] Fundamentalmente diferentes de la predicción son todos los tipos de profecía, clarividencia, revelaciones y todo tipo de adivinación basada en coincidencias accidentales o, como creen los religiosos, en la comunión entre los elegidos y las fuerzas omniscientes que lo saben todo de antemano y organizan todo lo que es o será. En el pensamiento mitológico, la legendaria figura de Casandra simboliza el don de la profecía.

Aprendiendo las conexiones entre las cosas regidas por leyes causales y captando su esencia, el hombre traspasa de vez en cuando los límites del presente y se asoma al misterioso futuro, prediciendo la existencia de cosas aún desconocidas y pronosticando acontecimientos probables o inevitables. La predicción es el mayor logro del conocimiento científico. Abre ante nosotros la perspectiva de fenómenos naturales o acontecimientos históricos remotos. El estudio de las experiencias históricas aumenta el poder pronosticador del pensamiento humano. No hay teoría sin historia, y no hay verdadera predicción sin ella. La predicción es un signo de que el pensamiento científico subordina las fuerzas naturales y las fuerzas motrices de la sociedad a las necesidades de la humanidad.

La cognición científica abre la posibilidad no sólo de predecir, sino también de configurar conscientemente el futuro. El sentido vital de toda ciencia puede describirse así: conocer para prever, prever para actuar.

La dificultad de la predicción es especialmente evidente en el caso de los fenómenos sociales controlados por leyes que tienen el carácter de tendencias. Dado que la historia de la sociedad humana está sujeta a leyes estadísticas y no dinámicas, sería poco realista exigir una precisión matemática en la previsión del momento de la llegada y el carácter de los acontecimientos futuros, y menos aún de las formas concretas de su manifestación. Si bien la predicción puede ser exacta en relación con acontecimientos cuyo advenimiento viene determinado por las leyes, causas y condiciones ya conocidas, no es posible prever con exactitud las características del futuro determinadas por circunstancias que aún no se han puesto de manifiesto.

CUESTIONES DE FILOSOFÍA SOCIAL

Capítulo IX. SOCIEDAD Y NATURALEZA

1. Una concepción histórico-materialista de la sociedad

Formación de la filosofía social del marxismo.

La idea de historia tiene sus orígenes en la más remota antigüedad; marcó la aparición de una nueva forma de pensamiento: la conciencia histórica. El idealismo y la concepción metafísica de la historia eran característicos de la filosofía social premarxiana en su conjunto. Sin embargo, sus representantes más destacados crearon la base teórica para ulteriores avances en la interpretación de los fenómenos sociales.

Marx y Engels aplicaron el principio del materialismo a la interpretación de las leyes y fuerzas motrices del desarrollo de la sociedad. Lo hicieron "separando la esfera económica de las diversas esferas de la vida social, separando las relaciones de producción de todas las relaciones sociales como básicas, primarias, determinantes de todas las demás relaciones".[64] El marxismo no menosprecia el papel de las personalidades en la historia, no resta importancia a sus ideas, intereses y motivaciones, pero lo cierto es que todas ellas no son las causas iniciales sino las derivadas del proceso histórico, que en última instancia requieren una explicación en términos de las condiciones materiales de vida. Fue precisamente tal explicación la que se formuló como proposición principal del materialismo en la historia. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, como creían los idealistas, sino, por el contrario, es el ser social de los hombres lo que determina su conciencia; en otras palabras, el proceso real de la producción material y las relaciones de producción subyacen a la vida intelectual. Marx y Engels partieron de un hecho muy simple y claro para cualquiera: antes de dedicarse a la ciencia, la filosofía, el arte, etc., las personas deben comer, beber, tener ropa y un techo, y para tenerlos, deben trabajar. El trabajo es la base de la vida

[64] V.I. Lenin, "Qué son los 'amigos del pueblo' y cómo combaten a los socialdemócratas", *Obras Completas*, Vol. 1, Editorial Progreso, Moscú, 1977, pág. 138.

social. Sin la actividad laboral, la sociedad no habría podido surgir ni seguir existiendo. Así pues, el *ser social —la vida material de la sociedad* y las relaciones objetivas de producción históricamente desarrolladas— se singulariza en el ser en general.

267

Brevemente, Marx formuló la esencia de la comprensión materialista de la historia de la siguiente manera: "En la producción social de su existencia, los hombres entran inevitablemente en relaciones definidas, que son independientes de su voluntad, a saber, relaciones de producción apropiadas a una etapa dada en el desarrollo de sus fuerzas materiales de producción. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, el fundamento real, sobre el que se levanta una superestructura jurídica y política y al que corresponden formas definidas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso general de la vida social, política e intelectual."[65] El establecimiento de la categoría de ser social promovió una visión dialéctica de la sociedad como la forma social más elevada del movimiento de la materia, que es esencialmente subjetivo-objetivo. El ser social forma, por así decirlo, la sustancia de la sociedad, el fundamento de todas las demás esferas de su funcionamiento y desarrollo.

En contradicción con las especulaciones de los filósofos anteriores sobre la sociedad en general, Marx postuló la categoría de la formación socioeconómica, es decir, de la sociedad "en una etapa *definida del desarrollo histórico*, una sociedad con un carácter peculiar, distintivo".[66] La sociedad primitivo-comunitaria, esclavista, feudal, capitalista, socialista, ésa es la clásica escala de formación de la historia humana en su desarrollo progresivo. *Una formación socioeconómica es un tipo cualitativamente definido e históricamente concreto de sistema social considerado en la unidad de todos sus aspectos: el modo de producción, el estado de la ciencia y el arte, toda la diversidad y riqueza de la esfera intelectual, de las relaciones familiares y de la vida cotidiana, y todo el modo de vida.*

La estructura de una formación socioeconómica se caracteriza en primer lugar por las categorías de base y superestructura; estas categorías están llamadas a explicar el modo en que las relaciones de producción determinan los demás aspectos de la vida social (políticos, jurídicos, etc.) y el modo en

---

[65] K. Marx, "Contribución a la crítica de la economía política. Primera parte", en: K. Marx, F. Engels, *Obras Completas*, Vol. 29, p. 263.

[66] K. Marx, "Trabajo asalariado y capital", en: K. Marx, F. Engels, *Obras Completas*, Vol. 9, Editorial Progreso, Moscú, 1977, p. 212.

que estos últimos afectan a su vez al desarrollo económico de la sociedad. Las categorías de base y superestructura se establecen en la teoría socio-filosófica para concretar la concepción materialista de la estructura de la sociedad y establecer relaciones de causa-efecto en la vida social. Especificando estas categorías, Lenin explicó que la idea principal de la concepción materialista de la historia es que las relaciones sociales se dividen en materiales e ideológicas, y las segundas no son más que una superestructura sobre las primeras. *La base es la totalidad de las relaciones de producción que constituyen la estructura económica de la sociedad y que determinan el sistema de las formas ideológicas de la vida social de los hombres. Por superestructura se entiende el conjunto de ideas y relaciones ideológicas, así como los establecimientos y organizaciones* (el Estado, los partidos políticos, los sindicatos, etc.) *en que se encarnan estas ideas y relaciones y que son característicos de la sociedad dada.*

268

Las categorías de base y superestructura se emplean sobre todo para fundamentar el principio del materialismo histórico de que el principal factor determinante de la sociedad es la práctica social, y que la forma principal de la estructura de la práctica social es la actividad de producción material de las personas y las relaciones económicas entre ellas que evolucionan en este proceso.

A diferencia de las categorías de base y superestructura, que centran la atención en el eslabón decisivo del desarrollo social, la categoría de formación socioeconómica es importante en la medida en que permite una visión, aunque esquemática, de la interacción de todos los elementos de la sociedad que tienen valor como tales: economía, política, ciencia y arte, que, en sentido estricto, nunca se sitúan en puntos igualmente altos de las correspondientes curvas de la trayectoria histórica. Precisamente para reflejar la definición cualitativa del desarrollo social, la categoría de formación socioeconómica exige que se tenga en cuenta cada parte constitutiva del conjunto, ya que el descuido de una sola de estas partes puede distorsionar la imagen correcta del conjunto. Sobre la base de este concepto, Marx y Engels mostraron que la historia es un único proceso mundial.

La sociedad humana es el más complejo, en su esencia y estructura, de todos los sistemas vivos. El concepto de sociedad abarca no sólo a los hombres que viven ahora, sino a todas las generaciones pasadas y futuras, a toda la humanidad en su historia y perspectiva. La base vital de la sociedad es la actividad laboral de los hombres. Esa es precisamente la diferencia entre la

historia de la sociedad y la historia de la naturaleza: la primera la hacen los hombres, la segunda simplemente ocurre. Los hombres no actúan como herramientas ciegas, sino en función de sus necesidades, motivos e intereses, persiguen objetivos definidos y se guían por distintas ideas, es decir, actúan conscientemente. Las relaciones económicas, políticas, ideológicas, familiares y de otro tipo se entretejen en la sociedad de formas extremadamente intrincadas. Gráficamente, la sociedad puede representarse como un gran árbol con una enorme copa e innumerables ramas. Cada ciencia social concreta estudia una parte determinada del mismo: las raíces, el tronco, las ramas, las hojas, etc.

269

Aunque en su conjunto estas ciencias abarcan todos los aspectos de la vida social, una simple suma de los conocimientos obtenidos por ellas no proporciona una imagen integral de la sociedad, ya que, aparte de las leyes particulares del desarrollo social, la sociedad se rige por las leyes más generales del desarrollo. Al igual que es imposible comprender las leyes del crecimiento de un árbol estudiando únicamente sus partes por separado, es imposible comprender la sociedad como un todo integral sin hacer hincapié en su unidad en la diversidad. La necesidad social de identificar esta unidad, de comprender el modo en que sus diversas manifestaciones se ajustan a ciertas leyes objetivas, de captar los evidentes vínculos entre generaciones y la diversidad de pueblos y culturas, dio lugar a numerosos intentos de explicación teórica del proceso histórico, que finalmente se vieron coronados con la aparición del materialismo histórico como filosofía social consecuentemente científica.

El *materialismo histórico* es la teoría filosófica del papel determinante del ser social en relación con la conciencia social, de las leyes y fuerzas motrices generales y particulares del desarrollo de la sociedad, de los principios que determinan la conexión entre los diversos aspectos de la vida social. En consecuencia, su objeto de estudio es la lógica o las leyes del desarrollo de la sociedad como organismo social integral, una lógica que permite elaborar criterios correctos de análisis y evaluación de los acontecimientos de la vida social, comprender el complejo entramado de los acontecimientos históricos y esclarecer lo que es básico y lo que es derivado. Este estudio resulta posible sobre la base de un sistema particular de categorías elaborado en el materialismo histórico, que funcionan como principios explicativos de la historia de la sociedad: formación socioeconómica, producción material y relaciones de producción, base y superestructura, clases y lucha de clases,

naciones y relaciones nacionales, revolución social, Estado y derecho, formas de conciencia social, cultura, individuo y sociedad, y control social. El materialismo histórico es, pues, una *teoría* y un *método* de conocimiento social.

La teoría sociofilosófica es bipolar: uno de sus polos es el conocimiento, el otro, la actividad de búsqueda de nuevos conocimientos. Eso es lo que la convierte en un método, o metodología, que dirige y organiza la investigación. Los principios teóricos de la filosofía social actúan como reguladores metodológicos de la actividad investigadora, transformados en métodos científico-generales y científico-concretos de investigación en ciencias sociales.

El papel de la teoría del materialismo histórico como metodología para las ciencias sociales concretas sería de hecho inconcebible si esta teoría no estuviera guiada en el plano de la visión del mundo por una teoría más general: la del materialismo dialéctico.

Al revelar las leyes generales del desarrollo de la sociedad, el materialismo histórico ayuda a definir correctamente el lugar de cada fenómeno social procedente de la solución de la cuestión básica de la filosofía en la esfera de la vida social, es decir, la relación entre el ser social y la conciencia social; y ayuda a ver la interacción dialéctica entre la ley y el azar en la historia, entre los factores objetivos y subjetivos, entre los fenómenos económicos y políticos, etc. Proporciona una comprensión científica de la unidad en toda la diversidad de la práctica social.

Los vínculos entre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico.

La práctica filosófica del marxismo evolucionó de tal manera que el materialismo dialéctico se ocupó sobre todo de las ciencias naturales, mientras que el materialismo histórico, centrado en los problemas sociales, no se apoyó suficientemente en las categorías filosóficas generales. Como resultado, la cognición social no estaba tan avanzada como debería haber estado, y los niveles de cognición filosófica general y socio-filosófica no estaban debidamente correlacionados. En algún momento se hizo evidente que la relativamente fructífera existencia independiente y aislada de estos dos dominios de la filosofía marxista-leninista se convirtió en un obstáculo para su desarrollo posterior y para una penetración más profunda en los problemas

contemporáneos de la cognición tanto social como científico-natural. Surgieron problemas en la ciencia natural que ya no podían estudiarse fuera del contexto de las consecuencias sociales de la investigación científica; el problema de la determinación social de la cognición filosófica general se hizo muy agudo; por otra parte, una interpretación de la realidad social sin una confianza adecuada en las categorías filosóficas generales estaba plagada del peligro de disolver la materia de la filosofía social en las de otras ciencias que estudian la sociedad. Por eso se hizo necesaria una aclaración de la relación entre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico como partes de la teoría filosófica marxista-leninista integral.

Históricamente, la formación de la dialéctica materialista como método universal de cognición se realizó en el marxismo en primer lugar sobre la base de las ciencias socio-históricas, y sólo en segundo lugar sobre la base de las ciencias naturales. En efecto, ¿podrían entenderse problemas filosóficos tan fundamentales como, por ejemplo, la unidad material del mundo o el desarrollo de las contradicciones dialécticas sin una comprensión materialista de la historia? Tampoco podría surgir una imagen materialista unificada del mundo sin ella y, en consecuencia, no podría haber materialismo dialéctico. La cognición de la sociedad está sujeta a todos los principios, leyes y categorías de la dialéctica en la misma medida que la cognición de la naturaleza, y esto expresa la cualidad integral interna de toda la cognición humana, que se desprende necesariamente de la unidad material del mundo.

271

Sin embargo, la especificidad del objeto de la cognición exige dispositivos e instrumentos metodológicos y epistemológicos correspondientes. Por ejemplo, un planteamiento filosófico general del problema de la verdad presupone, más que excluye, estudios especiales en la interpretación de este problema en la filosofía social, en particular en la historia.

Engels consideraba el materialismo histórico como parte de la filosofía dialéctico-materialista. Georgi Plejánov pensaba de forma similar: "La concepción materialista del mundo de Marx y Engels abarcaba ... tanto la Naturaleza como la Historia. En ambos casos, era *'esencialmente dialéctica'*. Pero en la medida en que el materialismo dialéctico se ocupa de la historia, Engels lo llamó a veces *histórico*. Este epíteto no caracteriza al materialismo, sino que simplemente indica uno de los campos a cuya explicación se aplica."[67]

[67] Georgi Plejánov, *Obras filosóficas escogidas* en cinco volúmenes, Vol. II, Editorial Progress, Moscú, 1976, p. 263.

El desarrollo social como proceso histórico regido por leyes.

La vida social en toda su plenitud, con todos sus acontecimientos aparentemente absurdos no es, después de todo, una aglomeración caótica de accidentes, sino un sistema ordenado y bien organizado sujeto a leyes definidas de funcionamiento y desarrollo. La vida de los hombres es inconcebible fuera de las leyes sociales, pues sin el firme apoyo en estas leyes no se podría estar seguro de nada, nada podría conocerse ni predecirse, y nada podría garantizarse.

Sin embargo, no debemos transmitir la impresión de que la historia se desarrolla al margen de la actividad humana. La historia se hace por el esfuerzo conjunto de los hombres, no por algunas fuerzas suprapersonales. Las relaciones sociales definidas son producto de la actividad humana del mismo modo que los tornos o los ordenadores. Pero, aunque las leyes de la historia son creadas por los propios hombres, éstos obedecen a su acción como si se tratara de algo suprapersonal. En este sentido, se dice que las leyes guían el curso de los acontecimientos históricos. Entonces, ¿cuál es la esencia de estas leyes? *Las leyes del desarrollo de la sociedad son conexiones objetivas, esenciales, necesarias y recurrentes entre los fenómenos de la vida social que expresan la dirección principal del desarrollo social: de lo inferior a lo superior.* Así, las necesidades del hombre aumentan a medida que aumenta la riqueza material e intelectual; el desarrollo de la producción material subyace al hecho de que una formación socioeconómica es sustituida por otra más elevada; el progreso de la sociedad conduce inevitablemente al crecimiento del papel del factor subjetivo, humano, en el proceso histórico, y así sucesivamente.

La propia definición de las leyes de la historia suscita esta pregunta: ¿son similares a las leyes de la naturaleza o tienen características específicas propias? Y si las tienen, ¿cuáles son esas especificidades? Por supuesto, las leyes de estos dos tipos tienen algo en común: todas responden a la definición de ley, es decir, revelan lo necesario, lo esencial en un fenómeno. Su acción como leyes es objetiva. La especificidad de las leyes sociales reside en el hecho de que surgieron junto con la aparición de la sociedad y, por tanto, no son eternas. Este es el primer punto. Punto dos: como ya hemos señalado, las leyes de la naturaleza sólo ocurren mientras se *hacen* las leyes del desarrollo de la sociedad, se manifiestan en la actividad consciente agregada de los hombres. Punto tres: esto indica su carácter más complejo, relacionado con un nivel

superior de la organización de la comunidad como forma de movimiento de la realidad. Punto cuatro: tanto en la naturaleza como en la sociedad lo regido por la ley (lo general) actúa a través de lo singular, individual y accidental, formando una unidad orgánica con este singular, individual y accidental. La historia nunca se repite; se mueve en espiral y no en círculos, y las repeticiones aparentes en ella siempre difieren entre sí, aportando nuevos rasgos. Pero siempre hay algo común a todos estos acontecimientos concretos singulares, individuales y accidentales: el hecho de que la Segunda Guerra Mundial no se pareciera en nada a las guerras napoleónicas no excluye una reflexión filosófica sobre la naturaleza de las guerras en general. Lo individual en la historia es una forma específica de la manifestación de lo esencialmente general. En la vida social, en la historia en general, la singularidad de los acontecimientos es más pronunciada que en ninguna otra parte; aquí lo general no nivela ni borra lo individual, al contrario, sólo puede realizarse bajo la manifestación más plena de elementos singulares y aparece no como leyes dinámicas (como la ley de la gravitación) sino como una tendencia estadística que permite desviaciones de la línea principal de la historia mundial. En este caso, una ley social no es sólo una tendencia (que puede resultar accidental y transitoria), sino la tendencia principal. En efecto, los acontecimientos históricos individuales, en toda su rica variedad, determinados por el azar, nunca se repiten. En general, el azar desempeña un gran papel en el proceso histórico. El azar prevalece aquí en mayor medida que en la naturaleza, ya que las actividades de los hombres están motivadas no sólo por sus ideas y su voluntad, sino también por sus pasiones o su fanatismo. Pero incluso en la historia hay azar y casualidad. Por una parte, los accidentes son formas más o menos adecuadas de la manifestación de la necesidad; anulándose mutuamente, facilitan la identificación de una cierta regularidad. En cuanto a los accidentes del otro tipo, son algo ajeno al proceso histórico e, invadiéndolo desde fuera, por así decirlo, pueden producir en él perturbaciones graves y a veces mortales.

La sociedad pasa por etapas cualitativamente definidas. Cada una de estas etapas conoce tanto leyes generales relativas a elementos recurrentes y estables de la historia, como leyes específicas que sólo se manifiestan en un tiempo y un espacio históricos limitados. El primer tipo de leyes se ilustra mediante las leyes de correspondencia entre las relaciones de producción y el carácter y nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, del papel determinante de la base en relación con la superestructura, o de contradicción

entre producción y consumo (o necesidades). Este último tipo de leyes puede ilustrarse con la ley del desarrollo a través de la lucha de clases en la sociedad antagónica. Las leyes generales y particulares están interconectadas y deben estudiarse en su unidad, ya que estas últimas caracterizan la definitividad cualitativa de cada formación socioeconómica, indicando su carácter históricamente transitorio y cambiante, mientras que las leyes generales constituyen un hilo invisible, por así decirlo, que une todas las etapas del movimiento de la humanidad en un todo único.

Lo objetivo y lo subjetivo en el proceso histórico. El problema del determinismo social.

Al afirmar la realización de leyes en el proceso histórico, ¿no negamos con ello el papel del factor subjetivo en él? Para responder a esta pregunta, primero debemos comprender claramente el contenido y la esencia de los elementos objetivos y subjetivos de la historia, así como su interacción.

Cada nueva generación no comienza de nuevo la historia, sino que continúa lo que hicieron sus predecesores. La actividad de los hombres está, por tanto, en cierta medida especificada por *condiciones objetivas* independientes de su conciencia y voluntad. Estas condiciones determinan sobre todo el carácter y el modo de la actividad, la dirección y las formas de la actividad social. Incluyen, sobre todo, la suma total de realidades materiales y tecnológicas: los instrumentos y medios de trabajo, diversos objetos, habilidades de producción social, tradiciones y costumbres definidas, el sistema establecido de relaciones sociales, diversas instituciones sociales, formas de poder, es decir, un nivel definido de desarrollo de la producción material y de las relaciones sociales. Para la nueva generación, todo esto constituye la base real y el punto de partida de su actividad vital. Así pues, *el factor objetivo de la historia incluye, en primer lugar, la producción material y las formas de relaciones sociales que son, en gran medida, una cristalización de experiencias prácticas anteriores.*

Pero cada generación, lejos de limitarse a repetir lo hecho por sus predecesoras, realiza sus propias necesidades e intereses y pone en práctica sus propios objetivos. *La actividad variada de los hombres, su trabajo vivo*, constituye la esencia del factor subjetivo. El término se refiere a la actividad del sujeto de la historia: las masas, los grupos sociales, las clases, los partidos y los individuos. El objetivo de su actividad es la preservación, el desarrollo o el cambio de lo que existe en la sociedad tal como se expresa en las diversas

formas de organización: política, ideológica, administrativo-gerencial, etc. Un modo de manifestación del factor subjetivo es la práctica transformadora revolucionaria.

El contenido del factor subjetivo revela el mecanismo de influencia de las personas sobre las condiciones objetivas de su vida, la esencia de las *fuerzas motrices de la historia*, manifestando el proceso de influencia inversa de las relaciones políticas, sociales e ideológicas sobre la estructura económica de la sociedad. El factor subjetivo es muy dinámico y móvil, está sujeto a diversas fluctuaciones, siendo un abanico de posibilidades de todo tipo, desde la energía positiva, activa y creativa hasta las influencias nocivas sobre la realidad socioeconómica. Este factor puede ser creativo o destructivo, puede acelerar el desarrollo social o frenarlo.

El verdadero fundamento de la historia es el entrelazamiento y la interacción de estos dos factores: el subjetivo y el objetivo. Su interacción se caracteriza por una tendencia u orientación definidas. La historia de la humanidad se desarrolla de tal manera que la importancia práctica del factor subjetivo crece constantemente; en otras palabras, su papel en la historia aumenta gradualmente. Una condición necesaria para ello es la acción del factor subjetivo dentro de límites razonables sobre la base de leyes objetivas, correcta y rigurosamente evaluadas. La insistencia en el carácter regido por leyes del desarrollo de la vida social es la esencia o núcleo del determinismo social marxista. Lejos de negar la libertad de la voluntad del hombre, supone una elección consciente de los motivos y objetivos de la actividad. Pero, por otra parte, el determinismo social es incompatible con el subjetivismo y el voluntarismo, que a menudo rozan el aventurerismo y conducen al despotismo o al anarquismo en la práctica política. Ninguna violación de las leyes de la historia queda impune: la historia se venga despiadadamente de los infractores. Por ejemplo, el descuido de las leyes económicas acarrea una retribución en forma de desproporciones indeseables en el desarrollo de la economía, y a veces en forma de crisis que provocan el estancamiento en otras esferas de la vida de la sociedad.

Lo espontáneo y lo consciente en la historia.

Las acciones de los individuos, al igual que innumerables corrientes de agua, forman ríos y mares de acontecimientos históricos. En la vida cotidiana las personas actúan conscientemente, por regla general, persiguiendo sus

objetivos y previendo de un modo u otro las consecuencias de sus actos. Pero, ¿podemos concluir de ello que, a escala de la sociedad y de su historia, la suma total de sus acciones conduce siempre a resultados de los que ellos mismos se dan cuenta? No, el resultado final puede ser uno del que nadie tenía la menor sospecha: las acciones pueden emprenderse conscientemente, pero de ningún modo todos sus resultados resultan previsibles, especialmente los más lejanos. Es en este sentido que hablamos de procesos históricos espontáneos.

El sistema capitalista triunfó sobre el sistema feudal gracias al desarrollo de la industria, la tecnología, el comercio, etc. Las personas que construyeron empresas industriales, introdujeron innovaciones tecnológicas y ampliaron los vínculos comerciales, no sospechaban en absoluto que sus acciones promovían el capitalismo. Este resultado objetivo tardó muchas generaciones en madurar en la oscuridad, por así decirlo. Las masas logran la satisfacción de sus necesidades e intereses, pero objetivamente este proceso también realiza algo que está oculto en sus motivos y acciones pero que no es captado por ellas, no forma parte de sus intenciones. Es aquí donde reside la "astucia de la razón de la historia". Esta astucia fue señalada por el economista inglés Adam Smith, que la llamó "mano invisible". También describió clara y sucintamente la forma en que actúa, revelando lo que creemos que es la dialéctica de lo espontáneo y lo consciente en la historia. Según Smith, cada individuo se esfuerza por alcanzar sus objetivos; en esto, ni promueve el interés público ni sabe cuánto lo está promoviendo. Pero "en éste, como en muchos otros casos, es conducido por una mano invisible a promover un fin que no formaba parte de su intención.... Al perseguir su propio interés, con frecuencia promueve el de la sociedad de manera más eficaz que cuando realmente tiene la intención de promoverlo."[68] La "mano invisible" es la acción espontánea de las leyes objetivas de la vida en sociedad. Estas leyes actúan independientemente de la voluntad de los individuos y no pocas veces en contra de su voluntad.

En la historia, el elemento espontáneo se manifiesta a menudo en la lucha no tanto "a favor" como "en contra", en forma, por así decirlo, de negación absoluta, de protesta, desesperación, odio, pérdida de fe en la inmutabilidad del orden existente; expresa, por así decirlo, una perturbación en las profundidades irracionales del espíritu humano. Característico de la naturaleza espontánea del desarrollo histórico es el hecho de que los hombres

[68] Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Vol. 1, J.M. Dent, Londres-Toronto; Dutton & Co., Nueva York, 1929, p. 400.

no se dan cuenta de las consecuencias sociales objetivas de sus acciones. Un rasgo necesario de la actividad espontánea es que, aun cuando se realiza en el plano consciente, persigue las metas más próximas, los intereses más apremiantes, o bien no tiene debidamente en cuenta, al perseguir una meta, los medios para alcanzarla ni las condiciones existentes y las tendencias del desarrollo social presentes en esas condiciones como posibilidades.

276

La actividad histórica consciente se basa en la armonía entre los objetivos individuales de las personas que participan en esta actividad y los objetivos comunes de los miembros de un grupo social o de la sociedad en su conjunto. Esto sólo es posible por el conocimiento de las leyes sociales, por la coordinación de los objetivos e instrumentos de esta actividad con estas leyes. El socialismo supone, como condición subjetiva necesaria de su funcionamiento, el conocimiento de las leyes objetivas y su empleo racional en la organización consciente de toda la vida de la sociedad. Sobre la base del conocimiento de las leyes del proceso histórico y a condición de la coincidencia de los intereses de los trabajadores con los del progreso social en su conjunto, las fuerzas espontáneas del desarrollo social se someten gradual y crecientemente al control consciente de la sociedad. No sólo los resultados inmediatos de la actividad, sino también los más remotos, pueden tenerse en cuenta en el pronóstico y la planificación sociales. La vida, sin embargo, es demasiado compleja para que pueda reducirse a las fórmulas y cifras de los mejores planes; inevitablemente introduce sus revisiones y correcciones, y pone en juego un nuevo flujo de creatividad espontánea de las masas. Y entonces, ¿hay que vencer a toda costa esta espontaneidad? Teniendo en cuenta que el progreso de la sociedad implica una disminución de la parte de lo espontáneo y un aumento de la parte de lo consciente, debemos, sin embargo, tener en cuenta también su dialéctica objetiva. Como ejemplo, tomemos aquí el conocido caso de la demanda y la oferta, que está marcado precisamente por esta característica de interacción móvil de los dos fenómenos: lo consciente y lo espontáneo se correlacionan y ajustan mutuamente.

2. Interacción entre sociedad y naturaleza

El medio natural como condicionante de la vida de la sociedad.

En cierto sentido, la historia de la sociedad humana presenta una imagen de su interacción cambiante con la naturaleza. La sociedad no siempre existió. Tiene una historia de origen inseparable de la historia de la formación del hombre mismo. El desarrollo del hombre (antropogénesis) y la evolución de la sociedad (sociogénesis) representan dos aspectos interdependientes e interrelacionados de un único proceso.

Siendo una parte de la naturaleza, el hombre se moldeó como ser social mediante el trabajo y la comunicación. Este proceso tiene como punto de partida el aislamiento del hombre del reino animal; significa la domesticación del individualismo zoológico y la formación de los motivos sociales en el comportamiento. Junto con la selección natural, entra en juego la selección social: sólo sobrevivieron y demostraron tener futuro aquellas comunidades primitivas cuya actividad vital estaba sujeta a ciertos requisitos socialmente significativos —cohesión, ayuda mutua, cuidado de la prole—, que configuraron los rudimentos de las normas morales. Los elementos socialmente significativos se consolidaron mediante la selección natural y la transmisión de la experiencia. El desarrollo del hombre pasó gradualmente del surco de las leyes biológicas al surco de las leyes sociales. La transformación de la horda primitiva en sociedad humana propiamente dicha estuvo cada vez más dominada por las leyes sociales sobre el fondo de las biológicas. Esto se materializó sobre todo en el proceso del trabajo, cuyas habilidades fueron mejorando gradualmente a medida que se transmitían de generación en generación y, de este modo, se plasmaron materialmente en una tradición cultural.

El trabajo es un *modo de actividad social organizado colectivamente y dirigido a un objetivo.* El trabajo comienza con la producción de herramientas, y las herramientas sólo pueden producirse y utilizarse en colectividad. Sólo en colectividad la actividad prelaboral de nuestros antepasados primitivos pudo convertirse en trabajo, expresión de la actividad social y formación de los rudimentos de las relaciones de producción. La aparición y el desarrollo del hombre significaron, por tanto, la evolución de las relaciones sociales y, por ende, de la sociedad. Pero la sociedad siempre existe sólo en una forma histórica específica. La primera de esas formas fue la sociedad gentilicia. El proceso de formación de la sociedad humana se completó con la aparición de la gens, y la formación del hombre se completó con la aparición del hombre de tipo moderno, o Homo sapiens.

No existe un abismo entre lo natural y lo social: la sociedad es una parte de la naturaleza como conjunto mayor, pero cada una tiene características específicas propias.

El hombre vive en la tierra dentro de su delgado tegumento: el medio geográfico. Es el espacio que el hombre habita y en el que ejerce su potencial. Incluye ríos, canales, bosques y franjas de forestación, campos y tierras comunales, pastos y praderas, ciudades y otros asentamientos, condiciones climáticas y del suelo, yacimientos minerales, flora y fauna. *El medio geográfico es la parte de la naturaleza* (la corteza terrestre, la atmósfera inferior, el agua, el suelo, los reinos animal y vegetal) *que constituye una condición necesaria para la vida de la sociedad al estar implicada en la producción social.*

278

Estamos vinculados al medio geográfico por "lazos de sangre", y nuestra vida es imposible fuera de él: es la base natural de la existencia del hombre y una premisa de la producción material. Desde su nacimiento, la sociedad humana ha ido modificando el medio natural, y él mismo ha ido cambiando bajo su impacto. Toda sociedad transforma el medio geográfico apoyándose en los logros de las generaciones anteriores, y a su vez transmite este medio a las generaciones más jóvenes, convirtiendo la riqueza de los recursos naturales en el medio del ser histórico-cultural. El hombre no se limitó a trasladar diversos tipos de plantas y animales a otras condiciones climáticas: también las cambió. El impacto de la sociedad sobre la naturaleza está condicionado por el desarrollo de la producción material, la ciencia y la tecnología, y de las necesidades sociales, y también por el carácter de las relaciones sociales. A medida que aumenta el alcance de este impacto, también se amplían los límites del medio geográfico y se aceleran algunos procesos naturales: se acumulan nuevas propiedades que lo alejan cada vez más de su estado prístino. Si el medio geográfico actual se viera privado de sus elementos creados por el trabajo de muchas generaciones, y si la sociedad volviera a las condiciones naturales originales, no podría existir, ya que el hombre ha transformado el mundo geoquímicamente, y este proceso es irreversible. A su vez, el medio geográfico influye considerablemente en la sociedad. Por ejemplo, como condicionante de la actividad económica, afecta a la especialización económica de países y regiones.

¿Las condiciones naturales de la vida de la sociedad se limitan únicamente al medio geográfico? No es así. Un entorno natural cualitativamente diferente de su vida es la parte del mundo en la que puede existir la vida, o la biosfera,

que incluye la capa superior de la corteza terrestre habitada por organismos, las aguas de los ríos, lagos, mares y océanos, y la atmósfera inferior. La estructura y los procesos energéticos y de información de la biosfera están determinados por la actividad pasada y presente de los organismos vivos. La biosfera se ve afectada tanto por los procesos subterráneos como por el entorno cósmico; es un gigantesco laboratorio natural biofísico y bioquímico relacionado con la transformación de la energía solar a través del tegumento verde de la Tierra. La larga evolución de la biosfera ha dado lugar a un sistema dinámico e internamente diferenciado en equilibrio. No permanece inalterado: al ser un sistema autoorganizado, se desarrolla junto con la evolución del universo y de todo lo que está vivo. Un rasgo característico de la biosfera es la acumulación cuantitativa gradual de cambios que, en última instancia, dan lugar a nuevos cambios cualitativos. La historia de la vida en nuestro planeta demuestra que ya se han producido muchas transformaciones profundas en la Tierra, y estas reestructuraciones cualitativas de la biosfera dieron lugar a la desaparición de diversos tipos de animales y plantas y a la aparición de otros nuevos. El proceso evolutivo de la biosfera es irreversible.

279

Además de las plantas y los organismos animales, la biosfera incluye también al hombre: la humanidad forma parte de la biosfera. Su impacto en la biosfera acelera los cambios en esta última a través de un desarrollo cada vez más potente e intenso de la ciencia y la tecnología. Con la aparición de la humanidad, se produce la transición a un nuevo estado cualitativo de la biosfera: la noosfera (del griego *noos* "mente") o esfera de la vida y la razón. La noosfera no es un reino abstracto de la razón, sino una etapa históricamente inevitable en el desarrollo de la biosfera. Es una nueva realidad relacionada con formas más profundas y globales del impacto transformador de la sociedad sobre la naturaleza.

Problemas de la ecología.

La ecología (del griego *oikos* "hogar") es la ciencia que estudia las leyes de la interacción de los organismos vivos con las condiciones externas de su existencia para mantener un equilibrio dinámico en el sistema sociedad-naturaleza.

La actividad humana es el canal a través del cual se produce el "metabolismo" continuo entre el hombre y la naturaleza. Cualquier modificación en el carácter, la dirección y el alcance de esa actividad se

convierte en la base de los cambios en la relación entre la sociedad y la naturaleza. Junto con el desarrollo de la actividad práctico-transformadora ha aumentado también la escala de interferencia en las conexiones naturales de la biosfera, y no siempre es posible tener en cuenta sus consecuencias.

En el pasado, el uso que el hombre hacía de las fuerzas de la naturaleza y sus recursos era en su mayor parte espontáneo: el hombre tomaba prestado de la naturaleza tanto como le permitían sus propias fuerzas productivas. Pero la revolución científica y técnica nos enfrentó al peligro de que se agotaran los recursos naturales, de que se rompiera el equilibrio dinámico del sistema existente, y esto nos hizo ver la necesidad de conservar la naturaleza. Mientras que en el pasado la actitud de la sociedad hacia la naturaleza era espontánea (y a veces irresponsable), las nuevas condiciones han dado lugar a un nuevo tipo de actitud: la de una regulación global y científicamente fundamentada que abarque tanto los procesos naturales como los sociales y determine la medida y los límites de la interferencia permisible de la sociedad con la naturaleza para garantizar su preservación e incluso su recuperación.

280

Ahora está claro para todos que las incursiones del hombre en la naturaleza no deben violar las leyes de la naturaleza. El hombre sólo puede dominar la naturaleza sobre la base del conocimiento de esas leyes y no a pesar de ellas. El dominio sobre la naturaleza obtenido mediante la violación de estas leyes sólo puede ser un triunfo vacío y temporal: en el caso, inflige un daño irreparable tanto a la naturaleza como a la sociedad. Como advertía Engels, no debemos "lisonjearnos demasiado de nuestras victorias humanas sobre la naturaleza. Por cada victoria, la naturaleza se venga de nosotros. Cada victoria, es cierto, produce en primer lugar los resultados que esperábamos, pero en segundo y tercer lugar tiene efectos muy diferentes, imprevistos, que con demasiada frecuencia anulan los primeros".[69] El hombre no sólo se adapta a las condiciones del entorno natural, sino que adapta constantemente este entorno a sus necesidades e intereses. Sin embargo, aquí se hace evidente la tendencia a alterar el equilibrio existente en los procesos ecológicos.

La humanidad se enfrenta a problemas que amenazan su propia existencia. Entre ellos figuran, sobre todo, la contaminación de la atmósfera, el agotamiento y el expolio del suelo y la contaminación química del agua. La propia actividad de la humanidad la llevó a un conflicto agudo con su entorno.

---

[69] F. Engels, "Dialéctica de la naturaleza", en: K. Marx, F. Engels, *Obras Completas*, Vol. 25, pp. 460-61.

Seguimos librando una guerra contra la naturaleza, cuando ha llegado el momento de cooperar armoniosamente con ella, no sólo en el sentido pragmático estricto, sino también en un amplio ámbito moral: no debemos dominar la naturaleza ni conquistarla, sino amarla y quererla como los hijos aman y quieren a su madre. Al transformar áreas cada vez mayores de la naturaleza en su entorno inmediato, el hombre amplía así los límites de su libertad en relación con la naturaleza, lo que supone un creciente sentido de la responsabilidad por lo que hace. Con ello, el principio filosófico general — a mayor libertad, mayor responsabilidad— se expresa de forma concreta.

En la actualidad, el carácter global de los problemas a los que se enfrenta el hombre exige otro tipo de pensamiento: *la conciencia ecológica*. Esto significa, ante todo, que el hombre debe realizarse a sí mismo como condición integrante de la preservación del equilibrio y de la armonía con la naturaleza; esto implica una coexistencia pacífica y razonable entre los pueblos, y está estrechamente ligado a la lucha infatigable por la paz, por la prevención de la guerra, contra el desarrollo de los medios de destrucción masiva que constituyen una amenaza tanto para el hombre como para la naturaleza.

3. La demografía: Problemas socio-filosóficos

El concepto de sistema demográfico de la sociedad.

Junto con el entorno natural, otro parámetro importante a la hora de abordar el problema del desarrollo de la especie humana es la población y la reproducción constante de las personas como individuos sociales. Esta reproducción se realiza en el marco del sistema demográfico de la sociedad y constituye el objeto de la demografía (fr. Gk. *demos* "gente" y *grapho* "escribo"). La tarea de la demografía es el estudio de la reproducción de la población (del mundo de los nacimientos y las defunciones), del número, la densidad y la estructura de la población (características de sexo y edad, ocupación, nacionalidad, etc.), la dinámica, la migración, la familia como unidad demográfica, etc. El carácter del funcionamiento del sistema demográfico determina en gran medida el desarrollo de la propia sociedad y el proceso de su interacción con la naturaleza. ¿Qué es el sistema demográfico? El concepto abarca a las personas en el contexto de todo un conjunto de

relaciones regidas por la ley que establecen entre sí para producir nuevas generaciones.

El funcionamiento del sistema demográfico está condicionado por el nivel de actividad productiva de las personas, sus relaciones sociales, normas culturales, orientaciones de valores y tradiciones. Todo ello actúa como mecanismos de control del sistema demográfico con el fin de preservar su estado de equilibrio, que es el que mejor se ajusta a las condiciones socioeconómicas, histórico-culturales y naturales de la vida de la sociedad. Al mismo tiempo, el sistema demográfico tiene una gran estabilidad y una relativa independencia debido a las leyes internas de su desarrollo.

En demografía se describen tres tipos históricos más o menos estables de reproducción de la población: el arquetípico, característico del periodo preclasista de la historia humana; el tradicional, inherente a las sociedades agrarias precapitalistas y a las primeras etapas del capitalismo; y el actual, denominado racional, que ha evolucionado en los países económicamente desarrollados. Característico del arquetipo es la poligamia. La primera revolución demográfica, vinculada a la transición de la economía recolectora a la reproductora, dio lugar al establecimiento de la institución familiar, un nuevo tipo de relaciones demográficas marcadas sobre todo por las normas tradicionales de renovación de la población. Debido al aislamiento económico, social y territorial, cada nueva generación seguía por regla general los pasos de sus padres y abuelos. Cuando el estilo tradicional de vida social se rompió y el individuo adquirió una mayor libertad de elección, el hombre tampoco pudo seguir guiándose por normas obsoletas de comportamiento en las relaciones demográficas. Así surgió el tipo moderno de reproducción de la población, caracterizado principalmente por un comportamiento racional en este ámbito.

Estos tipos globales de reproducción de la población, que marcan, en primer lugar, características cualitativas del proceso demográfico, se complementan con una característica cuantitativa, que está más estrechamente relacionada con la esfera económica de la sociedad. Cada modo histórico de producción tiene sus propias leyes de población. Así, la formación comunal primitiva se caracterizaba por un crecimiento demográfico insignificante; la esperanza de vida era baja y la tasa de mortalidad alta. Bajo el sistema esclavista la población aumentó algo, y bajo el feudalismo llegó a ser aún más considerable. El capitalismo produce constantemente una población relativamente redundante.

Aparte de los factores socioeconómicos, el crecimiento de la población también se ve afectado por el nivel de la ciencia, la asistencia sanitaria, el bienestar social, la educación, la cultura y sus tradiciones. De cierto interés es la dinámica general del crecimiento demográfico en el planeta. A principios de la Era Cristiana, la población de la Tierra ascendía a unos 230 millones; a finales del primer milenio era de unos 275 millones; en 1850, de mil millones; en 1900, de 1.600 millones; mientras que en 1930 ya era de dos mil millones; en 1975, de cuatro mil millones; de cinco mil millones en la actualidad, y se espera que aumente a seis o siete mil millones para el año 2000.

La situación demográfica en el mundo actual.

Algunos científicos creen que el origen de los males sociales reside en el rápido crecimiento de la población, en el aumento de su número y densidad. Los maltusianos actuales insisten en que hay demasiados seres humanos en la Tierra, y los recursos de ésta son demasiado limitados, lo que presagia un desastre para la sociedad; incluso hoy en día, la sociedad se encuentra en la situación de alguien que lleva zapatos dos tallas más pequeños. Estos científicos ven la raíz de la situación demográfica en la proliferación incontrolada de la humanidad. Los ideólogos más reaccionarios ven en ello la justificación de la elevada mortalidad infantil, las epidemias y las guerras como remedios para atenuar el crecimiento excesivo de la población y el crecimiento insuficiente de la producción.

283

Pero el estado real de la situación demográfica actual demuestra lo contrario de lo que Thomas Malthus postuló en su día como ley de la dinámica demográfica.[70] Hay que admitir que Malthus puso sobre el tapete un problema realmente importante, el de la relación entre el crecimiento de la población y las posibilidades de proporcionarle subsistencia. En efecto, no se descarta que

[70] Th.R. Malthus (1766-1834)- Clérigo y economista inglés. Formuló la ley según la cual la población crece siempre en progresión geométrica y supera así la producción de los medios de subsistencia, que crece en progresión aritmética; esto provoca una escasez cada vez mayor de estos últimos. Este proceso es fatalmente inevitable, y ninguna medida caritativa puede ayudar a la humanidad que sufre. Cualquier ayuda no hace más que retrasar, y al mismo tiempo agravar, la catástrofe que se avecina. En su valoración crítica de la teoría de Malthus, Marx y Engels mostraron que esa teoría tenía algunos fundamentos, pero que su principal defecto era la consideración de los principales índices del desarrollo de la sociedad (modo de producción y productividad del trabajo) como inmutables.

el número de la población que vive en un territorio limitado llegue a ser tan grande que provoque el agotamiento de los recursos y una disminución de la productividad del trabajo y del bienestar de la población. La visión de Malthus sobre la posible catástrofe demográfica no tenía en cuenta una serie de elementos esenciales en el funcionamiento del sistema demográfico: consideraba que el vínculo entre el crecimiento de la población y las posibilidades de proporcionarle subsistencia era directo e inmediato, ignorando sus innumerables mediaciones a través de las normas y orientaciones socioeconómicas, culturales y axiológicas de la sociedad relativas al control social de los procesos demográficos. La esencia de este control reside precisamente en la búsqueda de posibles medios para evitar un conflicto entre la sociedad y la naturaleza.

Si consideramos el planeta en su conjunto, el crecimiento de la población en las distintas regiones varía: este proceso no se acelera por igual en todas las zonas. En los países con un alto nivel de bienestar, la curva demográfica es suave, mientras que en los países en vías de desarrollo se dispara, por regla general. Algunos países toman medidas para regular su población, estimular o frenar las tasas de crecimiento.

El problema de la población no se limita a limitar el número total de habitantes del planeta. Dado que la sociedad interactúa con la naturaleza, la demografía forma parte del problema ecológico global y debe considerarse en este contexto general. Sin duda, lo esencial para los destinos de la sociedad y su relación con la naturaleza no es sólo el hecho de la existencia de la población, sino mantenerla en un nivel óptimo. Pero incluso suponiendo que la población haya alcanzado un tamaño óptimo y se haya estabilizado en este nivel, este hecho no resuelve por sí mismo todos los problemas ecológicos. Un factor tan importante como la contaminación del medio ambiente es casi independiente de las tasas de crecimiento de la población, sino que depende más bien del crecimiento de la producción industrial, del nivel de desarrollo de la ciencia y la tecnología y de la forma en que se empleen en la conquista de la naturaleza.

Hay otro detalle importante que hay que tener en cuenta: el progreso social supone sobre todo el crecimiento y la satisfacción de las necesidades materiales del hombre, y éstas están relacionadas con los cambios cualitativos de la actitud de la sociedad hacia la naturaleza y no con el recuento de la población. Eso significa que la solución del problema demográfico requiere, por un lado, una reorientación significativa de la conciencia social, una

determinada posición moral, que sólo es posible bajo unas condiciones sociales definidas; por otro lado, sólo es realizable junto con la solución de todo el conjunto de problemas ecológicos.

Las condiciones naturales de la vida —medio natural y población— son factores esenciales del proceso histórico-mundial. Pero, aunque el estado del medio geográfico, la densidad de la población y su número, así como las tasas de crecimiento demográfico, pueden afectar significativamente al progreso de la sociedad, ralentizándolo o acelerándolo, no son los determinantes últimos del desarrollo social: lo es la producción material.

Capítulo X. EL ÁMBITO ECONÓMICO DE LA VIDA SOCIAL: EL ASPECTO SOCIO-FILOSÓFICO

La sociedad, como un todo extremadamente complejo, se divide en determinadas esferas. Señalemos aquí cuatro principales: la esfera económica o básica, que es la determinante última de todos los procesos sociales en su desarrollo histórico, las esferas social, política e intelectual. En este punto puede plantearse una cuestión terminológica en relación con el término "social", que aparentemente puede utilizarse para abarcar todos los procesos pertenecientes a la sociedad. La práctica de la terminología sociofilosófica ha consistido, sin embargo, en restringir este término a estructuras y su funcionamiento como las clases y las relaciones de clase, las naciones y las relaciones nacionales, la familia y la vida cotidiana relacionada con ella, la educación, los servicios médicos, el ocio, etc. La esfera propiamente política incluye la política, el Estado, el derecho y sus relaciones y funcionamiento. El tipo de actividad intelectual abarca formas y niveles muy variados de conciencia social: política, jurídica, moral, estética, científica y religiosa.

El concepto de esfera de la vida social no es más que una abstracción que permite la identificación y el estudio de áreas separadas de la actividad del organismo integral realmente indiviso con el objetivo de una investigación más profunda del ser social multiforme e intrincadamente entretejido. Este concepto es una categoría de la filosofía social y, en este sentido, un instrumento metodológico conveniente de la cognición.

Consideremos ahora la economía, la esfera decisiva de la vida de la sociedad.

La producción material: El concepto y los elementos principales

Una característica general de la producción social.

La sociedad no podría existir, y menos aún desarrollarse, sin el proceso continuo de producción. El significado de la producción social consiste en el hecho de que el hombre como ser social se reproduce, en condiciones

históricamente dadas, en este proceso. La producción social o, lo que es lo mismo, la producción de la vida social, tiene su propia estructura, que abarca la producción intelectual, la producción del propio hombre y la producción material. La producción material es el elemento básico de la estructura de la producción social, pues en ella se reproducen las *condiciones materiales del ser de los hombres* como condición fundamental de la historia humana propiamente dicha y de la capacidad misma de los hombres para hacer historia. La vida de la sociedad no puede, por tanto, compararse a un río en el que todas las gotas desempeñan el mismo papel. Hay en ella una fuerza decisiva que lo determina todo en última instancia, incluida la esfera más sofisticada del espíritu, y es la producción de riqueza material. El trabajo conjunto de los individuos es el primer fundamento del carácter social de la producción sobre cuya base surgen y se desarrollan progresivamente las relaciones colectivas.

Entonces, ¿qué es propiamente la producción material?

Para vivir, las personas deben disponer de los medios de subsistencia necesarios. Para tener ese mínimo necesario, deben trabajar; como decían los sabios de la antigüedad, los afanes y el trabajo del hombre crean todo para los mortales. El hombre no puede contentarse con lo que la naturaleza le proporciona ya preparado. Combinando su trabajo con lo que le da la naturaleza y utilizando sus leyes, el hombre crea cosas inexistentes en la naturaleza. En este proceso se crea riqueza material. *La producción material es, por tanto, la actividad laboral de los hombres que transforman la naturaleza, utilizando las herramientas necesarias, para crear riqueza material destinada a satisfacer las necesidades humanas.*

Necesidades e intereses en el sistema de producción material.

La actividad en cualquier esfera de la sociedad está dirigida por necesidades e intereses definidos que surgen de la producción y al mismo tiempo funcionan como estímulos subjetivos para su desarrollo ulterior. Una necesidad no es más que el estado de un individuo o grupo social, clase o sociedad en su conjunto que refleja su dependencia de las condiciones de existencia y actúa como fuerza motriz de la actividad vital dirigida siempre de una manera determinada; expresa una consulta subjetiva dirigida a la realidad objetiva, una necesidad de objetos y condiciones que faciliten el

mantenimiento del equilibrio del sistema necesario para su funcionamiento normal.

La existencia de una necesidad no es condición suficiente de la actividad. También es necesaria una meta determinada, ya que no hay actividad posible fuera de la fijación de metas y sin los medios para alcanzarlas. Cuando una meta coincide con la necesidad, la actividad asume un carácter estrictamente propositivo, y la propia necesidad, que ahora existe como cierta síntesis, como meta/necesidad, se convierte en un interés estable y consciente. Un interés es, de hecho, un motivo de actividad coherentemente orientado y coloreado con una actitud emocional-axiológica. Es el *interés* el que ayuda a descubrir los medios para satisfacer la necesidad, es decir, para alcanzar la meta.

Como el sujeto de la actividad sociohistórica son los individuos incluidos en diversos sistemas sociales (grupos, partidos, clases, etc.), su actividad se basa siempre en una jerarquía de intereses que van desde los personales, individuales, hasta los sociales más amplios. Los intereses sociales determinan el grado de intensidad y significación social de toda la escala de intereses del individuo o de cualquier otro sujeto de actividad, empezando por el grupo o colectivo más pequeño, pues son estos grupos, más que cualquier otro sujeto, los que tienen en cuenta las condiciones reales y la dirección general del desarrollo del sistema social, garantizando así su conservación y progreso.

Las necesidades y los intereses —tanto personales como sociales— tienen una compleja estructura históricamente establecida, que va desde los biológicos y materiales hasta los más refinados —intelectuales, morales, estéticos, etc.—. Las necesidades e intereses sociales son, por así decirlo, el resorte del mecanismo social: determinan la dirección y el contenido de las acciones tanto de los individuos como de la sociedad en su conjunto. El papel principal en el conjunto de todos los intereses sociales corresponde a los intereses en la producción material. El desarrollo de la esfera económica de la sociedad es la base de su progreso, de modo que el perfeccionamiento de esta esfera depende en gran medida del progreso de las necesidades e intereses en ella, y de la hábil combinación y armonización de las necesidades personales y sociales. Una de las palancas para estimular el crecimiento de la producción material es el aumento del interés material y moral de cada individuo por los resultados de su propio trabajo y el de los demás. No puede haber implicación real con el trabajo en ausencia de interés.

En su orientación, las necesidades y los intereses pueden estar *relacionados con el objeto* y *ser funcionales*; en consecuencia, expresan la preocupación

primordial del sujeto por el *resultado* final de su actividad o por el *proceso*. Las necesidades e intereses funcionales son igualmente importantes para la actividad, pues en ella reside un poderoso incentivo en forma de aspectos estéticos, morales e intelectuales creativos del propio proceso de trabajo. Si la actividad queda fuera de la esfera de intereses del sujeto, el resultado, o la calidad del producto, también se resiente. Las necesidades y los intereses funcionales y objetuales están demasiado imbricados y dependen unos de otros. Al fin y al cabo, la sociedad no es indiferente al proceso mediante el cual se alcanzan los objetivos fijados. Tampoco todo trabajador, que tiene un interés natural en el producto final de su trabajo, en la calidad y cantidad de su producto, es indiferente a ese proceso. Cuando el interés se dirige al propio proceso de trabajo, éste deja de ser una fuerza opresora externa para convertirse en un arte y una necesidad interior, alcanzando a veces cotas de creatividad estética.

Sepultados en los resultados de la actividad, los intereses y las necesidades reviven en la actividad a un nivel superior. La dialéctica del crecimiento de los intereses es tal que el propio proceso de satisfacerlos da lugar a nuevas necesidades e intereses, y también produce los medios para satisfacerlos. La identificación y el registro estrictamente científico de las necesidades e intereses sociales y personales, así como la investigación al respecto, son una condición esencial de las elecciones correctas en el desarrollo de las diversas ramas de la economía, la ciencia y la cultura nacionales. La forma más elevada de manifestación del interés social es el interés por el crecimiento de las fuerzas productivas y de la productividad del trabajo y por la mejora de todo el sistema de relaciones de producción, que es el criterio decisivo del progreso histórico de la humanidad y de la mejora de las fuerzas esenciales del hombre, de la explicitación y ennoblecimiento de su potencial creativo espiritual.

Fuerzas productivas.

La producción material tiene dos caras: las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Las personas que ejecutan el proceso de producción son el sujeto del trabajo. Son el elemento principal y decisivo de las fuerzas productivas. Aparte de esto, la realización del proceso de producción requiere el material con el que comenzar, o el objeto de trabajo que se somete a transformación. La tierra, los yacimientos minerales, los metales, etc., pueden ser objetos de trabajo. Pero, para procesar un objeto de trabajo con el fin de

transformarlo en el producto necesario, deben aplicarse determinados instrumentos. Los *instrumentos* de trabajo son objetos creados por el hombre para transformar el mundo exterior en interés de la sociedad. La creciente complejidad de los instrumentos de trabajo es un indicio del nivel de producción alcanzado por la sociedad y, en consecuencia, de su nivel de desarrollo. La producción también requiere edificios, almacenes, transporte, etc. Junto con los instrumentos de trabajo, todo ello constituye los medios de trabajo. Los medios y objetos de trabajo combinados constituyen los *medios* de producción. El sistema de los medios de producción, en primer lugar de los instrumentos de trabajo, constituye la llamada *base material y técnica de la sociedad*: la parte de las fuerzas productivas que componen los *objetos y la energía*. Esta parte es el trabajo pasado u *objetivado*. Para que los medios de trabajo participen en el proceso de producción, es necesario aplicar, una y otra vez, la capacidad de trabajo, es decir, el trabajo humano *vivo*. Así pues, en la estructura de la producción se identifican dos tipos de trabajo: el trabajo vivo y el trabajo objetivado.

Un elemento igualmente importante de la estructura de las fuerzas productivas es la *tecnología* de producción. La solución de las tareas tecnológicas está determinada en gran medida por factores tales como el carácter del trabajo, los instrumentos de trabajo, el desarrollo de la ciencia fundamental y aplicada y el grado de su aplicación en la producción, el nivel de organización científica del trabajo, etcétera. La complejidad de la producción actual es tal que ya no es concebible sin una organización científica que incluya la utilización racional de los medios de producción, la gestión y la planificación. La ciencia forma parte cada vez más de la estructura de las fuerzas productivas, convirtiéndose en una fuerza productiva directa, y la producción se convierte cada vez más en un ámbito en el que la ciencia se aplica tecnológicamente.

Sin embargo, ni la complejidad de la maquinaria y la tecnología actuales ni las diversas formas de organización y gestión de la producción deben eclipsar el elemento más importante: el *hombre*. El hombre no es sólo una fuerza al mismo nivel que la máquina, sino el elemento inspirador de todo el proceso de producción social que ha absorbido las experiencias de la historia mundial. La producción no es el objetivo en sí del desarrollo de la sociedad: en última instancia, sólo sirve como medio de desarrollo de su principal valor: las personas. Es a través del proceso de trabajo como se reproducen, perfeccionan y afirman.

Así pues, podemos decir que las fuerzas *productivas* son los seres humanos (el factor humano) que han absorbido los logros culturales de todas las generaciones anteriores, que tienen aptitudes para la producción y que producen riqueza material; además, las fuerzas productivas abarcan los medios de producción creados por la sociedad, así como la organización del trabajo, la tecnología de producción, la maquinaria y los logros científicos. Un indicador del nivel de desarrollo de las *fuerzas productivas* de la sociedad es la productividad del trabajo, medida no sólo por la cantidad de artículos producidos por unidad de tiempo, sino también por su calidad y, más aún, por el grado en que contribuye a perfeccionar el factor humano, es decir, por todos aquellos elementos que sirven para satisfacer las necesidades e intereses de la sociedad, en constante crecimiento.

La tecnología y el progreso científico y tecnológico. El concepto de tecnología.

La tecnología (fr. Gk. *techne* "habilidad", "arte") se define como un sistema de medios e implementos de producción creados por el hombre, que también incluye dispositivos y operaciones, el arte de la realización del proceso de trabajo. En la tecnología, la humanidad ha acumulado sus muchos siglos de experiencia, los métodos de conocimiento y transformación de la naturaleza y los frutos de la cultura. Las funciones de los medios tecnológicos reflejan de manera específica las formas del efecto del hombre sobre la naturaleza. Al ser una continuación de los órganos del cuerpo humano, cuya eficacia multiplican varias veces, los dispositivos tecnológicos, a su vez, dictan la forma en que deben utilizarse: un arco sirve para disparar, un martillo para clavar cosas y un sacaclavos para sacar clavos.

De la totalidad de los dispositivos tecnológicos, los que funcionan en la producción material son los decisivos. Las máquinas como órganos de producción del hombre social son un resultado y al mismo tiempo un instrumento del trabajo humano y del desarrollo del conocimiento. El nivel de la tecnología es un indicio del grado de dominio del hombre sobre las fuerzas de la naturaleza. En las primeras etapas de la historia, la tecnología en el sentido propio de la palabra estaba muy poco desarrollada y la producción estaba dominada por el trabajo vivo, mientras que en la actualidad prevalece el trabajo objetivado en el gasto total de trabajo por unidad de producción. A medida que se desarrollan los instrumentos de trabajo, el hombre mismo

cambia: cuanto más amplias son las transformaciones tecnológicas que lleva a cabo el hombre y más poderosas son las fuerzas de la naturaleza que domina, mayor es el desarrollo de sus capacidades y conocimientos. El proceso histórico del desarrollo de la tecnología incluye tres etapas principales: las herramientas manuales, las máquinas y los autómatas. El progreso tecnológico es un factor importantísimo del crecimiento de la productividad del trabajo y, por tanto, un indicador del nivel de las fuerzas productivas de la sociedad.

El progreso científico y tecnológico.

Durante mucho tiempo, el desarrollo de la ciencia y la tecnología fue lento y más o menos paralelo, independiente el uno del otro. La tecnología se desarrolló sobre todo gracias al perfeccionamiento de los dispositivos y métodos de la experiencia empírica y de los secretos de la artesanía transmitidos de generación en generación. A su vez, la ciencia se desarrolló, por regla general, independientemente de las necesidades de la producción, el desarrollo sujeto a su propia lógica interna. Es cierto que los estrechos vínculos entre el conocimiento científico y las necesidades prácticas se manifestaron en las artes de la guerra, ya que la mejora del equipamiento militar requería un mayor desarrollo del conocimiento científico —mecánica, matemáticas, etc.—.

El inicio del progreso científico y tecnológico suele situarse entre los siglos XVI y XVIII, época de rapidísimo florecimiento social y económico. Las necesidades del comercio, la navegación y la manufactura exigían la solución teórica y experimental de una serie de tareas prácticas de la industria. El perfeccionamiento de las fuerzas productivas se hizo imposible sobre la antigua base. Por supuesto, la tecnología como conocimiento objetivado siempre incluía, de un modo u otro, resultados de la cognición científica. En este sentido, el desarrollo de la tecnología supuso desde el principio el desarrollo de la ciencia. Sin embargo, sólo con la transición a la producción mecanizada, la tarea de hacer avanzar la ciencia, cuyos resultados se utilizarían para desarrollar la tecnología, se planteó como una tarea independiente.

En el curso general del progreso científico y tecnológico destacan ciertos hitos importantes, hitos vinculados a transformaciones cualitativas de las fuerzas productivas y que conducen a un fuerte aumento de la productividad del trabajo. Caracterizan etapas distintas de la revolución científica y técnica.

La primera etapa, que estimuló notablemente el desarrollo de las fuerzas productivas, fue la etapa de la mecanización, que liberó al hombre del agotador trabajo físico y multiplicó la productividad del trabajo.

La dirección principal de la segunda etapa (la revolución científica y técnica actual) fue la automatización relacionada con los logros científicos en el campo de la teoría de los mecanismos automáticos, la electrónica y la ingeniería informática. Todo ello preparó la posibilidad de pasar a formas superiores de automatización de plantas enteras, con lo que la productividad del trabajo volvió a multiplicarse por mucho. Los drásticos cambios en las fuerzas productivas que se están produciendo en la actualidad tienen como objetivo la automatización total de la producción en la sociedad.

La nueva etapa de la revolución científica y técnica que hemos alcanzado implica grandes avances en microelectrónica, informática, biotecnología, así como la aparición de la robótica y la informatización masiva. Está condicionada por una estrecha unión entre la producción y los logros de las ciencias fundamentales —física, matemáticas, química, biología—, así como de las ciencias surgidas en la frontera de diferentes campos del saber, como la biotecnología basada en la integración de los métodos de la bioquímica y la ingeniería genética y celular combinados con la síntesis microbiológica. La esencia de la revolución científica y técnica actual consiste precisamente en la transformación cualitativa de las fuerzas productivas actuales sobre la base de convertir la ciencia en una fuerza productiva directa. ¿Qué significa esto? En primer lugar, significa que el conocimiento científico se convierte en un componente inalienable de prácticamente todos los implicados en la producción; en segundo lugar, que la gestión de la producción y sus procesos (especialmente cuando funcionan sistemas de control automatizados) sólo es posible sobre la base de la ciencia; en tercer lugar, que la investigación, el desarrollo y el diseño se incluyen en la estructura del proceso de producción como sus componentes directos. La producción se convierte cada vez más en una esfera de aplicación práctica de la ciencia. A menudo, surgen nuevas industrias sobre la base de los logros científicos.

Como sabemos, el hombre es la principal fuerza productiva. Por lo tanto, cuando se habla de la transformación de la ciencia en una fuerza productiva directa, no se hace referencia sólo a las ciencias técnicas, sino también a las sociales, ya que inciden directamente en la formación del mundo espiritual e intelectual del hombre, necesario para una participación consciente y creativa en la producción material. El creciente nivel de los conocimientos tecnológicos

exige también un mayor nivel en las cualidades morales de las personas, que son moldeadas en gran medida por todo el conjunto de las ciencias sociales, en primer lugar por la filosofía, así como por la cultura en su conjunto. Las ciencias sociales están llamadas a participar en la propia organización de la producción, en la armonización de las relaciones interpersonales en los colectivos de trabajo y en la exploración más eficaz de las posibilidades del individuo en la interacción con los sistemas técnicos.

Las consecuencias del progreso científico y tecnológico dieron lugar a diversas teorías tecnocráticas en Occidente, basadas en la idea de que la difusión universal de la tecnología puede resolver todos los problemas sociales. La teoría de la sociedad postindustrial (formulada por Daniel Bell y otros) ha adquirido gran difusión; según esta teoría, en el futuro la sociedad estará dirigida por organizadores de la ciencia y la tecnología, por la clase dirigente, y los centros científicos serán el factor determinante del desarrollo de la vida social. El error de los principales postulados de esta teoría radica en elevar a absoluto el papel de la ciencia y la tecnología, en la injustificada transferencia de funciones organizativas de una estrecha esfera separada al conjunto de la sociedad; la función del todo se sustituye por la de una parte constituyente. Ni la tecnología ni la ciencia pueden resolver por sí solas problemas políticos complejos. También hay que tener en cuenta que la tecnología es sólo una parte de las fuerzas productivas, y tampoco la más importante. Los partidarios de esta teoría ignoran por completo al hombre como principal fuerza productiva.

En los últimos años también se han extendido las teorías tecnofóbicas, directamente opuestas a la anterior, impregnadas del miedo al poder omnipresente y devorador de la tecnología. El hombre se siente un juguete indefenso en las férreas garras del progreso científico y tecnológico. Se cree que este progreso adquiere tal alcance que amenaza con salirse del control de la sociedad y convertirse en una fuerza destructiva que amenaza a la civilización y es capaz de causar daños irreparables a la naturaleza como entorno del hombre y al hombre mismo. Por supuesto, esto es causa de ansiedad para la humanidad, pero la amenaza no debe ser vista como una fatalidad inevitable, ya que esto menospreciaría el significado de la razón inherente a la humanidad.

Ambas teorías reflejan problemas sociales y de cosmovisión reales generados por el progreso científico y tecnológico.

Relaciones de producción: esencia y estructura. El concepto de relaciones de producción.

Los vínculos entre los hombres que se concretan en el proceso de producción forman un complejo sistema estructural-funcional y jerárquicamente subordinado y coordinado; este sistema conforma lo que se conoce como *relaciones de producción*. Abarca la relación con los medios de producción, es decir, la *forma de propiedad* (base de las relaciones de producción); los vínculos entre los hombres que surgen en el proceso de *intercambio*, *distribución* y *consumo* de la riqueza que se crea; las relaciones entre los hombres determinadas por su *especialización* productiva, que expresan la división del trabajo; las relaciones de cooperación, subordinación y coordinación, o relaciones de *dirección*, y todas las demás relaciones en las que se ven envueltos los hombres, incluyendo incluso la esfera de la vida cotidiana aparentemente alejada del proceso inmediato de producción.

En la producción moderna, en la que el sistema de dirección desempeña un papel cada vez más importante, se concede una importancia considerable a las relaciones de producción que surgen de la selección y colocación del personal de acuerdo con sus capacidades, experiencia, intereses y las necesidades de la propia producción: la política de cuadros en su conjunto. El sistema de relaciones de producción es extremadamente amplio, abarcando desde las relaciones individuales de productores separados hasta la relación fundamental con los medios de producción que determina la esencia del sistema social dado.

¿Cuáles son los elementos principales de las relaciones de producción? El tipo principal de éstas son las relaciones *económicas*, cuya base está formada por las relaciones con los medios de producción: éstos son siempre propiedad de alguien, lo que se convierte en el punto nodal de las relaciones de los hombres entre sí. Si los medios de producción pertenecen a los trabajadores, constituyendo la propiedad social, las relaciones de producción se caracterizan por la *cooperación* y la *ayuda mutua*. Si la sociedad está dominada por la propiedad privada de los medios de producción, se establecen relaciones de *dominación* y *subordinación* (como la servidumbre, la condición de siervo, el trabajo asalariado), y la sociedad se divide en clases antagónicas. Estas relaciones afectan directamente a la distribución de la riqueza producida. Así, bajo el sistema gentilicio, con su economía natural, la distribución de los productos del trabajo era del tipo leveiling, mientras que en una sociedad

antagónica de clases la mayor parte de la riqueza pertenece a la clase dominante.

294

Constituyendo el núcleo de las relaciones de producción, las relaciones económicas (producción, intercambio, distribución y consumo) determinan el contenido de las demás relaciones sociales y actúan como factor formador de sistema en la sociedad.

Las relaciones de producción toman forma *objetivamente*, es decir, independientemente de la conciencia y la voluntad de las personas, y en su integralidad confieren una cualidad social definida a todas las relaciones sociales y a la sociedad misma. Así, actúan como criterio objetivo para determinar los diversos tipos históricos concretos de sociedad (formaciones socioeconómicas), pues es con ayuda de la categoría de las relaciones de producción como pueden fijarse los elementos generales, recurrentes y regidos por la ley en la historia de los diferentes países y pueblos. Esto es lo que hace posible el conocimiento de las leyes del desarrollo histórico.

El sistema de relaciones laborales en la producción implementa las relaciones entre los trabajadores en el propio proceso de trabajo, es decir, sus relaciones entre sí y con su trabajo vinculado a los requisitos de la organización y gestión de la producción y su servicio técnico. Aquí se incluyen las relaciones entre trabajadores de diferentes oficios, entre los organizadores y los ejecutores en el marco de la misma unidad de producción. Las relaciones interdepartamentales, interprofesionales e interregionales también entran dentro de este apartado. Al estar, por así decirlo, en la superficie de las relaciones de producción, son una expresión inmediata de la relación económica fundamental: la relación de propiedad. El desarrollo de esta última depende del buen funcionamiento y de la mejora de las relaciones económicas en la estructura de producción. En el plano de la personalidad, están íntimamente ligadas a las relaciones sociales de la vida cotidiana, determinan directamente el carácter de las relaciones interpersonales y las interconexiones entre las personas en la producción y en otras esferas de la vida y condicionan el estado socio-psicológico, moral e ideológico de los miembros de la sociedad.

El papel del factor humano aumenta con el progreso de la sociedad y con el crecimiento de la complejidad de las tareas que resuelve. Ningún debate sobre las relaciones de producción debería ignorar al individuo, pues es en él donde se concentra y encarna la dialéctica de las fuerzas productivas y las relaciones de producción. El hombre es la figura principal no sólo de las fuerzas productivas, sino también de las relaciones de producción. De ello

debería deducirse claramente que las formas de relación en las que se encuentra el hombre no pueden dejar de influir, positiva o negativamente, en el estado de las fuerzas productivas. La acción de los mecanismos sociales no puede estudiarse abstrayéndose de los elementos concretos de la personalidad. Hoy en día, la tarea de desarrollar el factor humano, socio-psicológico, pasa a primer plano, ya que determina en gran medida el desarrollo de la producción material en el marco del progreso científico y tecnológico.

La dialéctica de las fuerzas productivas y las relaciones de producción.

Las fuerzas productivas y las relaciones de producción, en su íntima interconexión, forman una estructura compleja de producción material, un *modo de producción* históricamente concreto. La fuerza motriz de su desarrollo es su dialéctica inherente de forma y contenido. El punto de partida del desarrollo de la producción está en el sistema de las fuerzas productivas, que constituyen el elemento más móvil de la producción material. Su desarrollo está ligado, en primer lugar, al perfeccionamiento de los instrumentos de trabajo, al progreso de la técnica. En este proceso, el hombre mismo se desarrolla, al igual que sus necesidades, que son la fuerza motriz del desarrollo de la producción misma; mejoran las aptitudes de los hombres, aumenta su cualificación, la división profesional del trabajo se hace cada vez más diferenciada y se profundiza y amplía la especialización. Estos cambios en la estructura de las fuerzas productivas conllevan cambios en las relaciones de producción. Así, el progreso de las fuerzas productivas determina el desarrollo de las relaciones de producción hacia el establecimiento de una armonía entre estas últimas y el carácter y el nivel de las fuerzas productivas: según sea el contenido de las fuerzas productivas, así será la forma de su existencia. Por ejemplo, la aparición de las fuerzas productivas capitalistas en el seno del feudalismo (es decir, la aparición de la producción a gran escala) dio lugar a las relaciones de producción capitalistas. Pero las relaciones de producción no son un elemento pasivo del sistema de producción material: si concuerdan con las fuerzas productivas, aceleran el proceso de su desarrollo, si no, lo ralentizan. Esta es una manifestación del papel activo de las relaciones de producción: afectan a las fuerzas productivas. *La correspondencia entre las relaciones de producción y el carácter y el nivel de desarrollo de las fuerzas*

productivas es el principio fundamental del desarrollo de la producción material. Pero se trata de un proceso contradictorio, por lo que las relaciones de producción no pueden corresponderse constantemente con el desarrollo de las fuerzas productivas. Debido al desarrollo anticipado de las fuerzas productivas, el equilibrio alcanzado en un determinado momento se rompe entonces; surge de nuevo una contradicción entre ellas que se agudiza cada vez más y exige una resolución mediante la revolución social.

296

Esta ley se da en el progreso de la sociedad humana de una formación a otra. También se manifiesta en el marco de una sola formación socioeconómica, de un solo modo de producción, pero aquí su acción se modifica en cierto modo según el estado de diversos elementos tanto en el sistema de fuerzas productivas como en el de relaciones de producción. Si la forma social de las relaciones de producción en su conjunto corresponde al nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, los distintos elementos que la constituyen pueden no estar de acuerdo con ella. Uno de estos elementos es, por ejemplo, el mecanismo económico. Esta contradicción no es antagónica, no conduce a la necesidad de una revolución social, pero requiere una reestructuración consciente vinculada a reformas definitivas, con cambios cualitativos en determinados elementos que causan desarmonía en el desarrollo de la producción social y de la sociedad en su conjunto. El principio de correspondencia entre las relaciones de producción y el carácter y el nivel de las fuerzas productivas dentro de una misma formación socioeconómica debe aplicarse de manera que ofrezca un mayor margen para el desarrollo de las fuerzas productivas. Por consiguiente, las relaciones de producción deben tener la mayor flexibilidad y movilidad, deben ser sensibles al ritmo y a la calidad del desarrollo de las fuerzas productivas. Tal es la dialéctica real de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, que exige la eliminación de las contradicciones. Para lograrlo, es necesario identificar a tiempo los elementos específicos de la estructura de las relaciones de producción y emprender su reestructuración, poniéndolos en consonancia tanto con el nivel de la ciencia y la tecnología como con las crecientes necesidades de la población.

Capítulo XI. LA ESFERA SOCIAL DE LA VIDA DE LA SOCIEDAD

1. Clases y relaciones de clase

Una característica general de la esfera social de la sociedad.

La esfera social es un sistema históricamente establecido y relativamente estable de conexiones entre los diversos elementos de la sociedad en su conjunto: entre individuos y comunidades separados (gens, tribu, nacionalidad, nación, familia), clases y grupos sociales. De importancia clave para la comprensión de la esfera social son las categorías de formación socioeconómica, modo de producción, base y superestructura, división del trabajo, así como la atención a las diferencias entre la ciudad y el campo en el modo de vida, el ser social, la conciencia social, etc. La sustitución de una formación socioeconómica por otra conlleva naturalmente cambios también en la esfera social, pero no se producen de forma automática, ya que la esfera social tiene una independencia relativa. El elemento determinante de la esfera social en cualquier sociedad de clases son las clases. La cuestión de la estructura de la esfera social está vinculada sobre todo al problema de las interrelaciones entre las clases.

La aparición de las clases y sus características principales.

Desde hace mucho tiempo se ha observado que existen grandes grupos sociales, o clases, que difieren en su posición, intereses y aspiraciones. Se han expresado opiniones muy variadas en diversos intentos de comprenderlas. Algunos buscaban las causas de la aparición de las clases en las cualidades intelectuales y espirituales, o en los puntos de vista religiosos de los hombres; otros, en el nivel de bienestar (considerado aparte del lugar que ocupa el individuo en el sistema de producción material). Ahora bien, ¿cuál es el verdadero origen de las clases y dónde radica su fuente?

Las clases surgieron en un momento de desintegración del sistema gentilicio. La premisa principal de la estratificación de la sociedad en clases

fueron dos procesos: el desarrollo de las fuerzas productivas y la división del trabajo. Estos procesos están tan íntimamente interconectados que, de hecho, pueden describirse como dos aspectos de un mismo fenómeno cuya consecuencia fue la formación gradual de clases. La primera gran división del trabajo conocida por la historia se produjo cuando las tribus ganaderas se separaron del grueso de las tribus; entonces comenzó el intercambio entre las tribus ganaderas y los labradores de la tierra, lo que promovió el crecimiento de la riqueza social y la diferenciación social. La segunda división, aún mayor, se produjo con la separación de la artesanía del cultivo de la tierra. Esto intensificó considerablemente el intercambio y profundizó la desigualdad económica entre las personas. El siguiente paso en esta dirección se dio con la separación del trabajo mental del trabajo físico. La oposición entre estos tipos de trabajo se convirtió en el rasgo determinante de todas las sociedades antagónicas de clase. Estas son, en resumen, las fuentes originales de la génesis de las clases.

298

El análisis científico de la historia de la humanidad permitió identificar el rasgo verdaderamente decisivo de la clase social, demostrando que su esencia está directamente ligada al lugar que ocupa la clase en la producción social: la cuestión más importante aquí es si la clase es propietaria o no de los medios de producción. Esto determina la posición de la clase en la sociedad, las formas de su vida cotidiana, su modo de vida, y éstos a su vez determinan su psicología, ideología y visión del mundo. Puesto que la producción material es la condición decisiva de la vida y el desarrollo de la sociedad, es esta producción material la que constituye la base real de la división de clases.

En su obra Un gran comienzo, Lenin formuló una definición clásica de las clases sociales: "Las clases son grandes grupos de personas que se diferencian entre sí por el lugar que ocupan en un sistema de producción social históricamente determinado, por su relación (en la mayoría de los casos fijada y formulada por ley) con los medios de producción, por su papel en la organización social del trabajo y, en consecuencia, por las dimensiones de la parte de la riqueza social de que disponen y el modo de adquirirla. Las clases son grupos de personas, una de las cuales puede apropiarse del trabajo de otra debido a los diferentes lugares que ocupan en un sistema definido de economía social".[71]

[71] V.I. Lenin, "Un gran comienzo", *Obras Completas*, Vol. 29, p. 421.

Señaló, sin embargo, que en su definición no sólo deben tenerse en cuenta las características principales o económicas de las clases, sino también las ideológicas y psicológicas. En la formación de las clases desempeña un papel importante el factor subjetivo: la realización por la clase en cuestión de sus intereses básicos y la creación de sus organizaciones y partidos políticos. Una clase que aún no ha realizado sus propios intereses es una clase en sí misma. Una vez realizados estos intereses y creadas sus organizaciones, la clase se convierte en una clase para sí misma. Eso significa que el desarrollo de la clase se ha elevado al nivel de su *autoconciencia*, un nivel en el que se realiza a sí misma como una fuerza que se opone a otras clases.

299

La historia de las sociedades antagónicas de clases está llena de la lucha de varias clases. Según el marxismo, la lucha de clases adopta tres formas principales: económica, política e ideológica. La lucha económica, es decir, principalmente la lucha por la mejora de las condiciones de trabajo, fue históricamente la forma primera y en gran medida espontánea de la lucha de los explotados. Siempre implica a amplias masas del pueblo y sirve como escuela primaria de actividad política y autoconciencia de clase. Es en esta lucha económica donde una clase adquiere directamente conciencia de sus intereses y objetivos básicos, desarrolla la capacidad de organización, el sentido de la solidaridad de clase, la dignidad, el honor y la responsabilidad. Pero esta forma de lucha no puede traer la liberación deseada, porque es esencialmente una lucha por mejoras parciales en la posición de las masas trabajadoras.

La lucha *política* es una forma de lucha diferente. Es característica sobre todo de una clase obrera que actúa como un cuerpo a lo largo de un amplio frente más que en grupos separados y se caracteriza por una organización superior. A medida que la conciencia y la organización de los trabajadores crecen en el curso de esta lucha, toman forma las primeras asociaciones de clase, a saber, los sindicatos; pero la forma más elevada de organización de clase son los partidos políticos. Las reivindicaciones políticas difieren de las económicas en que afectan a los fundamentos mismos de la explotación: las relaciones de propiedad y el poder político. El partido de la clase obrera elabora su programa, estrategia y táctica de lucha.

Junto a las formas económicas y políticas de la lucha de clases, existe la lucha *ideológica*. Su objetivo es la liberación de la conciencia de la clase obrera de la ideología burguesa y su implicación con la socialista.

Clases y otros grupos sociales.

Junto a las clases, en toda sociedad existen grupos sociales que no forman parte de ninguna clase en función de su lugar en el sistema de producción social y de su relación con la propiedad, sino que constituyen estratos, estamentos o castas especiales. Un ejemplo llamativo de organización estamental de la sociedad es la sociedad feudal, con su característica diferenciación entre las personas en función de su posición económica y jurídica. Así, un gran terrateniente, como propietario de medios de producción definidos, era representante de una clase, y un miembro de la alta burguesía o la aristocracia, representante de su estamento (podía ser tan pobre como un ratón de iglesia, pero gozaba de los privilegios del estamento nobiliario). Los estamentos eran grupos cerrados de personas basados en el principio de jerarquía estricta fijado en normas jurídicas.

300

La estructura social de la sociedad contemporánea incluye, además de las clases principales, ciertos grupos sociales como los intelectuales y los funcionarios. Los límites entre clases y grupos son siempre relativos y móviles. Eso significa que para cada representante de una clase o grupo social determinado existe la posibilidad real de una especie de migración social. Así, es un hecho que la intelectualidad socialista se desarrolló sobre todo a partir de las clases de obreros y campesinos. En la actualidad, existe una tendencia nueva pero en creciente desarrollo: los habitantes de las ciudades, tanto los miembros de la clase obrera como los profesionales y los funcionarios públicos, se marchan al campo y comienzan a trabajar en la agricultura.

2. Naciones y relaciones nacionales

Gens, tribu, nacionalidad, nación.

La primera forma de comunidad específicamente humana que sustituyó a la horda primitiva fue la gens: una asociación de personas emparentadas por lazos de sangre y unidas por el trabajo en común y la defensa conjunta de sus intereses comunes, así como por la comunidad de lenguas, moral y tradiciones. La unión de varias gentes constituía una tribu, un tipo de comunidad étnica y organización social de la sociedad preclasista. Sus rasgos

característicos eran: territorio común; comunidad económica y ayuda mutua de los miembros de la tribu dada, expresada, por ejemplo, en la caza colectiva; comunidad de lengua; comunidad de origen y lazos de sangre. La formación de alianzas tribales, acompañada del fortalecimiento de los vínculos económicos y culturales intertribales, los conflictos militares y las migraciones de población provocadas por la aparición de la propiedad privada y las clases, todo ello condujo a una mezcla gradual de tribus, a la sustitución de los antiguos lazos de sangre por relaciones territoriales y a la aparición de una nueva forma de comunidad histórica conocida como *nacionalidad*. Una nacionalidad es una comunidad económica, lingüística, territorial y cultural de personas que tomó forma sobre la base de los modos de producción esclavista y feudal. La aparición del Estado promovió la consolidación de las nacionalidades. En el curso del desarrollo histórico, sin embargo, las nacionalidades podían diferenciarse de los estados tanto en el territorio como en la lengua.

Con el desarrollo de las relaciones capitalistas, se reforzaron los vínculos económicos y culturales, surgió el mercado nacional, se eliminó la fragmentación económica de las nacionalidades y sus diferentes partes se consolidaron en un único conjunto nacional: las nacionalidades se convirtieron en naciones. Una nación es una comunidad de personas que surge en el momento de la aparición del capitalismo sobre la base de la comunidad de vida económica, el territorio, la lengua, ciertos rasgos de la psicología, las tradiciones de la vida cotidiana y la cultura. A diferencia de la nacionalidad, una nación es una comunidad de personas más estable, cuya estabilidad está garantizada por factores económicos profundos.

301

Las naciones surgieron tanto de tribus y nacionalidades emparentadas como de grupos de tribus, razas y nacionalidades no emparentadas. Las características específicas del desarrollo histórico, de la estructura económica, la cultura, el entorno geográfico e histórico, la vida cotidiana y las tradiciones imponen una impronta en la imagen espiritual de la nación, conformando el carácter nacional y la autoconciencia nacional. Toda nación históricamente formada surge de la toma de conciencia por parte de sus representantes más avanzados de sus intereses nacionales comunes, su cultura, sus tradiciones y sus perspectivas de desarrollo. Posee una forma particular de pensar y de expresar las emociones, tiene su dignidad nacional. Todo esto hace de una nación una estructura histórica única. Pero todo tiene su medida. Del mismo modo que la preocupación exagerada de un sujeto por sí mismo conduce al

egoísmo, una preocupación excesiva de la autoconciencia nacional por su propio carácter distintivo puede conducir al nacionalismo. Las naciones no sólo tienen rasgos distintivos, sino también comunes, que las unen más que las diferencian: algunas naciones hablan la misma lengua, algunas viven en el mismo territorio, otras tienen mucho en común en su historia, cultura, vida cotidiana y psicología. La diversidad de los rasgos nacionales constituye la riqueza de la humanidad, su tesoro de valores, por así decirlo.

Existen dos tendencias opuestas en el desarrollo de las naciones bajo el capitalismo. Una de ellas se expresa en la activación de la vida nacional y de los movimientos nacionales contra los opresores, en la formación de Estados nacionales. La otra se expresa en la expansión de los vínculos entre las naciones, la ruptura de las barreras entre ellas, el establecimiento de una economía unificada y de un mercado mundial.

Nacionalismo e internacionalismo.

El nacionalismo es la ideología, la psicología y la práctica social del aislamiento de una nación respecto a las demás y del enfrentamiento entre naciones. Promueve las ideas de superioridad nacional y exclusividad nacional. Una nación se interpreta como la forma extrahistórica y supraclasista más elevada de unidad social en la que todos los grupos sociales están conectados por intereses comunes.

302

En este caso, los intereses de la clase, grupo social o partido dominante se presentan como los intereses de toda la nación, normalmente por el partido que, en las condiciones históricas dadas, es el portador de la ideología y las políticas nacionalistas.

En la época del imperialismo, el contenido del nacionalismo adquiere un carácter aún más reaccionario y agresivo. Su forma extrema es el *chovinismo*, que fomenta la aversión y a veces el odio hacia otros pueblos. Próximo al chovinismo se encuentra el racismo.[72] Sin embargo, hay que trazar una línea

[72] Las naciones deben distinguirse de las razas. Todas las personas que viven en este planeta pertenecen a la misma especie biológica, pero existen diferencias entre ellas en rasgos físicos secundarios, como el color de la piel y el pelo, la forma de la cabeza, etc. En otras palabras, cada individuo es representante de una raza definida. En otras palabras, cada individuo es representante de una raza definida. Una raza es un grupo históricamente formado de personas unidas por un origen común y rasgos físicos heredados. Las diferencias entre razas son de naturaleza externa, mientras que en su esencia espiritual propiamente humana todas las razas son iguales. Los

estricta entre el nacionalismo de las naciones dominantes (chovinismo y racismo de las grandes potencias) y el nacionalismo de las naciones oprimidas. El marxismo rechaza la ideología reaccionaria de justificar la dominación de una nación sobre otra, pero reconoce las tendencias progresistas del nacionalismo de las naciones oprimidas, ya que defienden su independencia nacional.

El *internacionalismo* es la cooperación voluntaria de los trabajadores de diversas razas y naciones que no excluye su soberanía ni la igualdad de derechos. Por lo tanto, no excluye el patriotismo, al contrario, el internacionalismo asume el sentimiento de patriotismo. El internacionalismo proletario es un principio importantísimo de la ideología marxista que sirve para unir los esfuerzos de las unidades nacionales de la clase obrera y para excluir cualquier manifestación de fanatismo nacional en el movimiento obrero.

3. Familia y vida cotidiana

Matrimonio y familia.

La familia, formada por los cónyuges y su descendencia, es una de las formas básicas de la comunidad social de las personas, un grupo a pequeña escala de dicha comunidad que desempeña funciones de vital importancia para la sociedad, sobre todo las relacionadas con la continuación de la raza humana. La base jurídica de la familia es el registro de las relaciones matrimoniales entre el hombre y la mujer de acuerdo con las leyes vigentes. Pero la ley moral más elevada para el matrimonio es el amor. Esta ley exige que no se contraiga matrimonio sin amor. El matrimonio sin amor se disuelve de hecho en el momento en que se contrae, y quien ha contraído tal alianza ha quebrantado la ley del matrimonio. El amor es un profundo y estable sentimiento íntimo moral-estético individual selectivo que se expresa en la aspiración desinteresada por otro individuo.

ideólogos burgueses han intentado a veces explicar el nivel económico, político y cultural de un pueblo determinado o de un individuo concreto en función de su pertenencia racial. Estas doctrinas racistas, que dividen a las personas en razas inferiores y superiores, son teóricamente insostenibles y políticamente reaccionarias.

"La verdadera esencia del amor", en palabras de Hegel, "consiste en renunciar a la conciencia de sí mismo y olvidarse de sí mismo en otro yo, y, sin embargo, encontrarse y poseerse por primera vez a sí mismo en esta renuncia y olvido."[73] El desinterés del amor es un sentimiento extremadamente rico: una persona alcanza el florecimiento más elevado de su personalidad sólo entregándose a otra y ascendiendo conjuntamente a las alturas espirituales del alma. La profundidad total de este sentimiento hace que la persona se sienta poseída, por así decirlo, por la presencia del otro. El éxtasis de "estar fuera de uno mismo aparece entonces como resultado del ascenso hacia una relación superior y una unión con otra persona, mientras que la tragedia de un corazón roto se experimenta como la desesperación de descender al antiguo yo solitario. La presencia constante de la persona amada en la mente y la idealización de esa imagen son rasgos psicológicos esenciales del amor. La hiperbolización de los méritos de la personalidad del ser amado es tan grande que los defectos del objeto de los sentimientos se disuelven, mientras que los rasgos positivos, que constituyen la esencia del alma, se iluminan brillantemente.

El amor es una encarnación gráfica del ideal, un sentimiento estético profundo que proporciona al hombre la alegría de experimentar lo bello: el amor puede elevarse a las alturas de la poesía y la música, y la poesía y la música, al igual que otras clases de arte, pueden expresar este sentimiento en toda la plenitud de su contenido. El progreso moral y estético de la humanidad se debe en gran parte a este sentimiento. Tal vez nada eleve al hombre, en su esencia más íntima, como el amor. El amor es uno de los valores más elevados, es el factor estabilizador de la sociedad, portador de la idea de cooperación, principio inalienable del progreso humano. El amor incluye inevitablemente la aspiración y la voluntad de constancia, expresadas en el imperativo ético de la lealtad.

El verdadero amor sólo nace como una manifestación libre del sentimiento, como un momento de impulso repentino de la profundidad emocional de la personalidad; no puede ser convocado por compulsión, del mismo modo que no puede ser superado por la fuerza a corto plazo. El amor es intrínsecamente contradictorio: la alegría es aquí inseparable de la preocupación e incluso del sufrimiento, y la dicha del dolor; se comprimen, por así decirlo, en un punto, suscitando una notable armonía de las mociones del alma. Pero el verdadero

[73] G.W.F. Hegel, *Ästhetik*, Aufbau-Verlag, Berlín-Weimar, 1965, p. 519.

amor es también trabajo. El amor como elemento moral de la vida es el único amor verdadero. Si a este sentimiento se le quita el trabajo moral constante, se convertirá en algo diferente: un "flechazo", un encaprichamiento, perderá su integridad y, por tanto, su esencia.

304

En el amor, lo espiritual y lo social se realizan a través de los mecanismos de lo biológico, y lo biológico mismo, como premisa natural de este sentimiento, al tiempo que es único e íntimo, también adquiere validez general. Desarrollándose sobre un amplio trasfondo social, el amor es una forma biosocial de realización de la personalidad.

Los seres humanos son extremadamente diferentes entre sí en la manifestación de sus dones. El amor también es un don; al igual que los demás potenciales de las personas, espera, por así decirlo, su expresión y florecimiento. En el amor, el ser humano es único y diverso, en consonancia con la riqueza de matices de las cualidades de su alma. Una persona puede ser brillante o desesperadamente aburrida en el amor, como en cualquier otra cosa. No hay nada fatalmente heredado. La capacidad de desarrollar cualidades espirituales, incluida la capacidad de amar, es el rico campo en el que se cultiva la cultura de la personalidad y se pulen las facetas de su esencia propiamente humana y humanista.

La familia es un fenómeno histórico. Surgió y se desarrolló junto con la formación de la sociedad humana, modificándose en el proceso de sustitución de una formación socioeconómica o tipo de cultura por otra. "Tenemos, pues, tres formas principales de matrimonio", escribió Engels, "que, en general, se ajustan a las tres etapas principales del desarrollo humano. Para el salvajismo, el matrimonio de grupo; para la barbarie, el matrimonio por parejas; para la civilización, la monogamia..."[74] El matrimonio y las relaciones familiares están determinados principalmente por factores socioeconómicos. Sin embargo, su impacto está mediado por valores culturales, sobre todo morales, estéticos, jurídicos y políticos. Por eso, incluso en una misma formación socioeconómica, el matrimonio y las relaciones familiares se ven afectados de forma diferente por la influencia del sistema socioeconómico de una sociedad determinada, y se desarrollan de forma relativamente independiente.

En las sociedades antagónicas, la familia se ve afectada por los antagonismos de clase, lo que se manifiesta, en particular, en el hecho de que

[74] F. Engels, "El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado", en: K. Marx, F. Engels, *Obras Completas*, Vol. 26, p. 182.

a las personas pertenecientes a diferentes clases y estratos de la sociedad les resulta difícil y a veces imposible casarse entre sí. En cuanto a los matrimonios entre miembros de la misma clase (dominante), a menudo son más forzados que voluntarios, estando motivados por los intereses egoístas de ambos contrayentes y de los miembros de sus familias.

305

La vida de una familia y sus funciones sociales son variadas; están relacionadas con la vida íntima de los cónyuges, con la crianza de la nueva generación, el mantenimiento conjunto de la casa y la ayuda mutua en las tareas domésticas. Todo esto es inconcebible sin una comunicación íntima y el cumplimiento de las normas morales y jurídicas. La familia es la base demográfica de la sociedad, y es el microentorno cuyo clima promueve (o interfiere) la conservación y el desarrollo de las fuerzas morales y físicas del hombre, ejerciendo así una influencia positiva (o negativa) en la actividad laboral y social de los ciudadanos. La familia es, pues, una célula importantísima que influye socialmente en la formación de la personalidad: es en ella donde el niño en crecimiento adquiere las primeras habilidades laborales elementales, asimila los valores y normas de comportamiento generalmente aceptados, domina su lengua materna y las normas de pensamiento que le permiten absorber los valores culturales universales; es aquí donde desarrolla una comprensión definida de la vida como fenómeno social: la familia es el punto de partida de la *socialización* del hombre.

La salud moral de los padres, mantenida por el sentimiento de amor (que se desarrolla con el tiempo desde la pasión hasta una relación estable y amistosa en un matrimonio sólido organizado con gran cuidado e inteligencia), determina en gran medida la educación de los hijos. La relación entre los padres, cuyas individualidades contienen un elemento de lo universalmente humano, crea el microclima, el mundo social a pequeña escala del que el niño sale para entrar en el mundo mayor de la comunidad.

Los estudios sociales han demostrado que el estado psicológico de los miembros de la sociedad está determinado en gran medida por el clima moral-psicológico de la familia. El estrés y las tensiones psicofisiológicas constituyen uno de los problemas más dramáticos de nuestro tiempo. De ahí una situación muy aguda y contradictoria: por un lado, la creciente importancia de la función terapéutica de la familia y, por otro, un número cada vez mayor de familias infelices y conflictivas. Los conflictos se producen en familias en las que existe una incompatibilidad psicológica entre los padres (que afecta negativamente tanto a la salud física como a la moral y psicológica de los hijos) o entre padres

e hijos. Las situaciones conflictivas en la familia no sólo repercuten negativamente en la reproducción de una generación joven física y moralmente sana, sino también en el estado de los propios hombres y mujeres, lo que en última instancia disminuye su actividad laboral y social.

306

Una familia sólida es uno de los pilares más importantes de la sociedad. Requiere gran atención y asistencia por parte del Estado y de las organizaciones sociales en el desempeño de sus funciones sociales, en la crianza de los hijos y en la mejora de sus condiciones materiales y de vida. Pero los cimientos sólidos de la familia, y la armonía como base de su estabilidad, es ante todo un asunto de la propia familia. Los individuos que forman una familia deben darse cuenta de que el trabajo moral que es necesario para mantener el amor mutuo se requiere en un grado aún mayor para mantener una sólida unión familiar. Sin preocupación mutua por el otro, sin una causa familiar común, el amor matrimonial no puede seguir existiendo y creando una atmósfera de profunda sinceridad en las relaciones. Es este amor entre los cónyuges el que descubre los sencillos pero íntimos, terrenales pero elevados misterios espirituales de la genuina existencia humana en los pequeños detalles mundanos de la rutina diaria.

El ámbito de la vida cotidiana.

La familia moderna constituye un pequeño grupo social cuyos miembros están vinculados no sólo por el matrimonio o las relaciones de parentesco, sino también por la comunidad de la vida cotidiana. Lo que llamamos *vida cotidiana abarca la esfera social fuera de las relaciones de producción en la que se satisface una gama definida de necesidades de las personas*: la necesidad de alimentos, ropa, vivienda cómoda, mantenimiento de la salud y ocio-disfrute de valores culturales, deportes, diversiones diversas. Lo que tenemos aquí en mente es la rutina cotidiana en la que hacemos realidad nuestras necesidades de comunicación, que van más allá de la esfera de la actividad productiva.

La vida cotidiana es un concepto sociohistórico. El modo de vida varía según las épocas y los pueblos: éstos desarrollan tradiciones, costumbres y rituales propios. Existen diferencias significativas entre la vida cotidiana de las clases dominantes y las oprimidas, al igual que entre los modos de vida urbano y rural. Las condiciones cotidianas dependen directamente del nivel de producción material e intelectual-espiritual alcanzado en la sociedad, del bienestar del pueblo.

La esfera de la vida cotidiana supone diversos tipos de tareas domésticas, una organización racional al realizarlas y una división del trabajo entre los miembros de la familia. De ello se desprende claramente que la estabilidad de la familia se ve muy afectada por la preocupación del Estado no sólo por mejorar su bienestar material, aumentando los salarios, ofreciendo mejores instalaciones para el descanso y la recreación, y la atención médica, creando condiciones favorables para las mujeres trabajadoras, y ampliando la red de instalaciones para los niños, sino también por la organización de los servicios destinados a facilitar todo tipo de tareas domésticas y ganar más tiempo para el ocio, para mejorar el nivel cultural de cada uno, y para el desarrollo armonioso de cada personalidad.

308

Capítulo XII. LA ESFERA POLÍTICA DE LA VIDA SOCIAL

Política, Estado y Derecho

La política: contenido y funciones.

En cualquier sociedad, las relaciones políticas surgen inevitablemente en una fase definida de su desarrollo, las organizaciones políticas toman forma y funcionan, y las ideas y teorías políticas evolucionan. Entonces, ¿qué es la política? El significado de este término se desprende claramente de su etimología: El griego *politika* significa "el arte de dirigir un Estado". La política es un tipo especial de actividad que regula las relaciones entre grandes grupos sociales (principalmente clases), naciones y Estados. Es la definición de las formas, las tareas y el contenido del funcionamiento del Estado.

No es política cualquier acción en las relaciones entre clases. Por ejemplo, cuando un trabajador es contratado por un capitalista y explotado por él, las relaciones son económicas y no políticas. Pero cuando los trabajadores se implican en cuestiones de poder y sus formas, pasan a la esfera de la política propiamente dicha. El objetivo de la política es siempre la preservación o la creación de las condiciones más ventajosas para la realización del poder. Por lo tanto, uno de los principales objetivos de la política es la organización del poder estatal: el Estado está llamado a proteger y defender los intereses "de la clase económicamente dominante más poderosa, que, a través del Estado, se convierte también en la clase políticamente dominante". [75]

La política expresa, de la forma más clara y completa, los intereses económicos básicos de la clase dominante defendidos conscientemente por todo el sistema de organización política de la sociedad. La política es, en este sentido, una expresión *concentrada de las relaciones económicas*. La esfera de la política es un producto de la base económica de la sociedad, de las relaciones de producción material: los intereses económicos son en última instancia la causa social de las acciones políticas.

309

[75] F. Engels, "El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado", en: K. Marx, F. Engels, *Obras Completas*, Vol. 26, p. 271

Pero la política, a su vez, tiene un gran impacto en el desarrollo de la economía. Si los cambios económicos cotidianos suelen producirse bajo la influencia directa de las fuerzas productivas en desarrollo, los cambios radicales en toda la estructura económica de la sociedad, basados en última instancia en esos mismos cambios de las fuerzas productivas, se llevan a cabo a través del medio directo de la política, utilizándose el poder político para la reestructuración de las relaciones económicas. Es un hecho que en una revolución socialista la convulsión política precede a la económica. La política es, por tanto, una premisa para la construcción de una nueva economía.

La esfera de la política tiene una independencia relativa: la lógica de las acciones e ideas políticas no es una mera réplica de la lógica de las relaciones económicas, y esto explica por qué son posibles las contradicciones entre la primera y la segunda, contradicciones que a menudo surgen de la incapacidad de los políticos para cumplir las leyes del desarrollo económico. Si la política refleja adecuadamente la maduración de las necesidades de la economía, se convierte en un poder que facilita la realización efectiva de las posibilidades del sistema económico de la sociedad. Sin embargo, cuando la política asume la forma de un poder absoluto (como, por ejemplo, bajo el fascismo) que pretende obviar la necesidad económica, esto conduce en la práctica al voluntarismo y al aventurerismo.

Puesto que la política es el arte de gobernar, debe ser un arte en el sentido más elevado del término: en primer lugar, debe basarse en los logros de la ciencia y, en segundo lugar, debe corresponder a los criterios más elevados de la moralidad, pues precisamente la actividad política es la más responsable de todos los tipos de actividad social.

¿Cuál es la estructura de la actividad política? En su forma más general, destacan tres elementos básicos. En primer lugar, la capacidad de fijar los objetivos reales próximos o tácticos y los más lejanos o estratégicos, y de resolver estas tareas manejando adecuadamente las relaciones entre las fuerzas sociales y teniendo en cuenta todas las posibilidades de la sociedad en un momento concreto. En segundo lugar, la elaboración de métodos, modos y formas eficaces de organización de las fuerzas sociales para la consecución de estos objetivos. Y, por último, en tercer lugar, la selección y colocación del personal capaz de resolver las tareas que se le plantean.

La actividad política es inconcebible sin un sistema definido de poder político. Este sistema incluye el aparato del Estado, los partidos políticos, los sindicatos y diversas organizaciones sociales. Todos ellos son los principales

elementos constitutivos de un todo ramificado y cohesionado, del mecanismo que realiza la autoridad política en la sociedad.

El Estado: su esencia y su origen.

310

El Estado ocupa una posición particularmente importante en el sistema de organización política de la sociedad,

pues los intereses más vitales de las diversas fuerzas sociales se concentran en el Estado como los rayos de luz en una lente. Se han expresado muchas opiniones sobre la esencia del Estado. Algunos creían que el Estado era una institución divina, una fuerza mística que pesa sobre la voluntad de los súbditos como una pesada carga. Otros consideraban que el Estado era la fuente de todos los males de los hombres, mientras que otros, por el contrario, lo veían como la fuente de toda prosperidad y una expresión de la voluntad del pueblo. Algunos exigían un Estado fuerte y el poder del Estado, mientras que otros reclamaban una democracia "absoluta". También había quienes creían que cuanto menos poder hubiera, mejor. Esta diversidad de puntos de vista sobre el Estado indicaba que la cuestión de la esencia y el origen del Estado no se había planteado de forma coherente y científica. Una teoría científica del Estado sólo fue posible a partir de la concepción dialéctico-materialista de la historia social.

El Estado no existió siempre. Fue el resultado del desarrollo histórico de la sociedad, de la diferenciación natural de la sociedad en diversos grupos y clases sociales bajo la influencia del desarrollo progresivo de las fuerzas productivas acompañado de la separación de los distintos tipos de trabajo y del establecimiento de la institución de la propiedad privada. La diferenciación, y la creciente complejidad de la vida social provocada por ella, exigían un órgano especial que estuviera facultado para regular y controlar las diversas funciones del conjunto social. Ya existían algunas premisas para la formación del Estado: los miembros superiores de la gens aristocrática habían concentrado en sus manos las funciones de regulación y administración. Por tanto, podemos decir que el Estado no surgió en el vacío. Es cierto que hubo un periodo de la historia en el que la estructura social estaba dominada por un sistema de poder electivo compuesto por los ancianos de la gens de especial mérito personal que podían representar con justicia los intereses comunes.

Sin embargo, los intereses de los diversos grupos de individuos, de clases, variaban naturalmente en una sociedad en expansión basada ahora en la

diferenciación económica. Pero la sociedad tenía que funcionar como un todo único: se necesitaba, por tanto, un órgano que aplicara la administración de la sociedad (a menudo basada en la coerción), que elaborara los modos y formas de relación entre los distintos grupos étnicos y que decidiera sobre la paz y la guerra: un órgano con poder real. Este poder se concentraba naturalmente en un polo, en manos de las clases económicamente dominantes. La realización de todas estas funciones requería órganos especiales —el aparato de la administración, las leyes, los tribunales, el ejército, etc.—; todos estos órganos en su conjunto forman exactamente lo que se conoce como Estado. Por lo tanto, *el Estado es una organización del poder político de la clase económicamente dominante.*

311

Puesto que esa clase actúa en nombre de toda la sociedad, su organización política es una forma de la organización de la sociedad en su conjunto, y su actividad incluye dos elementos: el desempeño de las funciones comunes y las funciones específicas que se derivan de la oposición de la clase dominante a los intereses del pueblo. Por lo tanto, sería injustificado reducir la diversidad de las funciones del Estado a la represiva: la opresión y explotación de la clase inferior. Incluso para lograr sus propios intereses (que, por supuesto, no coinciden en todo momento con los intereses de todos los miembros de la sociedad, especialmente en las sociedades de clases antagónicas), el Estado se ve claramente obligado a satisfacer, de un modo u otro, los intereses comunes, ganando así un cierto crédito; por no mencionar el hecho de que cuando el Estado se ve amenazado desde el exterior, se convierte en el centro de la movilización de todo el pueblo para la lucha contra el enemigo. (Es cierto que la historia conoce bastantes casos en los que las potencias actuaron en su propio interés, no sólo en contra de los intereses de su pueblo, sino también en contra de las exigencias del desarrollo históricamente progresivo de sus propios Estados). Eso significa que el Estado está llamado a desempeñar muchas funciones, de las cuales la más importante es la económica. Además, la función de difusión de la cultura y la educación también es inherente a cualquier Estado.

Las principales características del estado son la *autoridad pública*, es decir, un sistema especial de órganos e instituciones que desempeñan las funciones del poder; un territorio definido sobre el que el estado dado ejerce su jurisdicción, y la división territorial de la población adecuada para una administración eficaz; las *leyes* que encarnan el correspondiente sistema de normas sancionadas por el estado; y la *soberanía*, o la independencia y

supremacía del poder del estado dentro y fuera del país. El Estado tiene funciones internas y externas. Las funciones externas se derivan naturalmente de las internas y son su continuación; al mismo tiempo, tienen un efecto de retroalimentación sobre las funciones internas.

El concepto de ley.

Una característica esencial del Estado es su vínculo inalienable con el Derecho. El Estado regula las relaciones entre las personas en los ámbitos económico, social, político y otros de la vida de la sociedad a través de leyes especiales que son una expresión oficial de las normas del derecho y se declaran obligatorias para todos. Así pues, *el derecho es una forma de regular el comportamiento de las personas mediante un conjunto de normas establecidas y sancionadas por el Estado para preservar el orden económico, social, político y de otro tipo existente en la sociedad; es la voluntad de la clase dominante elevada al rango de ley.*

312

Al igual que el Estado, el derecho no existió en todos los tiempos. En el sistema comunal primitivo, el orden público se mantenía por la fuerza de la costumbre, la tradición y la autoridad moral de los ancianos de la gens o del consejo tribal, que representaban los intereses comunes de todos sus miembros. En cuanto la sociedad se dividía en clases y aparecían intereses opuestos, las tradiciones ya no podían regular la conducta de los hombres. Los conceptos de lo bueno y lo malo, de lo justo y lo injusto pasaron a ser diferentes para las distintas clases; las leyes encarnaban ahora oficialmente los conceptos y las normas morales de la clase dominante, que pasaron a ser obligatorias para todos, identificándose con las normas oficiales y la moral oficial. La sociedad de clases no puede existir sin una regulación legal de las relaciones de propiedad, familia, matrimonio y otras relaciones. El Estado ejerce su función legislativa a través de diversas leyes.

Los principales tipos históricos de Estado y de derecho.

Los Estados se diferencian sobre todo por las clases cuyos intereses protegen y por la base económica de la sociedad sobre la que se asientan. El tipo de Estado expresa así su esencia de clase. La historia conoce tres tipos básicos de Estados explotadores: esclavista, feudal y burgués.

Todos los Estados esclavistas eran dictaduras de propietarios de esclavos. Los esclavos no participaban en la vida estatal de la sociedad. No tenían derechos políticos ni jurídicos. La ley que estipulaba el castigo por asesinato en Alemania y Roma, por ejemplo, sólo protegía a los propietarios de esclavos. Un esclavo podía ser asesinado sin temor a ser castigado. Sólo como resultado de una aguda lucha contra el sistema esclavista, y sólo en las últimas etapas de su existencia, aparecieron estatutos legales que prohibían el asesinato de esclavos. Al igual que el Estado, el derecho tenía como objetivo principal la protección de la propiedad privada frente a quienes no la poseían.

El Estado esclavista fue sustituido por el feudal, con su numeroso y mucho más complejo aparato de poder, más prisiones y un ejército y una policía más fuertes. En las primeras fases del desarrollo del feudalismo, el territorio de un Estado consistía, por regla general, en un gran número de principados, ducados y condados casi independientes. Poco a poco, el poder de los reyes y los zares fue creciendo, mientras que el de los príncipes, duques y condes se debilitaba. El progreso económico obligó a ello. Los Estados de la época feudal eran del mismo tipo: todos se basaban en la autoridad ilimitada de los señores feudales.

313

El Estado feudal ataba a los campesinos a las tierras de los señores feudales y reprimía sin piedad a los que se negaban a trabajar para el terrateniente. Las leyes feudales otorgaban al terrateniente el derecho a vender o comprar a un trabajador y a obligarle a trabajar sin remuneración. Esto se veía facilitado por la casi total ausencia de derechos del campesino: un campesino no podía casarse ni adquirir ninguna propiedad o comprar tierras sin el permiso del terrateniente.

La aparición del Estado burgués —un tipo de Estado nuevo y más progresista que el feudal— supuso un gran salto histórico. El Estado burgués tenía interés en la eliminación de los latifundios: el desarrollo del modo de producción capitalista exigía la libre competencia y, en virtud de ésta, la igualdad formal de los hombres ante la ley. En el capitalismo, el principio de herencia del poder estatal fue sustituido por el principio de elección de los altos cargos del Estado. La restricción de los derechos políticos de las clases oprimidas en el feudalismo dio paso, en el capitalismo, a la igualdad jurídica formal de estas clases y a la participación en los órganos electos del poder estatal. En la lucha contra el despotismo feudal y el abuso de poder, contra la violación de los derechos humanos, la burguesía, que entonces aspiraba al poder, proclamó las libertades democrático-burguesas, la igualdad y el poder

del pueblo. En la ideología política esto se expresaba en la defensa de los derechos del individuo. Al mismo tiempo, las declaraciones y constituciones burguesas defienden y protegen invariablemente la propiedad privada capitalista y la desigualdad económica.

A diferencia del Estado feudal, el burgués se caracteriza por la centralización del poder, y las leyes tienen como objetivo principal la protección de la propiedad privada y de la explotación del trabajo asalariado basada en la propiedad privada, así como la represión de los movimientos revolucionarios de los trabajadores.

El Estado socialista es un tipo de Estado histórico fundamentalmente nuevo. Expresa la voluntad de todo el pueblo, regula las relaciones económicas y otras relaciones sociales, protege el orden socialista, establece los derechos y deberes de ciudadanos y funcionarios y protege la propiedad pública y personal.

También existen Estados de transición con una compleja estructura social y de clases. Éstos surgen por regla general durante las transiciones de una formación socioeconómica a otra. Por ejemplo, podríamos nombrar varios Estados (principalmente entre los países en vías de desarrollo) que siguen la vía socialista o la capitalista, pero que no pertenecen a ninguno de los principales tipos de Estado actuales.

Las formas de gobierno y de sistema estatal. Regímenes políticos.

La historia ha registrado una gran variedad de formas de sistemas estatales. Ya la antigua Grecia conocía las diferencias entre la monarquía y la república, la aristocracia y la democracia, aunque todas estas formas de estado se basaban en la esclavitud. Las formas de Estado se interpretan sobre todo como las *formas de gobierno*, la estructura de las principales instituciones del poder político. Se definen de forma diversa según que el poder supremo lo ejerza una sola persona o pertenezca oficialmente a un órgano elegido. Según este criterio, las formas de gobierno monárquicas se distinguen de las republicanas. Una *monarquía* es un Estado dirigido por un monarca; en tal Estado, el poder, a veces restringido, está en manos de un autócrata (rey, zar, emperador) y es hereditario. Por ejemplo, la Rusia zarista era una monarquía autocrática absolutista.

Una *república* es una forma de gobierno ejercida por órganos elegidos; según la ley, el poder reside aquí en la mayoría del pueblo.

Las formas de Estado pueden ser unitarias, como en Francia, o federales, como en México, Estados Unidos o Yugoslavia, que consisten en formaciones estatales relativamente independientes desde el punto de vista jurídico. Cada una de ellas tiene sus propios órganos de poder supremo, gobierno, legislación y sistema jurídico.

La forma de Estado no se limita a la forma de gobierno: implica también el régimen político, es decir, los métodos de administración estatal de la sociedad. Así, la burguesía puede ejercer su poder tanto por métodos democráticos como por los métodos del totalitarismo en su forma no disimulada.

La *democracia* es un método de ejercicio del poder estatal basado en el principio de subordinación de la minoría a la mayoría y en la posibilidad legal igual para todos de participar en la gestión de los asuntos públicos y estatales. Como método de gobierno estatal, la democracia tiene una larga historia estrechamente relacionada con todo el sistema de organización política de la sociedad y con la política en general. La democracia es un fenómeno histórico. La democracia en general no existe, sólo hay tipos y formas concretas de democracia cuyo contenido está determinado por un modo de producción dado. En consecuencia, tales tipos de democracia se distinguen como primitivo-comunitaria (tribal), esclavista, feudal, capitalista y socialista.

La dictadura de clase se ha ejercido de diversas maneras en el marco de un mismo tipo de Estado. Así, la sociedad esclavista pasó por diversas formas de gobierno: la monarquía, o poder autocrático; la república, o poder electo; la democracia, o poder de la mayoría. Sin embargo, a pesar de estas diferencias, el Estado de aquella época era un Estado esclavista. Un cuadro similar se observa en la sociedad feudal. La forma más extendida del Estado feudal era la monarquía. Pero también había repúblicas, ciudades autónomas que se liberaban del poder de los señores feudales y eran dirigidas por órganos elegidos. Los distintos tipos de Estado explotador también pueden tener formas de gobierno similares: hubo repúblicas tanto en la formación esclavista como bajo el capitalismo.

Capítulo XIII. CONTROL SOCIAL

1. Información y control social

La sociedad y el problema del control.

Al ser un organismo integral, la sociedad se desarrolla como un sistema de elementos o esferas de la vida social que interactúan mutuamente. De ello se deduce que el control de la sociedad debe ser sistémico e integral. El control es intrínsecamente necesario tanto para la sociedad en su conjunto como para cada una de sus partes; por lo tanto, el grado de organización de los mecanismos de control puede considerarse un indicador esencial del nivel de desarrollo tanto de la sociedad como tal como de sus distintas esferas.

Históricamente, han evolucionado dos principios de acción del mecanismo de control: el espontáneo y el consciente. El control espontáneo expresa una interacción de las fuerzas sociales en la que no puede eliminarse la acción del azar; es un resultado promediado que evoluciona a partir de una masa de acciones conscientes dirigidas a objetivos cuyas consecuencias no pueden, en principio, tenerse en cuenta en su totalidad. Este tipo de control puede ser modelado, por ejemplo, por el mercado.

La sociedad socialista asume el control sobre la base del conocimiento de las leyes sociales. Se convierte cada vez más en un proceso consciente, que requiere el estudio exhaustivo y la mejora de todos sus mecanismos.

El control social se estudia ahora en sus tres aspectos: económico (la gestión de la economía), sociopolítico y sociopsicológico. Este problema se estudia más intensamente en relación con el desarrollo de las disciplinas teóricas generales, en particular de la cibernética, cuyos dos conceptos fundamentales —información y control— deben considerarse más detenidamente para determinar su importancia en el ámbito del control social.

El concepto de información social.

La información social es ante todo información *semántica*, es decir, información que es procesada por la mente humana y se materializa en la actividad humana: está condicionada por las necesidades e intereses de los individuos, grupos sociales y clases, que están en constante interrelación entre

sí en el proceso de producción material e inmaterial y de organización de la vida social. La información social tiene ciertos rasgos distintivos no sólo en cuanto a su naturaleza, sino también en cuanto a su circulación en la sociedad.

317

En ella interactúan innumerables corrientes de información que discurren por diversos cauces, entre ellos la memoria del pasado que vive en el presente, las formas globales de contactos (entre naciones, estados, etc.) y los contactos dentro de la sociedad (entre diferentes clases, partidos, grupos sociales, entre el pueblo y los órganos del estado; estos últimos contactos se materializan en forma de intercambios entre la opinión pública, por un lado, y las decisiones oficiales del estado, por otro, y en las formas de educación, formación, comunicación en el proceso de la actividad laboral, el ocio, etc.). En resumen, la información social se mueve en dos planos, por así decirlo: el vertical y el horizontal.

Por información social se entiende, pues, la que circula como suma de conocimientos, informes, mensajes e ideas sobre el mundo circundante, sobre todo sobre la sociedad, que sirven a los objetivos de control de los procesos sociales. Un control óptimo que persiga objetivos razonables requiere una información objetiva, veraz y completa.

El concepto de control social.

¿Qué relación existe entre los conceptos de información social y control social? Son una especie de gemelos funcionales. Donde hay información hay control, y donde se realiza el control la información está inevitablemente presente. El punto de partida de cualquier proceso de control es la recepción y el tratamiento de la información. Ahora que sabemos cuál es la naturaleza de la información, la pregunta que surge de forma natural es: ¿qué es el control? *El control es una función de un sistema organizado destinada a preservar su definición cualitativa, a mantener su equilibrio dinámico con el entorno y a su desarrollo.* El control es un tipo de respuesta a la suma total de las interacciones informativas del sistema que tiene por objeto impartirle el tipo de comportamiento y estado, el tipo de organización estructural y la tendencia de desarrollo que corresponderían a la suma total de la información acumulada por este sistema, y tener en cuenta sus necesidades objetivas. Se orienta no sólo hacia el pasado informativo del sistema, sino también hacia su futuro.

El control de la sociedad es básicamente diferente del control en los organismos vivos y los dispositivos técnicos. Al ser una estructura compleja que comprende procesos materiales e inmateriales, funciona como un tipo específico de actividad humana. La especificidad reside en que el control está presente en todas las esferas de la vida de la sociedad, constituyendo un tipo especial de relaciones sociales. En estas relaciones se pueden distinguir aspectos políticos, económicos, sociales, ideológicos, jurídicos, estéticos y éticos, y cada uno de los aspectos tiene dos caras interconectadas, la *informativa* y la *organizativa*. Las relaciones de control en una sociedad de clases son siempre relaciones de clase.

318

Un papel fundamental en el mecanismo de control social lo desempeña el principio de retroalimentación. Este principio actúa continuamente, ya que las acciones de respuesta del sistema bajo control afectan a la dinámica de las acciones de gestión por parte del sistema de control, que tiene en cuenta continuamente la información entrante. Durante un tiempo, el sujeto y el objeto de control intercambian sus papeles. Por ejemplo, un general al mando de un ejército es el sujeto del control. Sin embargo, actúa en función de la información que recibe de sus subordinados, de su unidad de inteligencia, etcétera. En este sentido, no sólo es sujeto, sino también objeto de control. A su vez, un objeto de control, por ejemplo un oficial que recibe órdenes de su general, actúa como sujeto de control al ejecutar dichas órdenes. Sujeto y objeto de control desempeñan así una función dual, sujeto-objeto.

El eslabón principal de la estructura de control es la elaboración y ejecución de las decisiones administrativas. El elemento más importante aquí es el principio óptimo: al elaborar una decisión administrativa, es necesario tener en cuenta el mayor número posible de variantes para llevarla a cabo y seleccionar aquellas de ellas que garanticen al máximo la consecución de los objetivos. Así pues, el sujeto elabora una decisión administrativa teniendo debidamente en cuenta el objeto de control y las necesidades e intereses sociales, así como las condiciones reales de la transformación de las posibilidades en la ejecución efectiva de una decisión. Sin un conocimiento suficiente y científicamente fundamentado de las necesidades de la población, el principio de la administración óptima en la esfera del control estatal se vuelve ineficaz. Además, un conocimiento insuficiente del objeto por parte del sujeto de control conduce a la violación del propio principio de retroalimentación, lo que también hace ineficaz el control.

El carácter del control social en las condiciones actuales impone al sujeto la exigencia de una mayor responsabilidad en la toma de decisiones, en vista del gran alcance del control y de la complejidad de la organización estructural del objeto.

Así pues, el control social se interpreta como una acción dirigida o espontánea sobre los elementos de la sociedad como un todo integral, basada en el principio de retroalimentación, acción que tiene por objeto garantizar el funcionamiento y el desarrollo óptimamente organizados del sistema social.

Los principios del control sociopolítico de la sociedad cambian en función del carácter de los sistemas sociales y de las formas de poder del Estado. Pueden estar rígidamente determinados, cuando la acción de control pretende programar inequívocamente el comportamiento del destinatario, o pueden estar, por así decirlo, no rígidamente determinados, cuando el programa de control asume un espectro bastante amplio de posibles variantes del comportamiento de los objetos de control. Pero los principios rígidos y "blandos" de control rara vez se dan en la historia en forma pura: en los sistemas sociales, la gestión combina ambos principios, por regla general. Su combinación resulta más paradójica en los sistemas que aplican un control espontáneo, como ilustra claramente el modelo de mercado controlado por la "mano invisible" del que escribió Adam Smith. Por un lado, esta "mano" dirige el libre juego de las fuerzas espontáneas, permitiendo la flexibilidad y la flexibilidad de los bandos en liza, y por otro, dicta unas reglas del juego duras y despiadadas, tan implacables como el destino.

319

Sujeto y objeto de control.

La totalidad de las interacciones sociales consiste, en última instancia, en relaciones entre sujetos y objetos de control.

Tanto el sujeto como el objeto de control tienen una compleja estructura multinivel. Los sujetos de control pueden ser instituciones y organizaciones sociales, incluidas las públicas, y colectivos de trabajo. Sin embargo, las decisiones administrativas las toman en realidad personas reales dotadas de la autoridad adecuada[76], lo que implica un alto grado de responsabilidad. El

[76] Como autoridad, el control asume las formas de coerción (como en las leyes) o persuasión (como en la propaganda) o reconocimiento de autoridad (como en la fe) o, lo más frecuente, una combinación de las tres.

sujeto de control debe cumplir unos requisitos muy exigentes, entre ellos la competencia y el talante administrativo, que es producto de todo el sistema de educación y formación, por un lado, y una especie de don natural, por otro.

Como ya hemos mencionado, una condición necesaria para que el sujeto tome decisiones administrativas eficaces y controle racionalmente su ejecución es la alta calidad de la información, su exhaustividad y su recepción y procesamiento rápidos y oportunos. Todo ello supone un conocimiento profundo y completo por parte del sujeto de las propiedades, estados y tendencias esenciales del movimiento del objeto que controla, así como de las condiciones de su existencia.

Los objetos de control en todas sus formas y a todos los niveles (ya se trate de una empresa, una organización, una oficina o incluso la sociedad en su conjunto) son personas: colectivos enteros e individuos. Esto refleja una característica fundamental y regular de todos los procesos sociales: para realizarse, todos ellos deben "humanizarse", es decir, implementarse en las acciones de individuos concretos.

320

Como hemos señalado, el sujeto y el objeto de control son conceptos relativos. Lo que aparece como sujeto en una interacción será objeto de otra, y viceversa. Incluso dentro de una misma interacción, el sujeto también es controlado por el objeto, que en este caso actúa como sujeto de control. Por lo tanto, el control efectivo sólo es posible siempre que existan controles racionales efectivos sobre el propio proceso de toma de decisiones y sobre la ejecución de las mismas, no sólo desde arriba sino también desde abajo: un trabajador no sometido a ningún control se desintegra moralmente, por regla general —aunque lo mismo ocurre también con su superior—.[77]

En lo que respecta al control social, el principio de retroalimentación se expresa no sólo en la ejecución de órdenes y controles sistemáticos, sino que, lo que es más importante, implica una amplia iniciativa y una participación activa en el trabajo creativo por parte de quienes son, en la situación dada, objetos de control. Esta iniciativa se basa en un alto sentido del deber cívico, la responsabilidad por la causa en la que uno está implicado y la plena identidad de la voluntad del líder y de los dirigidos. Esto expresa de hecho el sentido y el contenido de la democratización del control tan necesaria para su

[77] El principio de retroalimentación característico de todo control social queda casi completamente excluido en los sistemas de control rígido que se distinguen, por así decirlo, por una parálisis del libre albedrío individual del objeto de control. Esta situación prevalece en todos los métodos administrativo-burocráticos de control.

aplicación efectiva, especialmente en la esfera económica de la vida de la sociedad que se realiza en el trabajo de cada empresa concreta y colectivo de trabajo. El control social encuentra su máxima expresión en la forma de *autogobierno social*, que es imposible sin una elevada cultura tanto del objeto como del sujeto de control, encarnada en cualidades morales-psicológicas como la honestidad, la conciencia, el desinterés y la actitud crítica y autocrítica en la valoración de los resultados del propio trabajo.

2. Tipos de control y su impacto en el desarrollo social

Tipos de control social.

Desde un punto de vista histórico, los tipos de control social pueden clasificarse en función de las etapas de desarrollo de la sociedad.

En el sistema gentilicio y tribal, los jefes de una tribu, dotados de poder y dotados de autoridad moral, coordinaban todas las funciones principales de la actividad vital de la tribu, expresando la voluntad común de sus miembros. Un papel importante en este mecanismo de control lo desempeñaba la conciencia de grupo encarnada en las tradiciones; en conexión con ella estaba la forma ritual-simbólica de las decisiones colectivas y las acciones prácticas características del pensamiento tribal. Las esferas del sujeto y del objeto de control estaban aún indistintamente diferenciadas.

En la sociedad esclavista surgieron los principios legislativos de diferenciación del poder y delimitación estricta de las esferas de sujeto y objeto de control. Mientras que la comunidad tribal estaba controlada por leyes no escritas, en el sistema esclavista surgieron las leyes escritas (como, por ejemplo, el Código de Hammurabi). El poder legislativo alcanzó su apogeo en el derecho romano. Fue en esta etapa histórica cuando el control adquirió contenido de clase. Los esclavos eran meros objetos de un control despiadado y recibían un trato muy parecido al de los animales domésticos.

En el feudalismo, los sistemas de control estaban completamente diferenciados: existían los sistemas político, jurídico, moral, religioso, filosófico, artístico, etc., todos ellos destinados a garantizar los principios adecuados del comportamiento social de los individuos, los grupos sociales y

la sociedad. El poder político era hereditario. En el feudalismo, el sujeto de control era una compleja estructura jerárquica.

Los procesos de desarrollo de la producción material e inmaterial, de las formas de propiedad, de los diversos tipos de competencia y, en este sentido, de las relaciones jurídicas, fueron la base de los cambios y de la creciente complejidad del control en el capitalismo. En el momento de su formación, el capitalismo estimuló la aparición en el escenario histórico de un gran número de hombres emprendedores, de gran voluntad y talento, que organizaron sus empresas en interés tanto del desarrollo de la producción como de la obtención de beneficios. Se aprovecharon al máximo los logros de la ciencia y la tecnología, y se dio rienda suelta a los recursos de las capacidades humanas. En cada caso concreto, la organización del control tenía una orientación clara, subordinándose al mismo tiempo a las fuerzas espontáneas del mercado. A medida que la vida social se democratizaba en general, el poder político, dejando de ser hereditario para siempre, pasaba a ser electivo, y la élite dirigente absorbía a hombres capaces de controlar y orientar las diversas esferas de la vida social.

En la fase de monopolio estatal del capitalismo, el sistema de control combina los últimos logros en organización y gestión con la explotación de los trabajadores. Los mecanismos de retroalimentación adquieren una mayor complejidad, abarcando formas directas e indirectas de control de los órganos legislativos y ejecutivos por parte de los ciudadanos, como las elecciones, la opinión pública estudiada por diversas instituciones y tenida en cuenta de un modo u otro, y las acciones de masas de amplios sectores de la población, sobre todo de los luchadores por la paz, contra la amenaza nuclear y por la protección del medio ambiente.

El control de diversos tipos de producción material e inmaterial se ha convertido en una profesión aparte, y ha surgido una ciencia especial de la gestión y el control que se basa en estudios económicos, sociología, psicología, matemáticas y cibernética. El gestor se ha convertido en una institución; este grupo de trabajadores está formado por especialistas contratados en el control de diversos campos de actividad. Elementos importantes del sistema de control en los países más avanzados son el desarrollo de la táctica de la planificación, la introducción de métodos eficaces de organización del trabajo, de sistemas de contabilidad y de controles, y el amplio uso de la tecnología informática y de los ordenadores.

Así pues, el control social tiene un carácter histórico concreto y, en una sociedad de clases, es un control de clase. Junto con los principios generales de control, cada formación social tiene sus propias especificidades que se manifiestan en los objetivos, formas y métodos de realización del control. Un elemento común a todas las formaciones antagónicas es el hecho de que las contradicciones de clase determinan las especificidades del control: todo individuo es controlado, pero ni mucho menos todo individuo controla; es decir, una parte de la sociedad (la minoría) controla mientras que la otra parte, la mayoría, es objeto de control.

El control como factor de desarrollo social.

El control es necesario no sólo para preservar y mantener la salud funcional del sistema, sino también para desarrollarlo. Este aspecto de la actividad administrativa se acentúa especialmente bajo el tipo armonioso de desarrollo que elimina las tensiones entre contradicciones no antagónicas. En estos casos, la administración se convierte en un fuerte incentivo o, por el contrario, en un impedimento para este desarrollo.

Para que la actividad administrativa tenga éxito no basta con formarse una concepción científica de las leyes sociales objetivas (aunque esta concepción es aquí una condición necesaria). El hecho es que las leyes son tendencias generales en el desarrollo de la sociedad, y un enfoque histórico concreto de este desarrollo exige un conocimiento de las causas de la aparición de determinados fenómenos sociales (incluidos los negativos) cuyo control será en cada caso concreto un factor real de la evolución social. Si no se identifican correctamente las causas de las contradicciones, siempre será difícil encontrar una solución administrativa correcta, aunque se comprenda correctamente la deriva general de dicha solución.

Aparte de las leyes generales del desarrollo y de las causas concretas de los diversos fenómenos sociales, en la elaboración de los programas gubernamentales se tienen en cuenta muchos otros factores, como por ejemplo el ambiente moral y psicológico de la sociedad, que determina la ejecución de una decisión administrativa (es decir, hay que tener en cuenta la retroalimentación). Es importante cotejar constantemente el programa gubernamental con los intereses concretos de las personas y con la dinámica de estos intereses, cuya desatención puede condenar al fracaso la actividad administrativa.

El arte del control consiste, pues, en la capacidad de revisar lo general a la luz de lo particular y, al mismo tiempo, de dirigir lo particular en el marco de las tendencias generales de desarrollo. El control es la práctica social que pone a dura prueba las ideas sociales teóricas abstractas.

Capítulo XIV. CONCEPCIÓN FILOSÓFICA DEL HOMBRE

1. El hombre. Personalidad. Sociedad

La concepción general del hombre.

Un sabio de la Antigüedad dijo una vez que nada interesaba más al hombre que el hombre mismo.

La filosofía siempre se ha esforzado por captar la naturaleza *integral* del hombre, plenamente consciente de que una mera suma de conocimientos plasmados en las ciencias concretas del hombre no proporcionará la imagen que buscamos. Por ello, la filosofía ha intentado elaborar sus propios medios de conocimiento de la esencia del hombre para definir su lugar y su papel en el mundo, su actitud ante el mundo y su capacidad de "hacerse" a sí mismo, es decir, de forjar su propio destino.

En la historia de la filosofía se han propuesto numerosas concepciones del hombre. Los filósofos de la Antigüedad consideraban ante todo al hombre como parte del cosmos, como una especie de microcosmos subordinado al destino como principio supremo. En la cosmovisión cristiana, el hombre comenzó a ser percibido como una unidad indisoluble y contradictoria de dos hipóstasis, el espíritu y el cuerpo, cualitativamente opuestas entre sí como lo noble y lo bajo. Así, San Agustín presentaba el alma como independiente del cuerpo, y era esa alma la que identificaba con el hombre, mientras que Tomás de Aquino consideraba al hombre como una unidad de cuerpo y alma, un ser intermedio entre los animales y los ángeles. Para el cristianismo, la carne humana es la morada de las bajas pasiones y deseos, obra del diablo. De ahí los constantes intentos del hombre por liberarse de las garras del demonio y ver la luz divina de la verdad. Esto determina la naturaleza de la actitud del hombre ante el mundo: hay un deseo evidente no tanto de comprender la propia esencia como de acceder a una esencia de orden superior, a Dios, y obtener así la salvación el día del Juicio Final. La idea de la finalidad del ser es ajena a esta mentalidad: la fe en la inmortalidad del alma hace que la existencia en esta tierra, a menudo una existencia muy dura, parezca menos dolorosa.

La filosofía de principios de la Edad Moderna, siendo en su mayoría idealista, siguió al cristianismo al subrayar la esencia espiritual del hombre. Aún disfrutamos de las mejores obras de este periodo con sus preciosas y sutiles observaciones sobre el espíritu humano, sobre el significado y la forma de las operaciones de la razón humana y sobre los resortes secretos de la psique humana y la actividad que se desarrolla en el fondo de la personalidad. Liberada de los dictados ideológicos del cristianismo, la ciencia natural pudo crear modelos insuperables de estudios naturalistas sobre el hombre. Pero un mérito aún mayor de la Edad Moderna temprana fue el reconocimiento incondicional de la autonomía de la mente humana en la cognición de su propia esencia.

325

La filosofía idealista del siglo XIX y principios del XX exageró el elemento espiritual en el hombre, algunos estudiosos redujeron su esencia al elemento racional y otros, al irracional. Aunque la comprensión de la verdadera esencia del hombre ya estaba tomando forma en diversas teorías y fue formulada más o menos adecuadamente por algunos filósofos (por ejemplo, por Hegel, que consideraba al individuo en el contexto del conjunto sociohistórico como un producto de una intensa interacción en la que la esencia humana se cosifica, y todo el mundo objetivo que rodea al hombre no es más que el resultado de esa cosificación), todavía no existía una teoría consistente y coherente del hombre. En conjunto, este proceso recordaba a un volcán a punto de entrar en erupción, pero que aún se demora, a la espera de los últimos y decisivos estallidos de energía interior. A partir del marxismo, el hombre se convirtió en el foco del conocimiento filosófico, del que irradiaban las líneas que conectaban al hombre, a través de la sociedad, con todo el universo infinito. Se sentaron las bases de una concepción dialéctico-materialista del hombre. La construcción de una filosofía integral del hombre armoniosa en todos sus aspectos es un proceso de autoconocimiento humano que en principio no puede completarse, ya que las manifestaciones de la esencia humana son extremadamente variadas y comprenden la razón, la voluntad, el carácter, las emociones, el trabajo, la comunicación, etcétera. El hombre piensa, disfruta de las cosas, ama u odia, aspira constantemente a algo, alcanza lo deseable e, insatisfecho con ello, aspira a nuevas metas e ideales.

La condición determinante en la formación del hombre es el *trabajo*. En el trabajo, el hombre cambia constantemente las condiciones de su existencia, transformándolas de acuerdo con sus necesidades en constante desarrollo, y crea un mundo de cultura material e inmaterial que es formado por el hombre

en la misma medida en que el hombre mismo es formado por la cultura. El trabajo es imposible como manifestación singular y es desde el principio un fenómeno colectivo, *social*. El desarrollo de la actividad laboral cambió totalmente la esencia de los antepasados del hombre. El trabajo conllevó la formación de nuevas cualidades sociales, como el lenguaje, el pensamiento, la comunicación, las convicciones, las orientaciones de valores, la visión del mundo, etc. En el plano psicológico, tuvo como consecuencia el desarrollo de la cultura. En el plano psicológico, tuvo como consecuencia la transformación de los instintos en dos aspectos: por un lado, fueron suprimidos o inhibidos, es decir, controlados por la razón, y por otro, se transformaron en intuición, un estado cualitativo de la actividad cognitiva puramente humana.

326

Todo esto significó la aparición de una nueva especie biológica, el *Homo sapiens*, que desde el principio apareció en dos hipóstasis interconectadas: como hombre razonable y como hombre social. (Subrayando la cualidad universal del elemento social en el hombre, Marx escribió: "...La esencia del hombre no es una abstracción inherente a cada individuo. En su realidad es el conjunto de las relaciones sociales".[78] Esta visión del hombre ya se había desarrollado en la filosofía clásica alemana. Así, Johann Gottlieb Fichte creía que el concepto de hombre no estaba relacionado con el individuo, ya que no podía concebirse un ser humano individual, sino sólo con la especie. Ludwig Feuerbach, que desarrolló la teoría materialista de la antropología filosófica que sirvió de punto de partida para el discurso de Marx sobre el hombre y su esencia, también escribió que no existía un ser humano aislado. El concepto de hombre suponía necesariamente otro ser humano o, para ser más precisos, otros seres humanos, y sólo en este sentido el hombre era un ser humano en el pleno sentido de la palabra.

Todo lo que el hombre posee, todo lo que lo distingue de los animales es el resultado de su vida en sociedad. Esto es cierto no sólo de la experiencia adquirida por el individuo durante su vida. Un niño aparece en este mundo en plena posesión de la riqueza anatómica y fisiológica acumulada por la humanidad a lo largo de los milenios anteriores. Característicamente, un niño que no ha absorbido la cultura social resulta ser el menos adaptado para vivir en este mundo de todos los seres vivos. No se puede llegar a ser un ser humano fuera de la sociedad. Conocemos casos de niños pequeños que cayeron entre animales a causa de algún desastre. Sorprendentemente, no

[78] K. Marx, "Tesis sobre Feuerbach", en: K. Marx, F. Engels, *Obras Completas*, Vol. 5, p. 4.

llegaron a dominar ni la postura erguida ni el habla articulada; los sonidos que pronunciaban eran imitaciones de los sonidos que hacían sus padres adoptivos animales. Sus procesos de pensamiento eran tan primitivos que apenas merecían el nombre de procesos de pensamiento. La esencia del hombre es concreto-histórica, es decir, su contenido, sin dejar de ser básicamente social, varía en función del contenido de una época determinada, de la formación socioeconómica y del contexto sociocultural y cotidiano. Sin embargo, en la primera fase de una investigación sobre la personalidad, los elementos individuales se consideran inevitablemente secundarios: la cuestión principal es la elucidación de las propiedades universales en función de las cuales puede explicarse el concepto de personalidad humana como tal. El punto de partida de tal interpretación es la visión del hombre *como sujeto y producto de la actividad laboral*, sobre cuya base se forman y desarrollan las relaciones sociales.

327

Sin pretender formular una definición rigurosa, resumamos los rasgos esenciales del hombre: el hombre es un ser razonable, sujeto del trabajo, de las relaciones sociales y de la comunicación. El énfasis en la naturaleza social del hombre en el marxismo no implica la visión simplista de que sólo el entorno social forma la esencia del hombre. Lo social se interpreta aquí como una alternativa al enfoque subjetivista-idealista del hombre, un enfoque que exagera la importancia de sus rasgos psicológicos individuales. Esta visión de la socialidad es, por un lado, una alternativa a las interpretaciones individualistas y, por otro, no rechaza el componente biológico de la personalidad humana, que también es universal.

El hombre como ser biopsicosocial.

Abordamos al hombre en tres dimensiones diferentes de su existencia: biológica, psíquica y social. Lo biológico se expresa en los fenómenos morfofisiológicos, genéticos, así como en los procesos nervioso-cerebrales, electroquímicos y algunos otros del organismo humano. El elemento psíquico abarca el mundo espiritual e intelectual interior: los procesos conscientes y subconscientes, la voluntad, las experiencias emocionales, la memoria, el carácter, el temperamento, etcétera. Pero ningún aspecto tomado por separado revela el fenómeno del hombre en su integridad. El hombre, repetimos, es un ser razonable. Entonces, ¿qué clase de objeto es su pensamiento? ¿Está sometido sólo a leyes biológicas o está dominado

únicamente por leyes sociales? Cualquier respuesta categórica sería una evidente simplificación excesiva: el pensamiento humano es un fenómeno biopsicosocial altamente organizado cuyo sustrato material tiene ciertamente una dimensión biológica (o, para ser más precisos, fisiológica), pero cuyo contenido, el relleno concreto, por así decirlo, es indudablemente un entretejido de lo psíquico y lo social —un entretejido en el que lo social, al estar mediado por la esfera emocional-intelectual-volitiva, aparece como lo psíquico.

Lo social y lo biológico, que existen en estrecha unidad entre sí, se refieren de forma abstracta a los polos extremos de la diversidad de las propiedades y acciones humanas. Así, si nos desplazamos hacia el polo biológico en el análisis del hombre, "descendemos" al nivel de las leyes organísmicas (biofísicas, fisiológicas) orientadas hacia la autorregulación de los procesos material-energéticos como un sistema dinámico estable que tiende a preservar su integridad. En este plano, el hombre aparece como el portador de la forma biológica del movimiento de la materia. Pero el hombre no es simplemente un organismo, una especie biológica, sino ante todo el sujeto de relaciones sociales. Al dirigirnos a su esencia social, pasando del nivel morfológico y fisiológico a la estructura psicofisiológica y espiritual, llegamos a la esfera de las manifestaciones sociopsicológicas del hombre como personalidad. Organismo y personalidad son dos caras inseparables del hombre. El nivel organísmico del hombre está incluido en la interconexión natural de los fenómenos y está sujeto a la necesidad natural, mientras que su nivel de personalidad está abierto al ser social, a la sociedad y a la cultura.

328

Cuando consideramos la naturaleza social del hombre, o nos referimos al hombre como personalidad, no estamos haciendo abstracción del componente biológico en general, sino sólo de los rasgos antropológicos, del estudio de la organización corporal y de ciertos procesos psíquicos elementales en su especificidad puramente científico-natural. Ignoramos, por ejemplo, el significado científico-natural de las reacciones químicas que ocurren en el organismo vivo en funcionamiento, siendo ésta la tarea de las ciencias especiales. En su lugar, nos concentramos en las propiedades que pueden describirse en términos sociales o socio-psicológicos, donde lo psicológico se considera en su condicionamiento y contenido social. La organización corporal del hombre, considerada como un sustrato material de la personalidad y no como una construcción abstracta-científica, afecta indudablemente a sus rasgos psicológicos.

La transición del "aspecto corporal" como objeto de las ciencias naturales al "aspecto corporal" como sustrato de las propiedades sociopsicológicas del hombre sólo se produce a nivel de la personalidad. El aspecto biológico está determinado principalmente por el mecanismo hereditario (genético), mientras que el aspecto social está condicionado por el proceso de implicación de la personalidad en el contexto cultural-histórico comunitario. Ni uno ni otro, considerados por separado, pueden acercarnos a la comprensión del misterio del hombre, sólo su unidad funcional. Ello no excluye, por supuesto, que se haga hincapié en el elemento biológico o en el socio-psicológico del hombre con diversos fines cognitivos y prácticos. Sin embargo, la visión final debe combinar necesariamente estos dos aspectos, o de lo contrario la investigación abandonará el dominio de lo propiamente humano y se unirá a los estudios científicos naturales y biológicos con su objetivo científico particular, o a la culturología que se ocupa de abstracciones de la personalidad directamente activa.

329

Una consideración limitada del hombre, ya sea en el marco del enfoque puramente culturológico o en los estrechos confines de la biología, en particular de la genética (o la fisiología, o la psicología, o la medicina, etc.), a menudo conduce a interpretaciones simplificadas de la relación entre lo biológico y lo social. Esta simplificación da lugar a diferentes versiones del biologismo y del sociologismo. En el primero, los diversos trastornos e incluso distorsiones sociales se explican en términos de cualidades naturales intrínsecas del hombre, mientras que en el segundo toda la complejidad de los fenómenos sociales negativos se reduce a diversas deficiencias políticas. Las teorías más recientes del sociobiologismo y del darwinismo social dan una respuesta inequívoca a la pregunta "¿Los genes o la comunidad?". Esa respuesta es firmemente: "Los genes". El destino biológico del hombre se interpreta aquí de diversas maneras. Algunos creen con optimismo que el sistema de herencia existente refleja plenamente los resultados de su desarrollo como especie biológica única. Su estabilidad y perfección son tan grandes que puede servirnos prácticamente durante un período ilimitado de tiempo en un futuro previsible. Otros insisten en que el hombre como especie biológica avanza ya hacia la extinción. Gracias a la creación de su propio entorno y a los éxitos de la medicina, la humanidad ha escapado a la dura acción de la selección natural y, por tanto, tiene que soportar la carga de la acumulación de mutaciones. Las tormentas y explosiones sociales marcan, desde este punto de vista, el comienzo de la extinción de la humanidad. Otros

creen que el hombre, al ser una especie biológicamente joven, todavía arrastra demasiados genes de sus antepasados animales. Se afirma que el entorno social en el que vive el hombre ha sido creado únicamente por las actividades de ciertos miembros selectos de la especie humana. Este punto de vista constituye la base de todo tipo de elitismo, así como del reverso del elitismo: el racismo teórico.

Estas dos últimas doctrinas parten del supuesto de que la naturaleza genética del hombre en su conjunto necesita una corrección, y que el futuro próximo está plagado de peligro de extinción por factores biológicos; en estas condiciones, se dice, sólo la genética puede evitar esta grave amenaza tomando la evolución biológica en sus propias manos. En la cresta de estas ideas surge una eugenesia un tanto renovada, que afirma con autoridad que, lo queramos o no, la ciencia debe controlar deliberadamente la reproducción de la raza humana e introducir algún tipo de selección parcial en "beneficio" de la humanidad. Dejando a un lado las posibilidades puramente genéticas de la selección, seguimos enfrentándonos a un gran número de cuestiones morales y psicológicas: ¿Cómo determinar quién posee el genotipo con las características deseables? Y, en general, ¿quién debe y puede decir lo que es deseable?

330

La exageración de los factores genéticos y de las posibilidades de selección característica del sociobiologismo y del darwinismo social tiene como premisa el menosprecio del elemento social en el hombre, El hombre es efectivamente una criatura de la naturaleza, pero es al mismo tiempo una criatura social de la naturaleza. La naturaleza da al hombre bastante menos de lo que la vida en sociedad le exige. Aparte del olvido del contexto social, cabe señalar otro defecto de estas teorías. Los factores biológicos no pueden reducirse únicamente a los genéticos. También deben tenerse en cuenta los aspectos fisiológicos del desarrollo individual, en particular los que producen efectos patológicos, pues son estos factores los que modifican el componente biológico del hombre, que en este caso empieza a percibir de forma muy distinta los factores sociales que le afectan.

Hay que decir algunas palabras sobre las teorías que, aun reconociendo, o pareciendo reconocer, la importancia del factor biológico, expresan una visión demasiado optimista de la posibilidad de cambios rápidos e irreversibles en la naturaleza humana para mejor mediante la sola educación. La historia ha conocido numerosos ejemplos de modificación de la psicología social (hasta llegar a psicosis masivas) mediante poderosos resortes sociales, pero estos

procesos siempre han sido efímeros y, lo que es más importante, reversibles. Las prisas culturológicas y las rachas agotadoras a corto plazo carecen, histórica y socialmente, de sentido y no hacen sino desorientar la voluntad política y minar la eficacia de las propias palancas sociales.

Ahora bien, ¿de qué manera se combinan en el hombre los elementos biológicos y sociales? Para responder a esta pregunta, volvamos a la historia de la aparición del hombre como especie biológica.

El hombre apareció en la tierra como resultado de una larga evolución que condujo a un cambio en la morfología animal propiamente dicha, a la aparición de la postura erecta, la liberación de las extremidades superiores y el consiguiente desarrollo del aparato articulatorio del habla: un conjunto de factores que conllevó el desarrollo del cerebro. La morfología del hombre era una cristalización material, por así decirlo, de su existencia social o, para ser más precisos, colectiva. En un determinado nivel de desarrollo, la antropogénesis, estimulada por las mutaciones favorables, la actividad laboral, la comunicación y la espiritualidad evolutiva, pasó de la vía del desarrollo biológico a la de la evolución histórica de los sistemas sociales propiamente dichos, como resultado de lo cual el hombre evolucionó como unidad biosocial. Esto significa que el hombre viene al mundo con sistemas anatómicos y fisiológicos insuficientemente formados, que completan su formación en condiciones sociales; es decir, estos sistemas están programados genéticamente como únicamente humanos. El mecanismo de la herencia que determina el aspecto biológico del hombre incluye también su esencia social. Un recién nacido no es una tabula rasa sobre la que el entorno dibuja los fantasiosos patrones del espíritu. La herencia dota al niño no sólo de propiedades e instintos puramente biológicos. Desde el principio, el niño tiene una capacidad especial para imitar a los adultos —sus acciones, sonidos, etc.—. Es curioso, y eso ya es un rasgo social. Puede angustiarse y sentir miedo y alegría; su sonrisa es innata, y sonreír es un privilegio del hombre. Así pues, el niño viene al mundo precisamente como un ser humano. Y, sin embargo, en el momento de nacer sólo es un candidato a ser humano. No puede convertirse en miembro de pleno derecho de la raza humana si está aislado: tiene que *aprender* a ser humano. Es la sociedad la que le introduce en el mundo de las personas, regula su comportamiento y lo llena de significado social.

Todos tenemos dedos asombrosamente obedientes, con los que podemos coger un pincel y colores y empezar a pintar. Pero no son estas acciones las

que hacen al pintor. Lo mismo ocurre con la conciencia, que no es nuestro derecho natural de nacimiento. Los fenómenos psíquicos conscientes se forman a lo largo de la vida como resultado de la educación y la formación, del dominio activo de las lenguas y del mundo de la cultura. El elemento social penetra a través de lo psíquico en la biología del individuo, que se convierte en este estado transformado en la base, o sustrato material, de su actividad vital psíquica y consciente.

Así pues, *el hombre es una unidad integral de los niveles biológico (organísmico), psíquico y social*, que evolucionan a partir de dos tipos de elementos, el natural y el social, el heredado y el adquirido, durante la vida del individuo. El individuo humano no es una mera suma aritmética de lo biológico, lo psíquico y lo social, sino su unidad integral que produce un estadio cualitativamente nuevo, la *personalidad humana*.

El hombre y su entorno: de la tierra al espacio exterior.

Al igual que cualquier otro ser vivo, el hombre tiene un entorno propio que afecta de diversas maneras a la interacción de todos los elementos que lo constituyen. Recientemente, las ciencias del hombre se han dado cuenta cada vez más de la influencia del entorno en el estado del organismo y de la psique, influencia que determina la sensación de confort o de malestar. Por lo tanto, una visión filosófica del hombre estaría esencialmente incompleta sin una consideración del sistema hombre-entorno. El entorno social se tratará más adelante, y ahora centraremos nuestra atención en lo que se conoce como entorno natural.

Nuestra vida depende de los fenómenos naturales en mucha mayor medida de lo que nos inclinamos a creer. Vivimos en un planeta en cuyas profundidades se producen innumerables procesos turbulentos de los que no tenemos ni idea pero que nos afectan a todos; el propio planeta se precipita por el espacio como un grano de arena. La mayoría de los efectos de los fenómenos naturales sobre el organismo humano son aún desconocidos: la ciencia sólo ha estudiado una parte infinitesimal de esos efectos. Así, sabemos que si un ser humano es colocado en un medio no magnético, la muerte será instantánea.

El hombre existe en el sistema de interacción de todas las fuerzas naturales, y está sujeto a acciones extremadamente variadas de estas fuerzas. El equilibrio mental sólo es posible bajo la adaptación fisiológica y psicológica al

mundo natural, y como el hombre es ante todo un ser social, sólo puede adaptarse a la naturaleza a través de la sociedad. El organismo social actúa dentro del marco de la naturaleza, y si esto se olvida, el castigo es implacable. Si los valores de una comunidad no se orientan hacia la armonía con la naturaleza, sino hacia el aislamiento del hombre respecto a ella bajo el signo de un urbanismo monstruosamente exagerado, el hombre se convierte, tarde o temprano, en víctima de tales orientaciones axiológicas. Además, en este caso surge una especie de vacío ambiental o falta de espacio para la actividad, y ninguna condición social puede compensarle por las pérdidas psicológicas debidas a la alienación de la naturaleza. El hombre es un ser tanto biológico como social, y del mismo modo que morirá sin la sociedad de otras personas, también puede morir sin la comunión con la naturaleza. Tanto las fuerzas sociales como las naturales actúan en este sentido de forma absolutamente despiadada.

El concepto de medio ambiente no se limita a la esfera de la tierra, sino que incluye el cosmos en su conjunto. La tierra no es un cuerpo cósmico aislado del universo. Parece firmemente establecido en la ciencia moderna que la vida en la Tierra surgió debido a procesos cósmicos. Por lo tanto, es muy natural que todos los organismos vivos interactúen de un modo u otro con el cosmos. Se ha descubierto que las tormentas solares y las perturbaciones electromagnéticas relacionadas con ellas afectan a las células del organismo, a sus sistemas nervioso y vascular, a la sensación de bienestar del hombre y a su psique. Vivimos al unísono con todo el entorno cósmico, y cualquier cambio en él afecta a nuestro bienestar.

Actualmente se está trabajando intensamente en el problema de los vínculos entre los organismos vivos y las interacciones energía-información en el universo. Las ideas de Konstantin Tsiolkovsky, Vladimir Vernadsky y Alexander Chizhevsky sobre este tema parecen bastante actuales y perspicaces; insistieron en que estamos rodeados por todas partes por flujos de energía cósmica que nos llegan a través de las vastas distancias desde las estrellas, los planetas y el sol, y que los procesos que tienen lugar en los espacios infinitos del universo afectan de una forma u otra a toda la materia orgánica e inorgánica de la Tierra. Vernadsky introdujo el término de noosfera para designar la esfera de la vida racional en el planeta, el entorno natural del hombre y su impacto formativo sobre él. La combinación de dos elementos — el biológico y el social, la vida y la razón— es la base de una concepción más amplia del término "medio ambiente". La noosfera no tiene por qué

considerarse un fenómeno puramente terrestre, sino que puede extenderse a todo el cosmos. Al parecer, la vida y la razón también existen en otros mundos, y el hombre, como partícula de la noosfera, es por tanto un ser social-planetario-cósmico.

333

Dado que el medio ambiente tiene un impacto tan decisivo sobre el hombre, su concepto debe ser objeto de un análisis cuidadoso, prestando la debida atención a sus componentes cósmicos, naturales y sociales.

El hombre como personalidad.

El hombre como especie existe concretamente en individuos reales. El concepto de individuo apunta, en primer lugar, a un miembro separado de la especie biológica *Homo sapiens* y, en segundo lugar, a un átomo separado de la comunidad social. Este concepto describe al hombre como separado y autónomo. El individuo como entidad integral singular particular tiene una serie de propiedades: una organización morfológica y psicofisiológica integral, estabilidad de las interacciones con el entorno y actividad. El concepto de individuo no es más que la primera condición para designar el dominio del estudio del hombre, que se concretará posteriormente en los conceptos específicos de personalidad e individualidad.

Existen dos teorías principales de la personalidad: la personalidad como característica funcional (orientada al papel) del hombre y la personalidad como característica esencial del hombre.

La primera teoría se basa en el concepto de función social o, más exactamente, de rol social. Aunque este aspecto de la personalidad tiene una gran importancia para la sociología aplicada contemporánea, no puede sacar a la luz el profundo mundo interior del hombre, ya que centra la atención únicamente en el comportamiento externo, que no siempre expresa necesariamente su verdadera esencia.

Una concepción más profunda de la personalidad se formula en el plano de la esencia más que en el de la función: la personalidad se considera un concentrado de potenciales intelectuales-espirituales reguladores, el foco de la autoconciencia, la fuente de la fuerza de voluntad y el núcleo del carácter, el sujeto de la acción libre y la autoridad suprema en la vida interior del hombre. La personalidad es la concentración y expresión individual de las relaciones y funciones sociales de las personas, el sujeto de la cognición y transformación del mundo, de los derechos y obligaciones, de las normas

éticas, estéticas y de todas las demás normas sociales. Los rasgos de la personalidad aparecen en este caso como derivados del modo de vida social, de la razón consciente de sí misma. Por lo tanto, una personalidad es siempre *un individuo socialmente desarrollado*.

334

La personalidad se forma en el proceso de actividad, comunicación o, en otras palabras, de *socialización* del individuo. Este proceso se realiza mediante la formación interna de la imagen única del individuo. La socialización exige del individuo una actividad productiva, que se expresa en la revisión continua de sus acciones, comportamientos y actos. A su vez, esto requiere la capacidad de *autoevaluación*, que está relacionada con el desarrollo de la autoconciencia. En este proceso se desarrolla y pule el mecanismo de la *reflexión*, característico específicamente de la personalidad. La autoconciencia y la autoevaluación forman el núcleo de una personalidad determinada, en torno al cual se teje el patrón de la personalidad, único en la riqueza y variedad de los matices más sutiles y altamente idiosincrásicos.

La personalidad es un conjunto de tres componentes principales: las predisposiciones biogenéticas, la acción de los factores sociales (el entorno, las condiciones, las normas y los reguladores) y la acción del núcleo psicosocial, el yo. El núcleo es, por así decirlo, el elemento social interno de la personalidad que se ha convertido en un fenómeno de la psique, que determina el carácter de la personalidad, la esfera de motivación manifestada en una orientación definida, un modo de correlación de los propios intereses con los sociales, el nivel de ambiciones, la base para la formación de convicciones, orientaciones de valores y visión del mundo. El núcleo es también la base para la formación de las emociones sociales: el sentimiento de dignidad personal, el deber, la responsabilidad, la conciencia, los principios morales y éticos, etcétera. Es el elemento esencial de la estructura de la personalidad, el centro espiritual, intelectual y semántico regulador y predictivo más elevado. Un individuo como personalidad no es algo dado, sino un fenómeno que exige un trabajo incesante del alma.

La principal propiedad de la personalidad, la resultante de otros rasgos, es *la visión del mundo*, una indicación de un alto nivel de espiritualidad del individuo. El hombre se pregunta: ¿Qué soy? ¿Para qué he venido a este mundo? ¿Cuál es el sentido de mi vida, mi predestinación? ¿Vivo de acuerdo con el propósito de todo ser, o no? Sólo si un individuo ha elaborado una determinada cosmovisión puede realizar su autodeterminación en la vida, actuando con propósito y conscientemente para realizar su esencia. Una

cosmovisión es, por así decirlo, un puente entre la personalidad y todo el mundo circundante.

335

Simultáneamente con la formación de una visión del mundo, se moldea el carácter de una personalidad; el carácter es el núcleo psicológico de una persona que estabiliza sus formas sociales de actividad. "Sólo a través del carácter llega el individuo a una firme definición".[79]

La palabra "carácter", utilizada como sinónimo de la palabra "personalidad", significa por regla general fuerza de voluntad, que también es un indicador generalizado de la personalidad. La fuerza de voluntad hace que la visión del mundo de una persona sea estable, íntegra y eficaz. Las personas con una voluntad fuerte también tienen un carácter fuerte. Suelen ser respetadas y consideradas con razón líderes: la gente sabe lo que se puede esperar de ellas. Se reconoce que quien alcanza grandes metas tiene un gran carácter, ya que sus actos corresponden a los requisitos de ideales objetivos, razonablemente fundamentados y socialmente significativos, y sirven de punto de referencia a los demás. Tal persona se esfuerza por la realización de metas que se justifican no sólo objetiva sino también subjetivamente; la energía de su voluntad tiene un contenido digno de sí misma. Si el carácter de una persona pierde su objetividad, disipándose en metas accidentales, mezquinas y vacías, se convierte en terquedad y se deforma subjetivamente. La terquedad no es carácter, sino una parodia del carácter. Tiene fuerza repulsiva, siendo un obstáculo en la comunicación de la persona con los demás.

Sin voluntad, no son posibles ni la moralidad ni el espíritu cívico ni la autoafirmación social del individuo humano como personalidad.

Un componente importante de la personalidad es *la moralidad*. Las circunstancias sociales son a menudo tales que una persona en una situación de elección no siempre sigue sus propios imperativos éticos. En momentos así se convierte en una marioneta de las fuerzas sociales, lo que causa un daño irreparable a su integridad. Las personas reaccionan de distintas maneras ante tales pruebas: mientras que a una la opresión social la machaca, a otra sólo la atempera. Los intelectuales de elevada moral se verán afectados por un agudo y trágico sentimiento de "no personalidad" en situaciones similares, es decir, una incapacidad para hacer lo que su yo interior les dicta que hagan. Sólo una personalidad que puede manifestarse libremente es capaz de conservar un

[79] G.W.F. Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, A.H. Andriani, Leiden, 1906, p. 792.

sentido de dignidad personal. La medida de la libertad subjetiva de una personalidad viene determinada por su imperativo moral y sirve como indicador del grado de desarrollo de la propia personalidad.

Así pues, la personalidad es una medida de la integridad del individuo: no hay personalidad sin integridad interior.

336

Es importante distinguir en la personalidad no sólo lo unitario y lo común, sino también lo único y lo específico. Una percepción profunda de la esencia de la personalidad supone considerar a ésta como un ser social y al mismo tiempo individual y original. La singularidad de una persona se manifiesta ya a nivel biológico. La propia naturaleza protege cuidadosamente en el hombre no sólo su esencia genética, sino también lo particular de él, preservándolo en el acervo genético. Todas las células de un organismo contienen moléculas específicas controladas genéticamente que hacen que el individuo sea biológicamente único. Incluso la diversidad externa de las individualidades humanas es asombrosa. Pero el verdadero significado de este fenómeno está relacionado no tanto con la apariencia de una persona como con su mundo espiritual interior, con una forma única de estar en el mundo, la manera de comportarse y de comunicarse con la gente y la naturaleza.

La singularidad de las personalidades tiene un importante significado social. ¿Qué aspecto tendría la sociedad si todos sus miembros fueran iguales, con cerebros, pensamientos, emociones y capacidades estereotipados? Hagamos un experimento mental: supongamos que todos estos individuos se convirtieran artificialmente en una masa homogénea de lo espiritual y lo corpóreo, a partir de la cual el omnipotente experimentador moldearía individuos, habiendo dividido primero la masa por igual en la parte masculina y la femenina. Estos individuos serían todos del mismo tipo e iguales entre sí en todos los aspectos. Evidentemente, los dos grupos de individuos idénticos no formarían una sociedad normal.

Una gran variedad de individualidades es una condición necesaria y una forma de manifestación del éxito de la actividad vital de una comunidad. La singularidad y originalidad individual de una personalidad no es simplemente el mayor valor social, sino también una necesidad apremiante en el desarrollo de una sociedad sana y razonablemente organizada.

Personalidad. Colectividad. Sociedad.

El hombre se forma y se modifica bajo la influencia del trabajo conjunto, siendo a la vez sujeto y objeto de la acción de las fuerzas sociales y de las relaciones sociales.

El problema de la personalidad no puede resolverse sin una formulación filosófica clara de la cuestión de la relación entre la personalidad y la sociedad. Ahora bien, ¿en qué formas se manifiesta esta relación?

La conexión entre personalidad y sociedad está mediada ante todo por el colectivo primario: familia, o grupo de estudiantes, o unidad laboral. Sólo a través del colectivo cada uno de sus miembros pasa a formar parte de la sociedad. Queda claro, pues, el papel decisivo de esta célula excepcionalmente importante de un organismo social integral, en la que el individuo se moldea espiritual, intelectual y físicamente, y en la que absorbe, en una u otra medida, lo creado por sus predecesores, mediante el dominio del lenguaje y de las formas de actividad socialmente evolucionadas.

337

Las formas directas de comunicación que toman cuerpo en el colectivo forman vínculos sociales, moldeando la imagen de la persona; a través del colectivo primario, lo personal se transmite a la sociedad, y los logros de la sociedad se transmiten al individuo. Al igual que toda personalidad lleva la impronta del colectivo, todo colectivo lleva la impronta de sus miembros: al ser el elemento formador de los individuos, es a su vez moldeado por los individuos. Un colectivo no es algo sin rostro, sólido y homogéneo. Constituye una combinación de varias individualidades, todas distintas entre sí. El individuo no se hunde ni se disuelve en el colectivo, sino que se revela y se afirma. Desempeñando una función social definida, una persona desempeña su papel individual y único, uno de entre el vasto espectro de diversos tipos de creatividad.

La sociedad humana es el estadio superior de la organización de los sistemas vivos. Al ser, por así decirlo, un colectivo de colectivos, posee la máxima autoridad social. El colectivo primario es una sociedad en miniatura, ya que es aquí donde el individuo y la sociedad interactúan directamente. Para el individuo, la sociedad es simultáneamente un conjunto de todas las condiciones sociales de su vida y el resultado del desarrollo de todos los colectivos primarios y, por tanto, del propio individuo, puesto que es miembro de uno de ellos.

2. El hombre en el flujo de la Historia

La concepción histórica concreta de la personalidad.

La relación entre individuo y sociedad ha experimentado cambios esenciales en el curso de la historia. El contenido concreto de la personalidad también ha cambiado en este proceso. Una visión retrospectiva de la historia nos revela una gran diversidad de tipos de personalidad característicos de tipos definidos de cultura y visión del mundo: la Antigüedad, la Edad Media, el Renacimiento, la Edad Moderna, etcétera. Una personalidad del siglo XX difiere mucho de una personalidad de un pasado histórico no muy remoto, digamos de los siglos XVIII o XIX. Esto está relacionado no sólo con las épocas culturales de la historia de la humanidad, sino también con la sustitución de una formación socioeconómica por otra.

Bajo el sistema gentilicio, los intereses personales estaban subordinados a los intereses de la supervivencia de la gens, y cada individuo adulto desempeñaba un papel estrictamente prescrito por la gens y por la tradición. La sociedad en su conjunto se guiaba por rituales, por las costumbres de los antepasados. La esencia social tribal del hombre se realizaba orgánicamente en las formas primitivas y no desarrolladas de su actividad. Esa fue la primera etapa histórica en el desarrollo de la personalidad humana, cuyo mundo espiritual interior estaba completamente colmado por una existencia social-natural uniforme.

338

Con la aparición de las formaciones socioeconómicas esclavistas y feudales, de las culturas clásica y medieval, surgió un nuevo tipo de relaciones entre el individuo y la sociedad. En estas sociedades, en las que surgieron clases con intereses contrapuestos y, en consecuencia, evolucionó el Estado y las relaciones jurídicas oficialmente establecidas entre los ciudadanos, los individuos (ciudadanos libres en la sociedad esclavista y todos los ciudadanos en la sociedad feudal) se convirtieron en sujetos de derecho y obligaciones. Ello supuso el reconocimiento de cierta independencia de acción por parte del individuo y, en consecuencia, se contempló la responsabilidad de éste por sus actos. La formación de la personalidad adoptó aquí formas turbulentas, viéndose afectada la personalidad, por un lado, por el colectivismo estamental y, por otro, por la estrechez de miras de clase; todo ello determinó en última

instancia el contenido de la personalidad, las formas de activismo o pasividad social, el modo de vida y la visión del mundo.

Sin embargo, a pesar de que ambas formaciones socioeconómicas eran esencialmente tipos de sociedad explotadora, el individuo de la época clásica difería marcadamente del individuo de la sociedad feudal: los dos vivían bajo diferentes tipos de condiciones culturales. La sociedad clásica era una sociedad pagana. El hombre mismo, y la comunidad en su conjunto, se percibían a semejanza del cosmos: de ahí la opinión de que el destino del hombre estaba predestinado. El individuo podía, por supuesto, ser independiente en la conducción de sus asuntos terrestres, pero en última instancia seguía percibiéndose a sí mismo como un instrumento del orden mundial cósmico encarnado en la idea del destino. Cada uno tenía su propio destino y nadie podía cambiarlo por voluntad propia. La visión del mundo del individuo clásico seguía siendo esencialmente mitológica.

En la Edad Media, la religión cristiana desarrolló la visión de la personalidad como una estructura autónoma integral. El mundo espiritual personal se hizo más complejo y diferenciado: el individuo establecía contactos íntimos con el Dios personificado. La visión del mundo del individuo cristianizado estaba impregnada de motivos escatológicos; de ahí la orientación hacia una vida espiritual en reclusión, la perfección del alma y la educación del individuo en el espíritu de la mansedumbre y la no resistencia. Lo físico se sublimaba en cierto modo en lo espiritual, a modo de preparación para la otra vida. El elemento religioso impregnaba todos los aspectos de la existencia humana, lo que determinaba el modo apropiado de ser. La intensa vida interior del individuo, en la que el yo psíquico se concentraba en el foco moral y de visión del mundo, dejaba poco espacio para los componentes biológicos y sociales.

339

En el nuevo entorno cultural relacionado con la transición del feudalismo a las formas capitalistas de la economía, evolucionó la personalidad de un nuevo tipo. En la época del Renacimiento, la libertad de elección se convirtió en un tema de aguda reflexión; la autonomía de Dios se interpretó como autonomía del propio hombre: ahora se declaraba al hombre dueño de su destino. La dignidad del hombre reside en su implicación en todas las cosas terrestres y celestes, desde las más bajas hasta las más elevadas. La libertad de elección significaba que la posición del hombre en el cosmos no era fija y que tenía libertad de autodeterminación creativa: el individuo había saboreado el éxtasis de las posibilidades ilimitadas de sus fuerzas esenciales y se sentía

dueño del mundo. La razón ocupaba ahora la posición dominante: todo lo que no podía resistir la prueba de la razón era objeto de duda y crítica. Esto determinó una considerable racionalización de todas las esferas de la vida social e hizo florecer la ciencia. Un eslabón mediador en forma de tecnología se introdujo en las relaciones entre las personas. La racionalización universal significó el estrechamiento del lado emocional y espiritual del mundo personal interior. También cambiaron las orientaciones de valores y la visión del mundo. A medida que el capitalismo se afirmaba, se otorgaba el máximo valor a cualidades personales como la fuerza de voluntad, el espíritu emprendedor, las habilidades; todo esto, sin embargo, tenía su reverso: egoísmo, individualismo, crueldad, etcétera. El desarrollo ulterior del capitalismo condujo a una alienación total del individuo. La personalidad de tipo individualista evolucionó, con una visión pluralista del mundo y una orientación hacia los objetos. Los valores espirituales de ese individuo fueron suplantados por otros racionalistas y pragmáticos. El principio del utilitarismo impregnó las relaciones humanas. La psicología del individualismo creó inevitablemente un agudo sentimiento de soledad y una alienación del hombre con respecto al hombre.

El fenómeno de la alienación.

El fenómeno de la alienación debe estudiarse con más detalle. En el sentido más amplio, la alienación es un proceso social en el que los resultados de la actividad del hombre se convierten en una fuerza independiente que le es hostil y le domina. Históricamente, la alienación estuvo condicionada por la división social del trabajo y la aparición de la propiedad privada con todas las consecuencias de ese desarrollo: el Estado como aparato de opresión de una clase por otra; la desigualdad social y la explotación; la visión de los poderes espirituales del hombre como algo absoluto y sobrenatural (religión e idealismo); y, por último, un desarrollo de la ciencia y la tecnología que en última instancia se vuelve hostil al hombre mismo.

En el plano socioeconómico, el fenómeno de la alienación se manifiesta en el predominio del trabajo objetivado sobre el trabajo vivo y en la imposibilidad del productor directo de controlar las condiciones, los medios y los productos del trabajo. Al no ser sujeto de propiedad, el productor directo no puede desempeñar una serie de funciones características del productor/propietario.

El efecto de la alienación es, de hecho, un subproducto del proceso de cosificación u objetivación por el hombre de sus propias fuerzas y capacidades esenciales; en las condiciones de la división del trabajo y de las relaciones sociales que se configuran sobre esta base, dicho proceso conduce a la alienabilidad de estas relaciones, de las que se hace entonces un fetiche. Las relaciones sociales consideradas fetiches se reflejan de manera específica en la psicología social, así como en la conciencia del individuo. Surge una brecha entre las expectativas del individuo y las normas que le prescribe la estructura social, lo que le lleva a percibir estas normas como ajenas y hostiles a él, y a sentir aislamiento y soledad. Todo ello presupone (más que excluye) la violación de las normas de comportamiento social.

La alienación, que acompañó a toda la historia de la humanidad (con la probable excepción de la sociedad gentil), se manifestó en sus formas más agudas bajo el capitalismo. En su exhaustivo análisis de la esencia y el contenido de la sociedad capitalista, Marx identificó una serie de rasgos característicos del fenómeno de la alienación. Demostró que las condiciones de trabajo, tanto materiales como intelectuales, son ajenas al propio trabajo y opuestas al trabajador como capital, y que por esta razón el trabajador, comprometido en un proceso de trabajo unilateral, se siente empobrecido y devastado por este proceso. Los resultados del trabajo también son ajenos al trabajador asalariado. Marx trazó además la forma en que las instituciones sociales son alienadas y convertidas en sistemas burocráticos construidos jerárquicamente. Como resultado de todo esto, la ideología queda totalmente alienada de la vida real de los trabajadores, y se forma en los miembros de la comunidad un nivel de expectativas que no concuerda con sus posibilidades reales.

La activación del factor humano y el desarrollo armónico de la personalidad.

El papel del factor humano en la historia aumenta constantemente. Las razones de ello residen aparentemente en el hecho de que, a medida que se amplía la esfera de actividad del hombre, que los tipos y formas de esta actividad se complican y que la interdependencia del hombre, la naturaleza y la sociedad adquiere proporciones globales, el progreso sólo puede lograrse mediante el control consciente del proceso creativo a escala social.

La práctica sociohistórica es, en efecto, el desarrollo de la libertad del hombre, de sus fuerzas esenciales. Como sabemos, la libertad implica elección. El hombre es verdaderamente libre cuando realiza esa elección de forma independiente, sin la presión de fuerzas externas ni opiniones ajenas que se le impongan, mediante el conocimiento de las leyes del mundo real, incluida la historia. Pero el hombre sólo es libre en la medida en que las condiciones del ser social le permiten serlo.

¿Y qué gana el hombre con la libertad? Sobre todo el derecho al trabajo, a una justa distribución de la riqueza material e inmaterial, a la participación en los asuntos sociales, a la aplicación de sus capacidades como realización de sus necesidades básicas y el derecho al ocio. La libertad del individuo se expresa no sólo en sus derechos, sino también en las obligaciones y la responsabilidad: los derechos del ciudadano no existen sin obligaciones, del mismo modo que no hay obligaciones sin derechos. La responsabilidad es el reverso de la libre actividad del individuo, el principio regulador sociomoral de interconexión entre individuo y sociedad. Cuanto mayor es el papel social del individuo, más responsable debe ser.

La base de la libertad social y política es la emancipación económica del trabajo de la opresión del capital alienado. Pero eso no es todo. Es necesaria una organización razonable de la economía, un sistema que contemple una necesidad natural y no forzada de revelar las fuerzas esenciales del individuo, es decir, una realización real y no imaginaria de su libertad.

342

Capítulo XV. LA ESFERA ESPIRITUAL E INTELECTUAL DE LA VIDA DE LA SOCIEDAD

1. La conciencia social: Esencia y niveles

La conciencia social y su poder transformador.

Hablando en general, el significado de este concepto se desprende claramente de la solución materialista de la cuestión básica de la filosofía. Sin embargo, en lo que respecta a la relación entre el ser social y la conciencia social, no basta con la mera "primariedad y secundariedad" en el plano filosófico general. Simplemente no es suficiente. En efecto, la conciencia social no surgió algún tiempo después del ser social, sino simultáneamente con él. Sin la mente humana, la sociedad no habría podido surgir ni desarrollarse. Puesto que la sociedad es una realidad subjetiva-objetiva, el ser social y la conciencia social están, por así decirlo, cargados el uno con el otro: sin la energía de la conciencia, el ser social es estático y está muerto. Incluso el proceso de producción material, base del ser social, que en uno de sus elementos existe independientemente de la conciencia, determinando a esta última, tiene una libertad meramente relativa del poder de la conciencia. No hay idealismo alguno en esta afirmación, pues nos limitamos a decir que la conciencia se realiza en dos hipóstasis: en la capacidad reflexiva y en la activamente creadora. La esencia de la conciencia consiste precisamente en que sólo puede reflejar el ser social a condición de su simultánea transformación creadora. La función de reflexión anticipatoria característica de la conciencia se realiza más claramente en relación con el ser social, que está esencialmente vinculado con la orientación hacia el futuro. Esto ha sido confirmado repetidamente en la historia por el hecho de que las ideas, en particular las ideas sociopolíticas, superaron el estado contemporáneo de la sociedad e incluso lo transformaron, como lo ilustra la ideología de las clases progresistas y especialmente el hecho de la revolución socialista. La sociedad es una realidad material-ideal. El conjunto de nociones generalizadas, teorías, emociones, costumbres y tradiciones —de todo lo que forma el contenido de la conciencia social, la realidad intelectual y espiritual— forma parte del ser social, ya que se da a la conciencia del individuo separado

343

Pero, a la vez que subrayamos la unidad del ser social y de la conciencia social, tengamos en cuenta sus diferencias características, su separatividad y su relativa independencia. Las interconexiones históricas entre ellos se realizaron de tal manera que, mientras que en las primeras etapas del desarrollo de la humanidad la conciencia social fue moldeada por influencias directas del ser social, más tarde esta acción se convirtió en mediada — a través del estado, a través de las relaciones políticas y legales, y así sucesivamente. La influencia inversa de la conciencia social sobre el ser social se hace, por el contrario, más directa. La posibilidad misma de esto reside en la capacidad de la conciencia para reflejar correctamente el ser.

Así, la conciencia como reflexión y como creatividad activa es una unidad de dos aspectos inseparables de un único proceso: evalúa el ser revelando su significado secreto, predice el ser y lo transforma a través de la actividad práctica de las personas. Esto expresa la función históricamente establecida de la conciencia social, que la convierte en un elemento objetivamente necesario y realmente existente de cualquier estructura social.

El hecho de que la conciencia social incluya diferentes niveles (conciencia cotidiana, conciencia teórica, psicología social, ideología, etc.), reflejándose el ser social en cada uno de estos niveles de diferentes maneras, presenta una dificultad real para comprender el fenómeno de la conciencia social.

Conciencia social y conciencia individual.

¿Cuál es la relación, desde este punto de vista, entre la conciencia individual y la conciencia social? Algunos creen que el verdadero ámbito de la conciencia social, y su único portador, es el individuo concreto Otros piensan, por el contrario, que la conciencia social es algo suprapersonal, de modo que una concepción de la misma no tiene por qué tener en cuenta en absoluto al individuo. Para aclararlo todo, volvamos un poco atrás y repitámoslo: la conciencia social es un fenómeno socialmente condicionado, no sólo en cuanto al mecanismo de su creación y realización, sino también en cuanto a la naturaleza de su ser y su misión histórica. Es un *atributo de la sociedad* y es comparable, como tipo especial de realidad, con el ser de la sociedad.

El espacio en el que existe la conciencia social debe designarse así: es el sistema hombre-actividad-comunicación-historia-lenguaje-cultura. Este sistema se encuentra en un estado de dinámica constante de funcionamiento y desarrollo, introduciendo continuamente a innumerables individuos venidos

a este mundo en los tesoros culturales de la humanidad. Fuera de la historia del mundo, el cerebro del individuo no habría sido capaz de pensar a la manera humana. Cuando las personas aprenden a percibir conscientemente el mundo en el marco de la vida social, están aprendiendo al mismo tiempo a expresar en el proceso de comunicación sus ideas, registrándolas en un lenguaje que lleva la conciencia individual al ámbito del ser social. El individuo es a la vez finito y limitado. Su conciencia vive y muere con él. En el sistema de la sociedad, sin embargo, su conciencia se vuelve inmortal, en cierto modo. La conciencia social, generada en última instancia por el cerebro del individuo como elemento del ser social, ejerce ahora un poderoso impacto sobre el individuo durante toda su vida.

344

En este punto es muy importante señalar que la conciencia, tanto social como individual, no puede derivarse únicamente del proceso de reflexión del mundo natural: la relación sujeto-objeto no genera conciencia. Para que este proceso tenga lugar, el sujeto debe estar incluido en la intrincada red de la práctica social. Al venir a este mundo, cada uno de nosotros hereda una cultura polifacética que debe ser absorbida para que podamos adquirir una esencia verdaderamente humana y ser capaces de pensar. Iniciamos un diálogo con la conciencia social, y esta conciencia opuesta es una realidad, tanto como, por ejemplo, el Estado o la ley (una realidad, por supuesto, que tiene especificidades propias). Podemos rebelarnos contra ella, pero nuestra rebelión puede resultar no sólo carente de sentido, sino también trágica, a menos que tengamos en cuenta las formas y métodos del sistema intelectual-espiritual históricamente establecido. Para transformar este sistema, primero es necesario dominarlo.

Esto no significa, por supuesto, que la conciencia social sea vista como una especie de reino impersonal de ideas abstractas libres del hombre y que lo oprimen con su peso histórico global. La conciencia social es *suprapersonal*, pero eso no significa que sea *extrapersonal*. Es inherentemente de la misma naturaleza que el hombre: todo en ella ha sido creado y cristalizado precisamente por el hombre y no por alguna fuerza extrahistórica.

La conciencia social no es, sin embargo, una suma cuantitativa de mentes individuales, sino una hipóstasis cualitativamente nueva de estas mentes, una realidad ideal-objetiva organizada en sí misma de un modo especial, una realidad cuyas exigencias y voluntad el individuo debe tener en cuenta del mismo modo que tiene en cuenta los fenómenos naturales. Sin embargo, la conciencia social no existe para los individuos como una fuerza mecánica

externa. Cada uno de nosotros se enfrenta por igual a esta conciencia, pero cada uno absorbe esta fuerza, reacciona ante ella y actúa a su manera, dependiendo de las especificidades individuales relacionadas con la personalidad. Cada conciencia individual tiene también sus propias fuentes de desarrollo, de modo que cada individuo es único a pesar de la unidad de la cultura humana que abarca a todos los individuos.

345

Los portadores de la conciencia social no son sólo los individuos, sino también los grupos sociales y la sociedad en su conjunto. Si el individuo fuera el único portador de la conciencia social, desaparecerían de hecho todas las diferencias entre la conciencia individual y la social: el problema no puede resolverse separando la conciencia social como algo promediado y típico de la conciencia individual como los matices y libertades determinados por las especificidades del individuo. ¿Podemos en este caso formar una concepción de la conciencia social e individual como dos entidades distintas? ¿Qué quedará en la conciencia individual si quitamos todo el contenido de la conciencia social? Nada más que los fenómenos de la biopsicología. Por otro lado, ¿qué aspecto tendrá la llamada conciencia social, una mera colección de visiones estadísticas simplificadas en su forma despersonalizada y sin vida?

No distinguir entre conciencia individual y social está plagado de enfermedades tan peligrosas como el dogmatismo y el voluntarismo. En efecto, el dogmatismo deifica un sistema de ideas aceptado en una época, considerándolo como dado de una vez por todas, como la verdad última e inmutable. El dogmático renuncia a su punto de vista personal en favor del generalmente aceptado. El voluntarista, por el contrario, ignorará la conciencia social en favor de la individual; su razonamiento es el siguiente: si mis actos están motivados por las mejores intenciones, éstas coinciden con los imperativos objetivos de la historia. La posibilidad de un error subjetivo queda descartada, y todas sus iniciativas no son más que utopías de ensueño. El voluntarismo frena el progreso histórico tanto como el dogmatismo, alimentando innumerables ilusiones en la conciencia social.

La conciencia social tiene una naturaleza objetiva y unas leyes de desarrollo inmanentes, y puede retrasarse o anticiparse en el marco de un proceso evolutivo natural a una sociedad determinada, actuando como un poderoso estimulante o como un mecanismo de retraso. La poderosa fuerza transformadora de la conciencia social puede afectar al ser en su conjunto, revelando el sentido de la evolución en curso y prediciendo su futuro. Difiere en este aspecto de la conciencia subjetiva individual, que es finita y se limita a

un solo individuo. El poder del todo social sobre el individuo se expresa en la aceptación obligatoria por parte de éste de las formas históricamente establecidas de asimilación cultural de la realidad, de aquellos medios y maneras con los que se producen los valores espirituales e intelectuales, del contenido semántico que la humanidad ha acumulado a lo largo de los tiempos y sin el cual es imposible la formación del individuo.

346

Al igual que cualquier otro fenómeno, la conciencia social es susceptible de estudio, aunque este estudio ha de realizarse desde dentro de la propia conciencia social y, por tanto, no puede ser absoluto, pues es imposible elevarse sin un punto de reposo fuera de uno mismo. La conciencia social se divide generalmente en diferentes niveles en el plano vertical y formas en el horizontal.

El nivel práctico cotidiano y el nivel teórico de la conciencia social.

La división en el nivel práctico cotidiano y el nivel teórico se basa, como se desprende de los propios términos, en la antítesis de *una comprensión integral de la vida que es práctica y no sistematizada* (aunque no totalmente espontánea), por un lado, y las ideas que han sido objeto de *elaboración creativa y sistematización racional* (en las ciencias especiales, en el arte, la filosofía, las doctrinas sociopolíticas, éticas y otras), por otro.

Esta división es habitual en todas las formas de conciencia social, aunque las relaciones entre ambos niveles no son en absoluto las mismas en todas partes. "Cotidiano" no significa "filisteo" o "inferior"; este concepto refleja un nivel de conciencia social objetivamente existente y necesario, lleno de un contenido vasto y vital; sin duda tiene sus inconvenientes, pero al mismo tiempo también tiene ventajas definidas. A diferencia de la cualidad sistemática, racional y claramente inteligible del nivel teórico, la conciencia cotidiana tiene una plenitud e integridad de percepción de la vida que no es característica de las formas teóricas de conciencia. Ese es uno de los principales indicios de su viabilidad. Una persona puede no tener conocimiento de ningún sistema teórico, no estar familiarizada con ninguna construcción filosófica y, sin embargo, no sentir ningún malestar psicológico grave si la conciencia cotidiana de esa persona es internamente armoniosa y no conoce conflictos; pero incluso si uno es un especialista altamente cualificado en un campo concreto, no puede prescindir de una visión integral

del mundo, aunque sea de tipo cotidiano. Si no es así, ese individuo sentirá inevitablemente malestar.

La conciencia cotidiana está más cerca de las realidades inmediatas de la vida que sus formas teóricas y, por tanto, refleja más plenamente lo específico de una situación con todos sus detalles concretos y matices semánticos. Las experiencias de la conciencia cotidiana son el tesoro del que extraen su contenido las ciencias especiales, la filosofía y el arte. La conciencia cotidiana es, por tanto, la forma primaria de la comprensión social de lo social y lo natural, una forma objetivamente condicionada por la propia naturaleza del hombre. Sus cualidades son históricamente variables. Si, por ejemplo, la conciencia cotidiana de la Edad Media estaba prácticamente exenta de nociones científicas, la conciencia práctica de la sociedad actual ya no es un reflejo religioso-mitológico ingenuo del mundo: al contrario, está impregnada de conocimientos científicos, pero al mismo tiempo generaliza estos conocimientos en una especie de unidad con medios propios irreductibles a los científicos.

347

Psicología social e ideología.

La relación entre los niveles cotidiano y teórico de la conciencia se transforma de manera específica en la relación entre psicología social e ideología. *La psicología social* es un análogo parcial del nivel cotidiano de la conciencia; abarca diversas opiniones y valoraciones científicas y no científicas, gustos e ideas estéticas, costumbres y tradiciones, inclinaciones e intereses, imágenes de fantasía y la lógica del sentido común. La ideología es un análogo parcial del nivel teórico de la conciencia; evalúa sistemáticamente la realidad social desde las posiciones de una clase o partido definidos. La ideología acumula las experiencias históricas de grupos o clases definidos, formula sus tareas y objetivos sociopolíticos y construye un sistema de ideales autorizados. Un rasgo significativo de la ideología como forma específica de conciencia es que refleja la realidad de forma mediada, y no integral y directamente como hace la psicología social; la ideología desarrolla sus propias herramientas categoriales que, al ser bastante abstractas, están más alejadas de la realidad; esto entraña el peligro de que la ideología se encierre en sí misma y se incline hacia la teorización escolástica.

Por ello, la psicología social y la ideología pueden reflejar realidades idénticas de maneras diferentes. El hecho mismo de su antítesis conduce no

sólo a que la ideología se quede rezagada con respecto a la conciencia cotidiana, sino a una desestabilización y socavamiento de la propia psicología social. Cuando la estructura de la conciencia social se ve socavada por una desarmonía que llega al punto de un conflicto agudo, la conciencia social pierde gradualmente su estabilidad y unidad. Un gran papel en la resolución de esta contradicción lo desempeña el estudio de la opinión pública, que se interpreta como la actitud evaluativa estadísticamente promediada de diversos estratos sociales ante los acontecimientos actuales.

Tales son los rasgos más generales de los principales niveles de conciencia social sobre los que funcionan todas sus formas. Las formas en cuestión son las siguientes: filosofía, política, derecho, moral, estética, religión y ciencia. Todas las formas de conciencia social, con excepción de la filosofía, pueden dividirse, de forma un tanto arbitraria, en dos ciclos. El primer ciclo incluye la política, el derecho y la ética; en todos ellos subyacen diversas modificaciones de las relaciones primarias entre sujetos (relaciones entre personas, en la ética; relación entre individuo y sociedad, en el derecho; y relaciones entre grupos sociales, incluidos los Estados, en la política). El segundo ciclo incluye la estética, la religión (o el ateísmo) y la ciencia. El centro de atención aquí es la relación básica entre sujeto y objeto, es decir, las diversas formas del reflejo en la conciencia humana de las complejas relaciones del hombre con el mundo.

2. Conciencia política

El concepto de conciencia política.

La conciencia política surgió en la Antigüedad como respuesta a la necesidad real de interpretar los nuevos fenómenos (sobre todo, el Estado y el poder estatal) producidos por la división de la sociedad en clases antagónicas. La conciencia política refleja la comprensión de la relación que se establece entre la actividad práctica inmediata de las personas, por un lado, y las condiciones socialmente reguladas en las que esta actividad tiene lugar, por otro. A medida que la división social del trabajo conduce a la formación de clases y, por tanto, a marcadas diferencias en las condiciones de su existencia, surge la necesidad de apoyar la estructura de clases establecida

mediante un poder estatal que exprese los intereses de la clase dominante. *La conciencia política es un reflejo de las interconexiones económicas, sociales y de producción entre las clases en su relación global con el poder estatal.* Este condicionamiento por los intereses económicos y de clase inmediatos constituye la especificidad de la conciencia política, dentro de la cual evolucionan los intereses políticos propiamente dichos.

La conciencia política de la sociedad no puede ser naturalmente homogénea, ya que abarca la "esfera de las relaciones de todas las clases y capas con el Estado y el gobierno, la esfera de las interrelaciones entre todas las clases".[80] Una evaluación política de la realidad depende de la posición que el sujeto de esa evaluación (un individuo, un grupo o una clase) ocupa en la estructura social dada. En una sociedad de clases antagónica, los intereses políticos entran constantemente en conflicto en la lucha por el poder estatal. La estructura del poder estatal es el problema central del pensamiento político. La lucha política por determinar la estructura, las tareas y el contenido de la actividad del Estado asumió formas históricas muy variadas: desde la discusión abierta de los problemas sociales en el debate parlamentario y las reivindicaciones económicas que condujeron a reformas parciales, hasta las violentas convulsiones estatales o las revoluciones sociales. La evolución de las doctrinas políticas refleja en última instancia el desarrollo progresivo de la historia socioeconómica.

349

Los intereses políticos son objetivos y, por tanto, conciernen a todos los individuos, tanto si se expresan abiertamente como si se ocultan. En efecto, la vida de toda sociedad (a excepción de la primitivo-comunitaria) está impregnada de intereses políticos en los que se concentran agudas contradicciones sociales. Son precisamente los intereses políticos los que se encuentran mayoritariamente en el centro de todas las asociaciones socialmente activas y, más aún, de los conflictos sociales. En esta lucha, cualquier cosa —ciencia, arte, religión, filosofía— puede convertirse en objeto de conciencia política, y cualquier cosa puede ser arrastrada a la esfera de las discusiones ideológicas.

Esto no significa que todo fenómeno cultural sea un reflejo o una víctima de los intereses políticos; el auténtico trabajo creativo es desinteresado independientemente de la situación política. Al mismo tiempo, los creadores

[80] V.I. Lenin, "What Is to Be Done?", *Collected Works*, Vol. 5, Progress Publishers, Moscow, 1977, p. 422.

de lo nuevo siempre piensan en líneas políticamente progresistas. Si la dependencia de la cultura de objetivos políticos directos conduce a la pérdida de independencia y especificidad de la cultura, esto frena su desarrollo y, además, provoca un violento rechazo de la riqueza espiritual e intelectual ya acumulada por la sociedad.

Mientras existan las clases y el problema del poder estatal, todas las demás aspiraciones de la mente humana se verán inevitablemente envueltas, consciente o forzosamente, en el torbellino de las contradicciones políticas.

Niveles de conciencia política.

Aparte del criterio decisivo y clasista de evaluación de la conciencia política que aplica la filosofía social, generalmente subdivide esta conciencia en dos niveles: el nivel práctico cotidiano y el ideológico-teórico, de acuerdo con la división, descrita anteriormente, de la conciencia social en su conjunto en psicología social e ideología.

La conciencia política práctica cotidiana surge espontáneamente de la actividad práctica de las personas, de su trasfondo social y de su entorno inmediato. Sin reflexión teórica, esta conciencia combina lo racional y lo emocional, las experiencias frescas de la vida cotidiana y las tradiciones, el estado de ánimo del momento y el estereotipo estable. A menudo es inestable, fluctúa con las emociones y las cambiantes experiencias inmediatas, pero también es en gran medida estática, ya que los estereotipos actuantes hacen que el pensamiento pierda su flexibilidad. En vista de la comunidad de la posición económica, los miembros de una clase desarrollan formas similares de conciencia política práctica cotidiana. No hay aquí un trabajo intelectual generalizador, ni una amplia perspectiva histórica, ni fórmulas teóricas o categorías filosóficas.

Al mismo tiempo, es precisamente la conciencia cotidiana la que, debido a su dependencia directa de la realidad económica objetiva, contiene un embrión de una *ideología política teórica* de la clase dada. Analizando críticamente el contenido de la conciencia cotidiana, la ideología teórica elabora un programa político claro, fundamentado histórica y sociológicamente. La ideología no es un estudio pasivo de las actitudes existentes, sino un sistema estratégico y táctico destinado a ejercer una influencia inversa activa sobre la conciencia social. Para participar en una verdadera lucha política, los intereses de una clase deben asumir la forma de una teoría ideológica coherente, un sistema de

puntos de vista no sólo sobre la realidad contemporánea sino también sobre el futuro desarrollo social, y esto ya es prerrogativa del pensamiento ideológico.

La ideología la forma un grupo especial e independiente de personas: el "estamento ideológico", o el elemento ideológico de una clase. Cada clase produce sus propios ideólogos, cuyo deber es presentar los intereses políticos de la clase en forma teórica. En este caso, la personalidad del propio ideólogo también afecta en cierta medida a la ideología que se está configurando: basta recordar a los tribunos de la Revolución Francesa para percibir la diferencia entre el fervor emocional e intelectual de reivindicaciones políticas básicamente similares. Si la forma de expresión de las ideas es poco acertada, una clase puede rechazar al ideólogo y seguir temporalmente a otro orador aunque sus objetivos sean opuestos a los suyos. La complejidad de la relación entre ideología y conciencia cotidiana es la fuente de numerosas colisiones políticas, empezando por las tendencias anarquistas excesivas de las masas y terminando por las formas ideológicas extremadamente rígidas del totalitarismo. Esta relativa libertad de la ideología respecto a la conciencia cotidiana se utiliza a veces ampliamente como medio de manipulación deliberada de la opinión pública, implantándose en las mentes ideas ajenas bajo la apariencia de intereses vitales de clase.

Las grandes posibilidades de impacto de la ideología política en la conciencia social se explican también por el hecho de que no es sólo un sistema de ideas, sino también una institución social definida, es decir, tiene autoridad administrativa estatal. Cada ideología tiene su organización, su tipo de propaganda y formas específicas de influir ideológicamente en las masas. En condiciones de amplia apertura democrática, se frena la influencia incontrolada de la ideología dominante.

La filosofía desempeña un gran papel en la fundamentación teórica de la política. Históricamente, la política ha dominado a menudo a la filosofía, convirtiéndola en apologista de las relaciones sociales existentes. Pero el desarrollo objetivo de la historia hace necesario realizar el sueño, acariciado desde los tiempos de Platón, de un Estado controlado por filósofos-políticos. La política requiere recomendaciones científicas objetivas de la filosofía, de lo contrario se desarrollan en ella tendencias erróneas o abiertamente voluntaristas. El análisis filosófico verdaderamente científico saca a la luz las causas objetivas de los acontecimientos sociales y ayuda a elaborar vías de

regulación de los intereses políticos para armonizarlos gradual y planificadamente.

3. Conciencia jurídica

El concepto de conciencia jurídica.

La conciencia jurídica es la forma de conciencia social que expresa el conocimiento y la valoración de las regulaciones normativas —aceptadas en una sociedad determinada como leyes jurídicas— de las actividades socioeconómicas de diversos sujetos de derecho (el individuo, la empresa, el colectivo de trabajo, la organización, el funcionario). La conciencia jurídica ocupa, por así decirlo, una posición intermedia entre la conciencia política y la conciencia moral: a diferencia de la conciencia política, se ocupa sobre todo de las categorías individuo-personalidad; no trata al Estado como sujeto del poder político, sino como una fuerza reguladora externa que exige una subordinación incondicional y que, al mismo tiempo, es juzgada de un modo u otro. A diferencia de las normas morales, los conceptos de lo que es correcto y justo se conciben en la conciencia jurídica como elevados al nivel de la ley estatal cuya violación conlleva sanciones legales. Mientras que la conciencia política está formada por intereses socioeconómicos objetivos, la conciencia jurídica se basa más en juicios racionales y morales. Así, en el nivel práctico cotidiano de la conciencia jurídica, las leyes existentes se evalúan en términos de su correspondencia con los requisitos morales, mientras que la conciencia jurídica teórica considera las leyes existentes en términos de su significado político y su acuerdo con los requisitos de un orden social razonable.

Existen causas históricas para la afinidad interna entre la conciencia jurídica y las categorías racionales-morales. En la sociedad comunal primitiva sin clases, con su cosmovisión mitológica, las leyes se consideraban una tradición moral; en palabras de Hegel, "tenían la forma de leyes divinas sancionadas por los dioses". Con la división de la sociedad en clases y la formación del Estado, la conciencia moral y la conciencia jurídica se diferenciaron. La idea de ley propiamente dicha hizo aquí su primera aparición, como fuerza defensora del individuo frente al Estado y diferente de la tradición moral obligatoria. La idea de derecho consistió en que las leyes individuales dejaron de percibirse como mandatos divinos incontestables,

pasando al ámbito de competencia de la razón humana. Sin embargo, ya en la Antigüedad la idea de ley razonable estaba firmemente vinculada a la de ley justa, de modo que las formas jurídicas y morales de la conciencia social siguieron desarrollándose en paralelo. Afectándose mutuamente, no se identificaban, ya que el deseo razonable, inherente a la conciencia jurídica, de fundir juntos el derecho y la justicia no podía realizarse.

352

En la sociedad de clases, las leyes vigentes expresan, por regla general, la voluntad de la clase dominante, de modo que el ideal de justicia social subyacente en la conciencia jurídica ha estado continuamente en un estado de evolución concurrente con el desarrollo de la estructura socioeconómica. Así, en la cosmovisión medieval, la desigualdad social de los estamentos estaba sancionada por el "derecho divino", portador en sí mismo de una justicia trascendente, mientras que la naciente cosmovisión burguesa vinculaba la justicia con el derecho natural, según el cual cada individuo, independientemente de su pertenencia a cualquiera de los estamentos, debía tener los mismos derechos que cualquier otro. Este ideal de justicia social reflejaba las exigencias objetivas del desarrollo de la producción capitalista, que hacía necesario liberar la iniciativa personal atada por los grilletes de los estamentos feudales. Esto marcó el nacimiento del derecho formal, que afirmaba la igualdad jurídica de todos los miembros de la sociedad. Ese es el significado históricamente progresista de la legislación burguesa.

La igualdad burguesa, sin embargo, es una igualdad de un tipo especial: es meramente nominal, ya que se aplican normas iguales a individuos objetivamente desiguales, lo que paradójicamente consolida la desigualdad original. En la igualdad jurídica, los individuos desiguales "sólo son mensurables por un rasero igual en la medida en que se les somete a un criterio igual, sólo se les toma desde un *determinado* lado... ignorándose todo lo demás".[81] Entonces, ¿desde qué ángulo, común a todos, considera el derecho jurídico a todos los individuos?

La ley jurídica determina la medida de la libertad social del individuo, actúa como límite de esa libertad que recibe la protección oficial del Estado gracias al reconocimiento legislativo. La medida de la libertad del individuo determinada por el Estado está condicionada por el modo de producción aceptado en la sociedad y tiene carácter socioclasista. Al mismo tiempo, la ley

[81] K. Marx, "Crítica del Programa de Gotha", en: K. Marx, F. Engels, *Obras Completas*, Vol. 24, Editorial Progreso, Moscú, 1989, p. 87.

regula los elementos *normativos obligatorios* de la actividad social, que es el reverso de la medida de la libertad social. Es comprensible que la propia legislación considere estas relaciones desde el punto de vista del Estado, partiendo de las necesidades del funcionamiento del conjunto social, mientras que la conciencia social en su forma práctica cotidiana legal ve la misma situación desde el punto de vista del individuo, y la juzga de acuerdo con el ideal moral de la justicia social. La conciencia teórica intenta unir ambas ideas —la del Estado y la del individuo— en un todo armónico.

353

Toda ley jurídica es, por tanto, histórica, apareciendo en un primer momento como ideal teórico y consolidándose después como ley de acuerdo con las causas socio-históricas que la engendraron. La conciencia jurídica de la sociedad es, por tanto, también histórica; funciona como conocimiento y juicio emitido sobre la legislación en desarrollo.

4. Conciencia moral

Los conceptos de conciencia moral y ética.

La conciencia moral es la principal forma axiológica de conciencia social que refleja los estatutos normativos generalmente aceptados y las evaluaciones de la actividad humana. A diferencia de la conciencia política, que refleja los principios de las interrelaciones entre los grupos sociales, y de la conciencia jurídica, en la que el individuo desempeña un papel mucho mayor aunque se le considera en su relación con la sociedad como una fuerza social generalizada suprapersonal, la conciencia moral refleja las relaciones entre los individuos y aquellas posiciones desde las que una persona evalúa su propio yo.

Si, por ejemplo, las normas de la conciencia jurídica son formuladas y aplicadas por organismos estatales, las normas de la conciencia moral evolucionan y funcionan en la práctica inmediata de las personas, en el proceso de comunicación, siendo un reflejo de la experiencia individual e histórica. Se consolidan mediante el reconocimiento público de su valor universal para un colectivo o grupo social determinado, aunque no tengan fuerza jurídica. Pero no todos los aspectos de la actividad y el comportamiento del hombre están dirigidos por normas jurídicas y morales. Existe también una red

extremadamente ramificada de regulaciones colectivas que no pertenecen a la moral como tal: costumbres, rituales, diversos estatutos no escritos vigentes en el seno de los grupos, estilos pasajeros de comportamiento de masas, etcétera. Las normas de la conciencia moral evolucionan como resultado históricamente definido de la voluntad unida de las personas, formando un sistema de reglas y juicios bien probados, requisitos sociales y opinión social, es decir, *un sistema de normas sociales que regulan la comunicación interpersonal y el comportamiento de las personas para garantizar la unidad de los intereses personales y colectivos.*

354

Las fuentes de la conciencia moral se remontan a las costumbres que incorporaron actos que demostraron su valor, en la experiencia de varias generaciones, para el mantenimiento y desarrollo de la sociedad y del hombre, estando de acuerdo con sus necesidades e intereses. Las especificidades de la conciencia moral, su estructura y sus formas históricamente cambiantes son estudiadas por la disciplina filosófica especial de la ética. La conciencia moral de la sociedad se manifiesta en diversas interdicciones sociales llamadas a impedir actos inadmisibles desde el punto de vista de los intereses sociales. Pero la moral también se refleja en la categoría de lo obligatorio, de lo que el individuo debe hacer movido por el sentido del deber. La especial fuerza efectiva de las normas morales reside precisamente en el hecho de que no están fijadas en la ley. Categorías morales como la conciencia o el sentido de la dignidad y el honor reflejan la posibilidad del individuo de determinar y dirigir de forma independiente (es decir, libremente) su comportamiento sin el control constante por parte de la sociedad y las sanciones concomitantes.

Al ser una manifestación de la esencia social del hombre, la moral es un rasgo fundamental que determina la imagen del hombre como tal. Es, en consecuencia, el rasgo genérico del hombre sin el cual el ser de la sociedad es imposible. La conciencia moral es, en este sentido, un factor necesario del progreso sociohistórico. La moral sirve como medio de elevación de la humanidad; es probablemente la más importante de las fuerzas que moldean al hombre.

Al igual que en otras formas de conciencia social, la ciencia moderna suele distinguir dos niveles en la conciencia moral: el práctico cotidiano y el teórico. El nivel práctico cotidiano refleja la moral y las costumbres reales de la sociedad, las normas y juicios generalizados que se apoyan en la estructura socioeconómica de la sociedad. El nivel teórico formula el ideal anticipado por la sociedad, la esfera de la obligación abstracta que, por razones históricas

obvias, nunca ha coincidido con la realidad efectiva. El nivel teórico ideal de la conciencia moral se denomina ética. La conciencia ética se separó de la moral inmediata al mismo tiempo que evolucionó el pensamiento político y jurídico, con la aparición del Estado. Los sistemas de imperativos éticos como conjuntos de verdades concretas irrefutables siempre opuestas a la moral y las costumbres reales son históricamente variables; lo más frecuente es que la ética refleje en forma transformada los intereses ocultos de la clase dominante. El hecho mismo de la aparición de la ética debe considerarse como un giro significativo en la conciencia social. A diferencia del nivel cotidiano de la conciencia moral, la ética es un sistema de puntos de vista, próximo a la filosofía, que no se limita a reflejar las condiciones existentes y las normas reales de comportamiento o a apelar a tradiciones y costumbres, sino que evalúa críticamente el estado de cosas existente y encuentra en él los primeros brotes del ideal anticipado, promoviendo su realización en la práctica social ulterior.

La moral y la libertad de la voluntad como categoría ética.

El hecho de que las normas morales no estén fijadas en la ley explica el origen de una categoría ética tan fundamental como *la libertad de la voluntad*, que refleja la posibilidad de que el hombre elija conscientemente la línea de su conducta y la responsabilidad por ella. Por supuesto, no todas nuestras acciones están determinadas únicamente por la elección moral: el hombre también se ve afectado por las interdicciones legales y las condiciones objetivas del ser social. Por lo tanto, la esfera de la elección moral no es absoluta.

Las acciones humanas sólo son morales en el pleno sentido de la palabra cuando no se realizan como resultado de una coacción externa o por motivos puramente egoístas, sino por un impulso interior de hacer el bien libre y desinteresadamente, y de acuerdo con los objetivos de la colectividad y de la sociedad. Pero la libertad de la voluntad no es ilimitada, pues de lo contrario degeneraría en una anarquía para la que no existen normas sociales, incluidas las morales.

¿Qué significa entonces la libertad de la voluntad? "La libertad no consiste —escribió Federico Engels— en una independencia soñada de las leyes naturales, sino en el conocimiento de estas leyes y en la posibilidad que esto da de hacerlas funcionar sistemáticamente hacia fines definidos. Esto vale

tanto para las leyes de la naturaleza exterior como para las que rigen la existencia corporal y mental de los propios hombres... La libertad consiste, pues, en el control sobre nosotros mismos y sobre la naturaleza exterior, un control fundado en el conocimiento de la necesidad natural..."[82] Como base de la conciencia moral del individuo, este control se manifiesta en tres aspectos: como medida de su libertad real que depende del nivel histórico alcanzado del conocimiento de las leyes de la naturaleza y de la sociedad, y de la naturaleza de las relaciones sociales existentes; como dependencia de la libertad personal del grado de desarrollo espiritual, madurez cívica y orientaciones axiológicas; finalmente, como capacidad práctica de elegir libremente una línea definida de conducta, es decir, como capacidad de expresión de la voluntad. Así pues, la libertad verdadera y completa sólo puede realizarse a condición de que la necesidad sea conocida e interiorizada como contenido de la personalidad. La necesidad conocida es el principio regulador básico para el individuo, es el imperativo moral o el deber. Los criterios de la moralidad son categorías éticas tales como el bien, la humanidad, la justicia, la honestidad, pues la conciencia moral, como ya hemos señalado, refleja las leyes del desarrollo social en forma axiológica, y las ideas del bien y de la humanidad pertenecen a los valores más fundamentales. Una persona desprovista del núcleo moral interior, una persona totalmente a merced de las circunstancias externas, pasa por la vida como un frágil barco en mares turbulentos.

356

La estructura de la conciencia moral y las categorías de la ética.

¿Cuál es la estructura de la conciencia moral? Sus elementos principales son, en primer lugar, el sistema de valores y orientaciones de valores, los sentimientos éticos, los juicios morales y los ideales. Aquí también pertenece el sistema de categorías éticas históricamente establecido.

La importancia de las *orientaciones valorativas* de la conciencia moral reside en que garantizan el contenido y la unidad funcional de toda su estructura, de la que expresan la tendencia general. Tanto la historia como la vida espiritual actual ofrecen ejemplos de sistemas de valores variados que tienen diferentes orientaciones generales según los elementos dominantes en ellos. De esta naturaleza son, por ejemplo, los sistemas de valores religiosos

[82] F. Engels, "Anti-Duhring", en: K. Marx, F. Engels, Obras Completas, Vol. 25, pp. 105, 106.

(con su orientación hacia la fe en absolutos trascendentes), el humanismo, el pragmatismo, el cientificismo o el existencialismo.

Un elemento esencial de la conciencia moral son las *emociones éticas*. La formación de las convicciones y principios morales del individuo sólo es posible si se experimentan emocionalmente; sin ello, los conceptos morales y las categorías éticas, el conocimiento racionalmente adquirido del bien y del mal percibido sólo en el nivel del procesamiento de la información, no pueden convertirse en la base de los motivos del comportamiento. Las emociones éticas estimulan o inhiben la realización de diversos actos; son un barómetro sensible que indica la aceptabilidad o no, a los ojos del individuo, de la base moral para un determinado diseño y el modo de su realización. Sólo en una unidad orgánica con las emociones éticas pueden las normas y principios morales determinar los motivos y toda la línea de conducta en relación con el deber público.

Las *categorías de la ética* forman un marco lógico o aparato intelectual que arroja luz sobre la sección moral de la realidad social dada y sus posibles perspectivas. Tanto el contenido de estas categorías como su estructura no permanecen, por tanto, invariables, dados de una vez para siempre: dependiendo de las condiciones históricas, ahora una, ahora otra categoría, llena cada vez de nuevo contenido y a veces incluso de significado psicosemántico individual, se desplaza al centro de esta estructura, organizando todo el sistema en torno a sí mismo y creando así un tipo definido de la conciencia moral de la época.

357

Los valores morales más universales que impregnan toda la historia del mundo, todos los pueblos y tipos de cultura (aunque modificados en diferentes períodos históricos), son los conceptos del bien y del mal, y las nociones afines de sentido de la vida, felicidad, justicia y conciencia. Están arraigados en la naturaleza misma del hombre y de la sociedad. A lo largo de la historia, el hombre siempre se ha esforzado por preservar la especie, por mantener la salud de las generaciones más jóvenes y la suya propia, por la perfección espiritual, el desarrollo de sus capacidades y el disfrute de lo bello; en una palabra, por todo aquello que figuraba como el bien y que promovía objetivamente el progreso de la sociedad. Todo lo que interfería con él era juzgado como malo. El hombre no se dio cuenta enseguida de que él mismo era el creador tanto del bien como del mal, atribuyéndolos a la acción de fuerzas sobrenaturales de creación y destrucción que se reflejaban en la conciencia mitológica religiosa como ideas de Dios y el diablo, o Satanás.

Con la aparición de la teoría de la ética en la conciencia social bien desarrollada, el bien, que adquirió el estatus de categoría, se vinculó conscientemente con las ideas de humanismo, igualdad universal y justicia social. Pero, ¿qué ocurre con el mal? ¿Es siempre inequívoco y absoluto? Razonar así significa caer en la metafísica, significa no ver la dialéctica real del bien y del mal y sus transmutaciones. Según Hegel, el mal puede actuar no sólo como una fuerza destructiva, sino también como una fuerza constructiva de la historia, ya que todo nuevo paso adelante en el camino del progreso es inevitablemente un rechazo de lo viejo que ha superado objetivamente su utilidad, y en este sentido el mal se convierte en el bien. Y Engels escribió una vez que el mal es una forma en la que se manifiesta la fuerza motriz del desarrollo histórico.

La formación de otras categorías de la conciencia moral, como la categoría de la justicia, que encarnaba la idea de la recompensa por la bondad y la retribución por la maldad, estaba estrechamente ligada a las categorías del bien y del mal. La aspiración del hombre a la autorrealización completa sólo se realiza mediante el trabajo, especialmente mediante el trabajo creativo, y también mediante la lucha por alcanzar el bienestar personal y público. Todas las cosas que son inseparables del sentido de la vida de un individuo son necesariamente evaluadas por él en términos de felicidad, y la felicidad sólo es auténtica cuando sus acciones obtienen reconocimiento social y tienen valor social. Cuando una persona se dedica al trabajo creativo, se da cuenta de que entrega en el proceso una partícula de su propio yo que se convierte en una gota en el mar de la cultura general como algo más profundo y duradero que el ser personal. La felicidad es, pues, la satisfacción moral obtenida por la conciencia de la corrección, grandeza y nobleza de la línea principal de la propia vida. El trabajo y la lucha por el bien y contra el mal ennoblecen a la persona, hacen que su vida sea socialmente significativa, tenga sentido y sea feliz. Como escribió Goethe,

> Sólo la libertad se gana tan bien como la vida,
> quien día a día debe conquistarlas de nuevo.

Tipos históricos de conciencia moral y ética.

La historia del desarrollo de la conciencia moral conoce varios tipos básicos de dicha conciencia correlacionados con las principales formaciones

socioeconómicas, ya que cada forma social de propiedad produce sus propias teorías de la ética.

En la sociedad comunal primitiva, la conciencia moral seguía corriendo por el cauce de tradiciones y costumbres ancestrales, mantenidas por el poder de la opinión pública sin reflexión teórica alguna. Sería más correcto decir que sólo las premisas de la conciencia moral propiamente dicha estaban tomando forma aquí. Con la aparición de la sociedad esclavista, evolucionó una conciencia moral de dos niveles basada en un fondo común de tradición moral, pero fuertemente polarizada en la ética del amo y la ética del esclavo.

La conciencia moral feudal reflejaba minuciosamente la esencia de la estructura social correspondiente; incorporaba aquellas orientaciones axiológicas y normas reguladoras y principios de comportamiento con los que el individuo podía realizar mejor la comunicación social y orientarse en los complejos vínculos y conexiones entre los estatus sociales. Todas las complejidades y contradicciones del orden social corporativo basado en el estatus, el estamento y el principio de subordinación jerárquica, se reflejaban en la conciencia ética de aquellos tiempos en la fórmula "un lugar para cada uno, y cada uno en su lugar", los lugares en cuestión determinados por el origen. Esta postura justificaba moralmente la desigualdad social, que también apoyaba la religión con su propia interpretación de la antinomia moral entre el bien y el mal. Una característica fundamental de la conciencia moral de la época feudal era el hecho de que se expresaba y funcionaba sobre todo en forma de cosmovisión religiosa; de este modo, no sólo estaba subordinada a la estructura jerárquica de la existencia terrenal, sino que también se elevaba a las alturas del orden cósmico del universo. Al ser una forma universal de vida espiritual, la conciencia religiosa también encarnaba principios universales de conciencia moral relacionados con la concepción pertinente del bien y el mal, que, según la Biblia, luchan entre sí por la supremacía en este mundo. Por lo tanto, no hay fuerzas éticamente neutrales en el modelo medieval del mundo: todas están correlacionadas con la antítesis cósmica entre el bien y el mal e implicadas en la historia mundial de la salvación.

El punto dominante o focal del sistema de conciencia moral feudal era el concepto de honor como valor que, por un lado, encarnaba lo moralmente bueno y, por otro, determinaba una regla importantísima de la jerarquía de las dependencias personales. El concepto de honor servía de criterio ético para que el individuo se diera cuenta de su posición en la pirámide social, un modo de afirmar su estatus y dignidad moral asociado sobre todo a la nobleza de

origen. En la ética feudal, el principio del honor era una especie de imperativo moral que a menudo exigía que el hombre actuara en contra de otras virtudes —la magnanimidad, la bondad, la humanidad e incluso el sentido común—, obligándole a cumplir irreflexivamente sus obligaciones patrimoniales. Así, las costumbres feudales obligaban a los hombres a batirse en duelo, en contra de toda sabiduría, cuando un conflicto podía resolverse por otros medios. El comportamiento de las personas en estas circunstancias estaba determinado por la etiqueta moral. El principio del honor prevalecía sobre todas las demás orientaciones de la conciencia moral: el valor, la generosidad, la hospitalidad. Para los trabajadores, el principio dominante del honor tenía un contenido bastante diferente, que estaba determinado por el modo de vida de estas clases. Para ellos, los valores morales más elevados eran la laboriosidad, el servicio concienzudo, la dignidad del buen trabajador y la respetabilidad. El imperativo religioso de atenerse al "lugar" de cada uno en la vida suponía, junto con el principio del honor, una virtud como la lealtad, que obligaba a los inferiores a servir sumisamente a los superiores. Esta virtud se nutría de las ideas religiosas de la inmortalidad del alma y la consecución del reino de Dios, que, según la ética cristiana, exigían del hombre la perfección interior a través del amor y la lealtad al prójimo.

La época burguesa se caracterizó por una concepción diferente del hombre y de su predestinación y, en consecuencia, por un ideal ético diferente. Lenin señaló que en la época de la formación del capitalismo, la libertad burguesa y el complejo de ideas ideológicas y morales vinculadas a ella significaron un enorme progreso. ¿Cuáles fueron las manifestaciones de ese progreso? En primer lugar, la emancipación del individuo de los grilletes de la propiedad feudal, su liberación psicológica y la realización de sí mismo como valor autosuficiente.

La base objetiva de la alteración del estado del individuo fueron los cambios en las esferas productiva, económica y social de la vida. El desarrollo de la producción industrial exigió, en primer lugar, un rápido desarrollo de la ciencia y la técnica; en segundo lugar, el rechazo de la división de la sociedad en estamentos; en tercer lugar, la ampliación del campo general de actividad; estas exigencias tomadas en su conjunto condujeron a nuevos requisitos impuestos por la sociedad al hombre. Todo ello moldeó cualidades como la empresa, la iniciativa, la creatividad, así como la crueldad y la capacidad de competencia militante con otros individuos. Para desarrollar estas cualidades, el individuo tenía que ser libre, aunque sólo fuera formalmente, es decir,

legalmente. La energía, la mente calculadora y la persistencia en la consecución de los objetivos personales recibieron una alta calificación moral, conformando el ideal de un individuo activo y autoafirmado y, al mismo tiempo, un sistema de orientaciones axiológicas de una conciencia moral dominada por la ética utilitarista individualista. La conciencia burguesa demostró estar adaptada a las relaciones de mercado entre los hombres de propiedad, trasladándose el principio del regateo a las relaciones morales entre las personas. El principal vector de los juicios morales y las orientaciones axiológicas del sistema burgués es un equivalente moral del intercambio de mercancías (el principio de dar y recibir), que al mismo tiempo se considera la máxima expresión de la justicia. Esta "orientación de mercado" en la conciencia moral lleva a la consecuencia de que las cualidades éticas manifestadas en las relaciones interpersonales no tienen valor en sí mismas, sino sólo como equivalentes de intercambio o venta en el "mercado de la personalidad" social. Es una especie de aritmética moral, que calcula de manera seca y comercial el efecto útil de todas las decisiones tomadas.

Característica de la conciencia burguesa es también una orientación axiológica general hacia la riqueza, que se considera el valor más elevado y el sentido de la vida. La burguesía vive sólo para la ganancia, "no conoce otra dicha que la de la ganancia rápida, ni otro dolor que el de perder el oro".[83] En Charles Montesquieu encontramos una descripción sorprendente y acertada de la conciencia moral del nuevo tipo burgués: "Los hombres son menos estimados por sus frívolos talentos y logros que por sus cualidades esenciales; y de esta clase sólo hay dos, las riquezas y el mérito personal".[84] La pérdida de riqueza se equipara a la pérdida de dignidad personal, no sólo a los ojos de los individuos del entorno, sino a menudo a los de la propia persona.

361

El éxito personal en la consecución de la riqueza se valora como una bendición en sí misma (como el bien), mientras que el fracaso, como el mal. Los méritos morales personales así interpretados incluyen en la estructura de la conciencia moral una responsabilidad personal por el éxito. Subyacente a esta interpretación original de la responsabilidad está el principio de igualdad formalmente percibido; en vista de ello, el papel de las cualidades personales del individuo en la competición se eleva a absoluto, mientras que la

---

[83] F. Engels, "La condición de la clase obrera en Inglaterra", en: K. Marx, F. Engels, *Obras Completas*, Vol. 4, p. 562.

[84] Ch.-L. Montesquieu, *El espíritu de las leyes*. Traducido por Thomas Nugent. Vol. 1, Collier and Son, Nueva York, 1900, p. 314.

responsabilidad social por la posición real del individuo en la sociedad —su opresión, humillación y sufrimiento— se descarta, trasladándose toda la culpa al propio individuo. De este modo se elimina la base objetiva del concepto de responsabilidad y se emascula su verdadero significado moral.

Los conceptos de honestidad y deber, en una interpretación específica, son los conceptos centrales en la estructura de la conciencia moral burguesa. La esencia de la honestidad es que determina las condiciones del flujo normal de la actividad emprendedora, del mantenimiento de una reputación empresarial; esto pone el broche de oro al concepto de deber como mecanismo de control de la conciencia moral. La categoría del deber concentra el sistema de obligaciones que la sociedad impone al individuo, y también el mecanismo psicológico controlador de la autoconciencia que garantiza el cumplimiento de diversas normas e interdicciones que se derivan de la experiencia moral interior del propio individuo. La paradoja de la conciencia moral burguesa es que, aunque hizo del hombre el centro de todas sus disposiciones, trató al hombre meramente como un medio y no como el fin.

En el siglo XX, el sistema burgués de valores se ha modificado en parte. La reacción a la visión decimonónica del hombre como "medio material" elevó bruscamente el valor de una existencia humana separada (en el existencialismo y en diversas ideas del personalismo). Pero la alienación del hombre del ser social inherente al capitalismo, su soledad moral en el mundo tecnocrático de la abundancia se expresa en el hecho de que ninguna de las tendencias personalistas de Occidente puede escapar al tenor trágico imperante de la percepción del mundo.

Así, la conciencia moral burguesa se caracteriza por una brecha dualista entre el estado real de la moral (el nivel práctico cotidiano) y el sistema de ética (el nivel teórico) que formula los principios de la obligación moral abstracta que entran en agudo conflicto con la moral y las costumbres reales de la sociedad. Esta contradicción es insoluble sin un análisis socio-histórico de las relaciones sociales que prevalecen bajo el capitalismo y que ocultan formas mistificadas de opresión bajo el disfraz de una aparente justicia legal en el intercambio entre el trabajo y el capital. Una crítica objetiva de estas relaciones requiere algo más que argumentos morales abstractos a los que recurren los intelectuales de mentalidad liberal; éstos ven las imperfecciones del sistema no en el modo de producción sino en los individuos que participan en él, y no culpan a la sociedad sino al hombre con su instinto egoísta innato.

Las posiciones marxistas sobre esta cuestión son fundamentalmente diferentes. La opresión de clase a través del mecanismo de la plusvalía es una ley inmanente de la producción capitalista, y ni el hecho ni el alcance de la explotación del trabajo dependen de la buena o mala voluntad de un capitalista individual. Para excluir las formas capitalistas de opresión, es necesario superar sus causas económicas objetivas en lugar de educar a un magnánimo explotador. El marxismo acusa a la sociedad y defiende al individuo, sin eximirle de responsabilidad moral, por supuesto, sino limitándose a definir las circunstancias fuera de su alcance.

Hemos considerado aquí el primer grupo de las formas de conciencia social, cuyo contenido principal son las relaciones sociales entre los individuos en todas sus manifestaciones históricamente complejas (es decir, no sólo las relaciones interpersonales, sino también las que se dan entre la personalidad y la sociedad, entre los distintos grupos sociales y, en un contexto más amplio, entre los Estados). Nos hemos acercado al segundo grupo de estas formas en las que la relación principal es entre sujeto y objeto más que entre sujeto y sujeto. La frontera entre estos dos grupos no es rígida, siendo en gran medida convencional.

5. La conciencia estética

Naturaleza y funciones de la conciencia estética.

La conciencia estética ocupa una posición especial en el segundo grupo de formas de conciencia social. Constituye el fundamento espiritual que garantiza la unidad armoniosa y la profunda interconexión entre las diversas manifestaciones de la vida espiritual del hombre y de la sociedad en su conjunto.

Es necesario distinguir claramente entre dos conceptos que coinciden en gran medida, pero que no son idénticos: la *conciencia estética* en general y el *arte* como la manifestación más elevada, aunque parcial, de esa conciencia. La conciencia estética se encuentra en cada acto humano, ya se trate del pensamiento científico o de la contemplación sensual, de la actividad productiva o del ámbito de la vida cotidiana. Una persona emite juicios estéticos sobre cada acto de su autoexpresión, cada fenómeno objetivo al que se enfrenta, en una palabra, todo lo que entra en la esfera de su experiencia.

En cuanto al arte, es una esfera de actividad profesional, en la que la conciencia estética ya no es un elemento auxiliar, sino el objetivo primordial.

363

En la historia de la cultura se formularon dos concepciones opuestas de la naturaleza de la conciencia estética. La primera, u ontológica, se remonta a la visión clásica del mundo; interpreta el pensamiento estético como reflejo de los principios particulares del ser mismo. La segunda, o concepción epistemológica, que tomó forma en la estética separada como ciencia especial, interpreta el pensamiento estético como un atributo de la conciencia humana manifestado sólo en el arte; cualquier intento de devolver la belleza al mundo objetivo, a otros tipos de actividad humana, se considera aquí como vulgarización de la belleza, como su socialización o politización, como negación de la naturaleza autosuficiente y cerrada del arte.

Desde las posiciones de la cosmovisión dialéctico-materialista, ambas concepciones son extremos elevados a absolutos; al mismo tiempo, ambas contienen granos de verdad. Por un lado, las cualidades estéticas son tan básicamente "humanas" (o, para decirlo en un lenguaje más filosófico, su contenido epistemológico es tan grande) que no pueden considerarse como primeros principios del mundo que existan independientemente del hombre: para que algo sea estéticamente expresivo, no sólo debe ser tal, sino que también debe ser percibido como tal, de modo que la existencia de seres humanos y de la sociedad es una condición necesaria para transformar un valor estético de lo posible en real. Hegel subrayó que la naturaleza no existe en las categorías de la belleza. Por otra parte, esta dependencia de las cualidades estéticas del hombre no significa que sólo puedan manifestarse en la actividad estética propiamente dicha, es decir, en el arte, pues encontramos expresividad estética en la naturaleza, en otros seres humanos y en todos los productos de la actividad humana. Aunque las categorías estéticas no describen la naturaleza del mundo considerado fuera de su relación con el hombre, son sin embargo objetivas, ya que reflejan la naturaleza objetiva del hombre mismo, que toma forma en sus diversas relaciones con el mundo. En este sentido, las categorías estéticas son tan objetivas como las categorías de la cognición.

Esta doble naturaleza dialéctica de la conciencia estética, que depende por igual del sujeto y del objeto de la "contemplación estética, necesita una interpretación especial. ¿Qué demuestra que la sensación estética depende del objeto de contemplación? El hecho de que la sensación estética, al ser sensual por naturaleza, es imposible sin un estímulo externo, ya sea un paisaje, un

rostro humano o una obra de arte, que siempre tiene una forma material definida. La expresividad de la forma exterior es una fuente necesaria del goce estético. ¿Y qué prueba la dependencia de la sensación estética del objeto de contemplación? El hecho de que al emitir juicios sobre la expresividad de la forma exterior de un objeto, el sujeto tendrá inevitablemente que hacer un esfuerzo espiritual para sacar a la luz la significación ideal/semántica del objeto contemplado. Para ser expresivo en la forma y, por tanto, estéticamente significativo, el objeto necesita algo más que ser percibido (la percepción por sí sola convierte al sujeto en condición decisiva del acto estético); el objeto debe tener también contenido semántico, y la expresividad sólo tiene sentido en relación con ese contenido. La vida interior del objeto debe en cierto modo humanizarse, es decir, debe pasar por el crisol de la exigente reflexión del espíritu humano, debe ser adecuadamente percibida y aceptada en él. Sólo cuando se dan las dos condiciones (la forma exterior del objeto y su significado espiritual humanizado) puede producirse el acontecimiento estético.

364

Sin embargo, en el acto estético no sólo se humaniza el objeto, sino también al ser humano. Al sacar a la luz el significado interior del objeto (que es una condición de la experiencia estética), el hombre imparte a la naturaleza, por así decirlo, una partícula de su espíritu. Estéticamente, el hombre se contempla a sí mismo en el mundo que ha creado. En su forma más concreta y gráfica, esta objetivación de la esencia humana se manifiesta en el proceso del trabajo y en el disfrute estético de sus resultados. A medida que el hombre se implicaba en la creación y transformación del mundo de los objetos, transfería su esencia a los objetos que creaba; las medidas de correspondencia entre el esfuerzo realizado y su resultado observado por él dieron lugar a la necesidad de evaluación estética. La formación de la capacidad de percepción estética, es decir, su génesis primaria, fue paralela a la mejora de las formas de la actividad objetual y social del hombre. Gracias al trabajo surgieron y se desarrollaron en los albores de la historia humana "el oído musical, el ojo para la belleza de las formas, en resumen, *sentidos* capaces de gratificar al hombre"[85].

La afirmación de los vínculos entre la génesis de las formas de la actividad laboral, la comunicación entre las personas y la conciencia estética pertenece a las proposiciones fundamentales de la estética marxista. Al mismo tiempo,

[85] K. Marx, "Manuscritos económicos y filosóficos de 1844", en: K. Marx, F. Engels, Obras Completas, Vol. 3, p. 301.

estos vínculos no deben elevarse a un absoluto. Sería un gran error transferir la idea del parentesco genealógico entre estos fenómenos a toda la esfera de las sensaciones estéticas. Habiendo surgido en el proceso de trabajo, la conciencia estética rompió más tarde sus vínculos con su dominio matriz y quedó aislada de la actividad práctica propositiva.

365

Para la conciencia social bien desarrollada, lo estético difiere de lo pragmático precisamente en que supone un disfrute desinteresado sin ninguna conexión rígida con la categoría de utilidad. Una experiencia estética no tiene valor porque conduzca a algún fin necesariamente práctico: tiene valor en sí misma. Esto no significa, por supuesto, que lo bello y lo útil sean en principio incompatibles dentro de un mismo objeto (las obras clásicas de arquitectura son una prueba irrefutable de la posibilidad y fecundidad de tal síntesis); simplemente, no hay ninguna exigencia imperativa de que la belleza deba existir sólo en lo obviamente útil. Si así fuera, ni los lienzos de Rafael, ni la música de Wagner, ni la alta poesía podrían considerarse obras de arte. El arte como tal habría desaparecido, y nuestro entorno consistiría enteramente en coches bien diseñados y cómodos ordenadores con brillantes teclados, mientras que el hombre se habría convertido en un hedonista pragmático para el que sólo existiría lo económicamente útil y lo sensorialmente agradable.

La estética es, pues, la expresividad sensual inmediatamente dada de la vida interior del objeto que encarna el proceso de objetivación de la esencia humana y de humanización del mundo natural, una expresividad que el hombre percibe y experimenta emocionalmente como un valor vital en sí mismo.

Aunque lo estético es un ser sensorialmente objetivo, no es, sin embargo, una objetualidad puramente material o naturalista. Todas las características materiales de lo estético funcionan como portadoras de sentido, por lo que no es sólo material sino también ideal. Desde el punto de vista dialéctico, lo estético es la integridad unitaria e indivisible de todos aquellos aspectos que a menudo se oponían entre sí en la historia de la cultura. Lo estético combina la esencia y el fenómeno, lo subjetivo y lo objetivo, lo activo y lo contemplativo, lo intelectual y lo emocional y volitivo, lo consciente y lo inconsciente, es decir, todas las fuerzas espirituales del hombre en su integridad armoniosa. Así interpretado, lo estético se relaciona con cualquier fenómeno de la realidad y cualquier tipo de actividad, y también incide en toda la riqueza del espíritu humano. En este sentido, la conciencia estética es

universal; es diferente de la *cualidad artística*, que se encuentra en el arte como encarnación especial de lo estético.

Entonces, ¿qué es el arte como el tipo más elevado de actividad estética que encontramos en la obra creativa y su percepción?

366

El arte: su esencia y sus funciones sociales.

La relación estética con la realidad se convirtió inevitablemente en un objeto de cultivo independiente. El arte es un tipo especial de actividad humana en la que lo estético, encarnado en lo artístico, es contenido y modo y meta.

El arte surgió y desarrolló sus principales características en la Antigüedad. Antes de Platón, este término se utilizaba para designar una gran cantidad de cosas: las habilidades para construir una casa, para navegar, para curar enfermedades, para dirigir un estado, y también la poesía, la filosofía y la retórica. El proceso de aislamiento de la actividad estética propiamente dicha, es decir, del arte tal como lo entendemos ahora, comenzó en la artesanía (en la que se traducía, por ejemplo, en la creación de ornamentos) y se trasladó después a la esfera intelectual y espiritual, donde lo estético era también al principio inseparable de lo utilitario, ético y cognitivo.

Para el lector actual, los poemas de Homero son ante todo obras de arte, mientras que para la Antigüedad tenían un significado enciclopédico tan grande que se consideraban una generalización filosófica, una norma ética, la presentación de un sistema religioso y una obra de arte. El hecho de que la novela, tan extendida en la Edad Moderna, no estuviera muy desarrollada en la Antigüedad, se debió al escaso relieve que tenía el arte como tal en la cultura clásica. La literatura como arte propiamente dicho estaba representada sobre todo por obras poéticas, mientras que la prosa, a pesar de su forma estética, tenía por regla general objetivos filosóficos o históricos.

A diferencia de la filosofía, la ciencia, la religión y la ética, el arte como tal comienza cuando el objetivo de la actividad estética ya no es la cognición o la transformación de la realidad, ni la presentación de un sistema de normas éticas o convicciones religiosas, sino la propia actividad artística que crea un segundo mundo imaginario paralelo al mundo de los objetos; en este segundo mundo todo es creación estética. ¿Para qué necesita el hombre este segundo mundo, si aparentemente es una réplica del primero? La cuestión es que el arte, a diferencia de todos los demás tipos de actividad, es una expresión de la

esencia interior del hombre en su integridad, que desaparece en las ciencias especiales y en cualquier otra actividad concreta en la que el hombre realiza sólo un aspecto de sí mismo, y no a sí mismo en su totalidad. En el arte, el hombre crea libremente su propio mundo del mismo modo que la naturaleza crea su propio mundo, es decir, como un maestro. Si en la actividad práctica y en la ciencia el hombre se opone al mundo como el sujeto al objeto y ve así restringida su libertad, en el arte transforma su contenido subjetivo en un ser objetivo integral y generalmente significativo. La percepción estética de una obra de arte, al igual que su creación, envuelve al hombre por completo, ya que incluye los valores cognitivos más elevados, la tensión ética y la percepción emocional. Esta unidad interior de todas las fuerzas espirituales e intelectuales en la creación y percepción de las obras de arte está garantizada por el poder sincrético de la conciencia estética. Al leer obras de ciencia o periodismo político, nos preparamos mentalmente para una especie de pensamiento fragmentario sobre el mundo, olvidando todo lo que no necesitaremos en la percepción del texto dado. Al prepararnos para leer una obra artística, en cambio, movilizamos todas nuestras fuerzas espirituales: intelecto, intuición, emociones y conceptos éticos. No hay un solo elemento de nuestra vida espiritual interior que no pueda ser suscitado y realzado por el arte. El arte está llamado a garantizar una percepción y recreación integral, plena y libre del mundo, que sólo es posible mediante la combinación de los elementos cognitivos, éticos, estéticos y todos los demás elementos del espíritu humano.

La naturaleza sintética del arte explica en gran medida el hecho, que tanto asombro causó entre los filósofos, de que no hay nada que pueda competir con el arte, entre toda la diversidad de la actividad intelectual y espiritual, en términos de impacto social sobre el hombre.

Ya en la Antigüedad se tenía plena conciencia de este hecho. A veces, el arte y su misterioso poder parecían incluso aterradores para la gente. Así, se expresaba la opinión de que todo Estado que aspirara al orden debía prohibir la música (así como todas las demás artes), pues suaviza las costumbres e imposibilita la subordinación estricta. En los primeros siglos de su ascenso, el cristianismo primitivo prohibió el teatro y la pintura por ir en contra del duro ascetismo impuesto por sus dogmas éticos. Incluso en la sociedad más desarrollada de la Edad Moderna, cuando ya no se trataba de prohibir las artes, el Estado siguió imponiendo una dura censura a la literatura progresista, exigiéndole que cantara obedientemente las alabanzas de la ideología oficial.

En los siglos XIX y XX, el problema de la relación entre arte e ideología pasó a un primer plano. Los sistemas ideológicos, que absorben las orientaciones políticas, morales y de otro tipo de una sociedad determinada, tienden a menudo a suprimir la libertad del arte y a politizarlo. Naturalmente, el aspecto semántico de las obras artísticas se identifica en el proceso de forma simplista con un determinado sistema lógicamente ordenado de ideas políticas, lo que se traduce en el descuido de la especificidad del pensamiento artístico como tal y en planteamientos utilitaristas del sentimiento estético. Como resultado de este dictado ideológico, florece la llamada cultura de masas, en la que los estándares estéticos se establecen tan bajos que en realidad desaparece la frontera entre ese arte promediado (que es, de hecho, pseudoarte) y la ideología.

La conciencia estética y su forma más elevada, el arte, es un elemento necesario de la conciencia social que garantiza su integridad, movilidad, espíritu de búsqueda y estabilidad psicológica.

368

Sin embargo, el arte no sólo garantiza la salud de la sociedad, sino también la continuidad secular de la cultura y su carácter cada vez más universal. Al producir ideas universalmente válidas en forma de imágenes, el arte mundial expresa en su máxima expresión el significado de todo el desarrollo histórico. Edipo y Antígona, Hamlet y Don Quijote, Don Juan y Cándido, Boris Godunov de Pushkin y El Príncipe Myshkin de Dostoievski, El Maestro y Margarita de Bulgakov, son más que imágenes artísticas, son símbolos de los valores culturalmente significativos de la humanidad. El arte absorbe los logros de la humanidad, transformándolos y cambiándolos a su manera. Sin utilizar los símbolos culturales tradicionales que perduran durante siglos, es imposible unirse a la línea de continuidad de las culturas, es imposible sentir la historia como un proceso unificado que tiene un pasado definido y, sólo en virtud de ello, un presente definido y, lo que es más importante, un futuro.

Lo específico del arte.

El arte es un medio de expresión de la humanidad. De ello se deduce que su objeto es tanto la relación entre el hombre y el mundo como el hombre en su integridad, en todas las dimensiones: psicológica, social, moral e incluso la relativa a su vida cotidiana. El arte toca todas las capas más profundas, aún inexploradas por la ciencia, de este fenómeno asombroso, el misterio de los misterios de la naturaleza.

El arte nos habla en un *lenguaje propio*, que hay que estudiar antes de que resulte comprensible. El arte refleja la realidad al igual que la ciencia o la filosofía, pero lo hace bajo formas especiales que no son susceptibles de un análisis árido en términos de vivisección racional. Todos los intentos de "probar la armonía mediante el álgebra" (frase de Pushkin — Tr.) dieron como resultado la armonización del álgebra, mientras que la armonía eludió toda álgebra.

En el sentido más general, la especificidad de los dispositivos artísticos puede definirse del siguiente modo. En ciencia, el pensamiento se realiza en términos de conceptos, que generalizan acontecimientos singulares hasta convertirlos en categorías incorpóreas, mientras que la generalización artística procede en términos de imágenes de acontecimientos que conservan su *inmediatez gráfica*. El pensamiento en categorías singulares basado, sin embargo, en la generalización artística simbólica, confiere una fuerza extraordinaria al arte, equiparándolo a la vida. Según Hegel, la imagen "pone ante nuestros ojos la realidad concreta en lugar de su esencia abstracta".[86] Sin embargo, la realidad sensual de la imagen artística no es valiosa en sí misma, sino precisamente porque personifica una idea artística.

369

De nuestra anterior definición de lo estético se desprende claramente que es precisamente esta cualidad *—la unidad de la objetualidad sensual y el significado ideal—* lo que es esencial en lo estético. Al contemplar la Madonna de Rafael, el goce estético no proviene de la apariencia del sujeto, sino de la fuerza expresiva al transmitir la idea de la maternidad. La imagen sensual de la Madonna es el colmo de la expresividad, y la imagen asume las dimensiones de un símbolo, es decir, de una *unidad de imagen e idea* imposible de dividir en conceptos separados. Los símbolos artísticos son capaces de traspasar los límites del arte propiamente dicho y fundirse con los valores culturales generales con los que opera la cultura espiritual e intelectual de la época en su conjunto. Cuando estos símbolos prevalecen en la cultura sobre los conceptos lógicos y empiezan a determinar el trasfondo axiológico general, el símbolo se convierte en mito y la sociedad siente que la forma ideal de su propia expresión es la mitología (de esta naturaleza era la cosmovisión mitológica de la antigua Grecia). Sin embargo, las imágenes, los símbolos y los mitos no sólo funcionan en las sociedades mitológicas, sino en todas las sociedades, incluidas las actuales. Junto con los conceptos científicos y el conocimiento

[86] G.W.F. Hegel, *Estética*, Vol. II, p. 366.

pragmático, nuestra conciencia también incluye diversas imágenes, símbolos y mitos criados por el entorno estético cultural. No todas estas imágenes desempeñan un papel positivo.

El arte, que tiene un impacto tan significativo en la conciencia social y desempeña un papel tan importante en la creación de los símbolos e imágenes de la mitología social, puede hacer avanzar la evolución social, pero también puede retrasarla; esto es cierto, por supuesto, sólo en el caso de la cultura de masas de baja calidad, no en el de las verdaderas obras de arte.

Volviendo a la especificidad del lenguaje del arte, al concepto de imagen artística, debemos tocar aquí otro punto que a menudo dificulta la comprensión de este fenómeno. La pregunta que nos gustaría plantear es la siguiente: ¿Sólo hay imágenes, digamos, en la prosa o en la poesía y nada más? ¿No hay allí conceptos lógicos, o usos cotidianos y no metafóricos de las palabras? De hecho, el concepto de imagen está absolutamente claro en lo que se refiere a la escultura o la pintura, pero la imagen en el arte verbal necesita alguna explicación. La cuestión es que el concepto de la naturaleza de la imagen del arte verbal se complica debido al material de ese arte, es decir, el lenguaje natural; aquí, el propio concepto de imagen experimenta un cierto cambio. La esencia de este cambio es la siguiente: en la percepción del discurso o la escritura científica, cotidiana o periodística, que contiene diversas imágenes y símbolos aquí y allá, siempre nos preocupamos principalmente por el significado directo, lógico, conceptual y referencial de las palabras, sin tratar de descubrir algo más grande detrás de estas palabras y limitándonos a intentar comprenderlas con precisión y sin ambigüedades; en la percepción del texto artístico, nuestra posición debe ser muy diferente. Aquí tenemos que descubrir un cierto significado adicional, en aras del cual el autor utiliza las palabras en su sentido directo.

Esto muestra claramente el error que supone tratar de descubrir el significado de una obra de arte en su argumento, en la línea argumental o en las palabras que salen de la boca de diversos personajes. La actitud ante el arte como relato formal de acontecimientos indica un fracaso en el dominio de su lenguaje específico, lo que en realidad puede perjudicar su desarrollo.

Señalemos también otro rasgo específico del arte. En todos los demás tipos de actividad espiritual-intelectual (por ejemplo, en la ciencia) la fantasía entra en conflicto con los objetivos de esta actividad, mientras que en el arte es uno de los recursos estéticos más eficaces. Hay algo que debe hacerse aquí por todos los medios: la fantasía como recurso artístico debe distinguirse de la

falsa generalización; la fantasía representa una conexión natural, pero no necesariamente real, entre acontecimientos singulares que tipifican artísticamente en una imagen singular un gran número de fenómenos realmente existentes.

Aparte de los dispositivos propiamente realistas que recrean en acontecimientos singulares imaginarios las conexiones reconocidas entre fenómenos, el arte también dispone de otros medios que no sólo cambian las manifestaciones individuales externas de personajes y situaciones, sino que transforman radicalmente el tipo mismo de conexión entre acontecimientos. En otras palabras, el arte transforma tanto el "léxico" de la vida como su "sintaxis". Así, si la vida real se despliega ante nosotros como un caleidoscopio secuencial de acontecimientos y personas acompañados de nuestro comentario mental, los acontecimientos en la ficción pueden presentarse ahora en nombre de los distintos personajes, ahora en nombre del autor, y ahora desde una cierta posición impersonal, épicamente neutra. En la ciencia, esto es imposible: allí se supone que el punto de vista es inmutable y único; se concibe como una descripción impersonal del objeto en términos de un despliegue lógico del texto. A pesar de la posibilidad de cambiar constantemente los ángulos, el arte como probablemente ninguna otra esfera exige que el autor adopte una posición definida: sin ella, el arte carece del resorte interior y no conmueve al lector.

"La poesía", escribió Fiódor Dostoievski, "necesita pasión, necesita *tu idea* y, por supuesto, el dedo señalador levantado con fervor. La indiferencia y la verdadera recreación de la realidad no valen nada y, lo que es más importante, no significan nada". Esta afirmación expresa claramente un rasgo distintivo del arte que no se encuentra en otras formas de conciencia social: utilizando un tipo especial de generalización, a saber, la artística, y reflejando así los aspectos *generalmente significativos* del mundo espiritual del hombre, el arte pone en práctica al mismo tiempo esta actividad generalizadora en *forma personal subjetiva*. No puede ser de otro modo, ya que expresa los elementos semánticos generales en términos de singulares expresivos percibidos directamente, y la elección del singular es siempre personal. Hay un dicho muy acertado: "La ciencia es nosotros, mientras que el arte es yo". En ciencia, cuanto más general y absoluta es la conclusión, menos posibilidades hay de identificar al autor a juzgar por la forma de la conclusión, pues el lenguaje de la ciencia es impersonal; en arte, es al revés: cuanto más significativa es una obra, más claramente emerge la impronta personal de su creador. Si Darwin y

Mendeléyev no hubieran descubierto sus leyes, éstas habrían sido descubiertas igualmente por otros científicos. Pero nadie habría podido sustituir a Shakespeare o a Dostoievski. El arte no habría dejado de existir, por supuesto, pero nos habríamos visto privados de los descubrimientos y generalizaciones asociados a estos nombres.

371

De lo anterior se desprende claramente que los aspectos formales del arte también forman parte de sus manifestaciones distintivas. Así, a diferencia del uso no artístico del lenguaje, en el que la principal carga semántica recae en los significados directos de las palabras empleadas, la riqueza semántica de un texto literario crece desmesuradamente no sólo por la orientación fundamental hacia la imagen, sino también por los muy variados dispositivos formales. Estos últimos, aparte de todo lo demás, tienen un valor estético independiente, es decir, confieren a la obra la esquiva tonalidad que es precisamente la fuente del placer estético. Sólo en tiempos recientes, por ejemplo, la ciencia se ha acercado a la solución del misterio del ritmo, que siempre se ha utilizado con fines estéticos. La perfección de los recursos formales del arte se traslada a menudo a otras esferas de la actividad humana. Muchos científicos han sostenido la opinión de que una teoría verdadera no puede ser otra cosa que bella: cuando un científico capta un fragmento de la realidad, siempre se plasma en una forma perfecta. Las leyes rítmicas, armónicas y otras leyes formales utilizadas en el arte han facilitado a menudo los descubrimientos científicos. No es casualidad que las matemáticas surgieran al principio como una teoría de las leyes musicales. Así pues, el arte tiene un gran poder heurístico.

El arte no puede imitarse, y esto se explica en gran medida por el hecho de que el arte es una forma artística de la cognición del mundo. Las imitaciones del arte son en su mayoría intentos ineptos de colar una idea, que bien puede ser correcta y éticamente impecable, en una forma artísticamente impotente. En estos casos, el arte se venga del autor: en lugar de empatía estética, el lector no siente más que irritación por la profanación de ideas nobles.

372

Arte y filosofía.

La relación entre arte y filosofía ha cambiado a lo largo de los tiempos. En el Renacimiento, no parecía en absoluto provocador para el público que Leonardo da Vinci llamara a la pintura la "verdadera filosofía", ya que la

pintura, por utilizar sus palabras, abarcaba de forma independiente la primera verdad. También se creía que la poesía y la arquitectura desempeñaban un papel similar. En aquella época, el arte englobaba todas las ideas fundamentales sobre el mundo, por lo que iba de la mano de la filosofía.

El aislamiento de la estética, por una parte, y la emancipación de la filosofía de la teología, por otra, dieron lugar a la necesidad de una diferenciación más clara entre ambas, al igual que entre el arte y la ciencia. En el siglo XIX, el problema de la jerarquización del edificio de las humanidades adquirió una importancia capital. Así, Schelling y los románticos en general situaban el arte (especialmente la música) por encima de la ciencia y la filosofía, mientras que Hegel, por el contrario, veía la filosofía como la forma más elevada del autoconocimiento de la Idea Absoluta, aunque concedía gran importancia al elemento estético.

Pero la crisis del racionalismo cambió el significado que la filosofía occidental asociaba a la relación entre arte y filosofía. El deseo de diferenciar claramente estas formas y de establecer una subordinación jerárquica entre ellas fue sustituido por un retorno, por así decirlo, de la tendencia histórica a combinarlas o incluso a identificarlas entre sí. Sin embargo, este acercamiento entre arte y filosofía tenía una base muy diferente a la de las épocas históricas anteriores. Ya no era la poesía, la pintura o la música el ámbito natural de esta afinidad, sino la prosa; y ya no era el arte el que se comparaba con la filosofía (lo que supone, después de todo, la mayor importancia de la filosofía en algún nivel profundo): ahora era la filosofía la que se comparaba con la prosa, lo que implica la superioridad básica del arte (una continuación de la línea de los románticos). Arthur Schopenhauer y Friedrich Nietzsche, seguidos por Heinrich Rickert y Henri Bergson, combinaron la filosofía y el arte como visiones contemplativas integrales de la vida, igualmente alejadas de la práctica y empleando no tanto la lógica de los conceptos como la intuición irracional. Esa combinación produjo un nuevo género literario, la novela intelectual, representada por Thomas Mann y otros. Naturalmente, este acercamiento sólo se realizó en aquellas corrientes filosóficas que postulaban la impotencia de los medios conceptuales lógicos de cognición y que, por tanto, tenían que recurrir inevitablemente a los modos "supraconceptuales", artísticos, de percepción de la verdad. De este tipo era, por ejemplo, la corriente existencialista, representada por la obra de Albert Camus, Gabriel Marcel y Jean Paul Sartre; sus obras filosóficas eran artísticas hasta la médula, y las artísticas estaban impregnadas de filosofía.

No cabe duda de que existe una profunda afinidad entre el arte y la filosofía, pero no hay identidad interna. Son inseparables, pero no están fundidas la una con la otra. En el estadio actual del desarrollo cultural, la filosofía y el arte, ninguno de los cuales tiene un objeto concreto de cognición, se oponen a la ciencia, que sí lo tiene; sin embargo, estas formas de actividad intelectual, el arte y la filosofía, también se oponen entre sí en cuanto a sus instrumentos cognitivos, sus objetivos finales y su lenguaje. En este sentido, la filosofía está más próxima a la ciencia: gravita hacia un aparato conceptual lógico, hacia la sistematicidad, hacia la comprobación de sus conclusiones a la luz de formas de razonamiento racionalmente reproducibles. En cuanto al arte, se orienta fundamentalmente hacia formas imaginales-simbólicas de cognición y expresión, que no presuponen la reproducibilidad racional. El significado de una imagen o símbolo sólo puede revelarse o comentarse en función de otra imagen o símbolo. Tan imposible es disolver el significado de una imagen en conceptos como privarla de una coloración personal-individual mediante la abstracción generalizadora. Sólo es posible una relativa racionalización del significado de una imagen o símbolo, pero el paradigma cognitivo cambiará inmediatamente en el proceso: sometido a racionalización, este significado pasará de inmediato de la esfera del arte a la de la ciencia o la filosofía.

El arte y la filosofía son formas interdependientes pero diferentes de conciencia social que, a pesar de la afinidad (aunque no identidad) de sus ámbitos y de la misma preocupación por la mayoría de las cuestiones generales del espíritu y del ser, difieren en el método de cognición y expresión. De hecho, la filosofía puede disolverse en conceptos y presentarse de forma impersonal (por ejemplo, por razones pedagógicas), mientras que el arte no es susceptible de este tipo de disolución y despersonalización pedagógicas. Aparentemente, aquí se encarnan diferentes modos de la conciencia humana, sus diferentes estados y formas de funcionamiento. Esta diversidad de estados espirituales es una de las propiedades más valiosas de la conciencia humana. La unificación de los sentidos, su reducción a un único denominador los diluye y empobrece espiritualmente al sujeto que realiza la unificación.

Esto no significa, por supuesto, que la prosa literaria no deba ser filosófica o que la filosofía deba operar sólo con áridos esquemas racionales. Cualquier acercamiento entre opuestos produce una nueva tercera cualidad sin anular el par de opuestos original.

Así, el romanticismo intelectual asociado a los nombres de Thomas Mann y Jean Paul Sartre contribuyó a la riqueza de la cultura europea, pero no anuló

la filosofía "no novelística" ni la prosa no filosófica. La cultura vive en formas y variedades extremadamente diversificadas, y sólo se enriquece con su cruce recurrente. Las necesidades superiores del espíritu son satisfechas por el arte y la filosofía de diferentes maneras, y ahí reside su valor. Cuanto más polifacética y libre es la vida espiritual e intelectual de la sociedad, tanto más natural y orgánicamente se desarrolla.

6. Conciencia religiosa

Religión. Conciencia religiosa. Ateísmo.

La religión no es una rama accidental de la evolución cultural, sino una forma naturalmente evolucionada e históricamente, social y psicológicamente condicionada de la realización por las personas de la realidad circundante y de sí mismas. Es un concepto agregado complejo que incorpora una mitología determinada, un sistema de dogmas, acciones cúlticas y rituales, instituciones religiosas socializadas, formas de relación entre creyentes y organizaciones religiosas, y muchas otras cuestiones. En cada religión, todas estas cuestiones tienen un contenido semántico muy específico, una historia de surgimiento y desarrollo posterior diferente de todas las demás, y un colorido específico enmarcado en diversos contextos étnicos, nacionales, de clase e individuales. El estudio de estas características semánticas y organizativas en el surgimiento y funcionamiento de las religiones y sus variedades históricas constituye el objeto de una ciencia especial, que también se ocupa de problemas filosóficos específicos de la teología.

Al mismo tiempo, esta gama de problemas tiene un aspecto filosófico diferente y general, relacionado con el estudio de la conciencia social. No hay un solo pueblo sin religión; la aparición y el desarrollo de opiniones religiosas como tales están relacionados con determinadas propiedades socio-psicológicas de las masas. Por ello, la *conciencia religiosa* se considera una de las formas de la conciencia social. Se subraya así el hecho de que la existencia de opiniones religiosas corresponde a las necesidades espirituales objetivas de las personas. Mientras no sean plenamente satisfechas por otras formas de conciencia social (lo que sería ideal desde el punto de vista del orden social), la religión seguirá siendo una fuente de valores éticos para determinadas capas de la sociedad, una fuente de consuelo y apoyo psicológico y una garantía de

justicia que triunfará en el futuro. Pero la objetividad de las propias necesidades no significa todavía la verdad de los medios religiosos para satisfacerlas.

375

La religión fue la forma central de la conciencia social durante más de dos mil años, hasta la época de la Ilustración, cuando primero la filosofía y más tarde la ciencia y la ética comenzaron a competir con ella, ofreciendo sus propias soluciones a las principales cuestiones del ser. Así surgió el ateísmo como doctrina refutadora de los puntos de vista religiosos, que siguen teniendo un profundo impacto en la cultura incluso en nuestros días. El ateísmo no es una forma independiente de conciencia social, sino una contrapartida socialmente sancionada de la conciencia religiosa, por así decirlo. Sin esta oposición a la religión, el ateísmo no tendría ningún sentido, ya que funciona como un medio de refutación científica de ciertas proposiciones de la religión. Pero un mero análisis racional y científico de los postulados religiosos no puede aportar una solución definitiva al problema de la conciencia religiosa: debe ir acompañado de la formación de un sistema de valores que satisfaga las correspondientes necesidades psicológicas del hombre.

La conciencia religiosa: las causas de su aparición y estabilidad.

La esencia de la conciencia religiosa es una duplicación ilusoria del mundo, es decir, la opinión de que junto con el ser natural y social real existe un segundo mundo, o "el otro" mundo en el que, según las religiones del mundo, se resuelven idealmente todas las contradicciones del ser terrenal que perturban el espíritu humano. El otro mundo de la religión es, en palabras de Marx, la base secular que "se eleva de sí misma y se establece como un reino independiente en las nubes..."[87] No hay ninguna prueba lógica de la existencia de este mundo, por lo que un acto de fe moral y emocional especialmente cultivado se convierte en un atributo de la conciencia religiosa. La fe es una propiedad de la conciencia humana que se manifiesta también en muchas otras formas de conciencia (por ejemplo, la fe en los ideales en cualquier tipo de visión del mundo). La especificidad de la fe religiosa viene determinada por su papel como acto espiritual fundamental denominado "experiencia religiosa": en este acto, la persona siente realmente su implicación con lo

[87] K. Marx, "Tesis sobre Feuerbach", en: K. Marx, F. Engels, *Obras Completas*, Vol. 5, p. 4.

divino, quedando psicológicamente vinculada a él como garante moral absoluto.

El objeto central de la fe religiosa es la idea de Dios, la principal idea autovalente de la que se deriva el resto del contenido de la religión. Es difícil encontrar otra idea en la historia de la humanidad que pueda compararse, en términos de duración de su impacto, con la idea de Dios, con el complejo de sensaciones, emociones y motivaciones que están conectadas con ella y que constituyen la base de la percepción religiosa integral de la vida.

376

Para la mayoría de los creyentes, la idea de Dios siempre ha sido, más que un principio filosófico o, en general, racional, que explica, por ejemplo, el origen del mundo a partir del primer impulso divino (punto de vista al que se inclinaban los deístas), una idea relacionada sobre todo con la esfera moral, con el problema del sentido de la vida. "La religión", escribió León Tolstoi, "no es más que una respuesta a la pregunta por el sentido de la vida". Según Dostoievski, buscar a Dios significa intentar resolver por uno mismo los problemas del bien y del mal. Según las creencias religiosas, si una persona ha realizado en sí misma un acto de fe, es decir, si ha aceptado la idea de Dios, con ello ha dotado a su propia vida de sentido, superando su carácter espontáneo y el hecho de que desaparezca sin dejar rastro; ha encontrado una base para la idea del bien y la justicia. Para la conciencia religiosa, Dios es, a pesar de todas las imperfecciones de la vida terrenal, garante del triunfo inevitable de las potencias de la luz en la eterna antinomia entre el bien y el mal, la justicia y la injusticia, la omnipotencia y la moralidad. Quien tiene fe en Dios vive en el temor de Dios, mientras que la ausencia de fe, en este planteamiento, equivale a la pérdida de todos los altos principios morales, conduciendo así a la confusión y al nihilismo. Lenin hizo especial hincapié en la idea de Ludwig Feuerbach de que el cristianismo hizo un Dios de la *moral*, que creó un Dios moral. Incluso si no existiera Dios, insisten ciertos ideólogos, habría que inventarlo para reforzar la lucha del pueblo por la moralidad. En efecto, la historia de la cultura ofrece numerosos ejemplos de creyentes que, inspirados por la idea de Dios, realizaron grandes hazañas morales (baste recordar aquí al arcipreste Awakum o a Juana de Arco).

En su sentido generalizado, la conciencia religiosa pretende así responder a la necesidad del hombre de disponer de un sistema de valores morales absolutos e incuestionables a los que adherirse. Pretende dar sentido a la existencia humana individual y garantizar el triunfo inevitable de la justicia. Al mismo tiempo, la religión satisface estas necesidades de forma ilusoria y,

de hecho, absuelve al hombre de su responsabilidad consciente ante la realidad circundante, promoviendo, en principio, una actitud contemplativa pasiva ante la vida.

Esta cuestión debe enfocarse en un contexto histórico: hay que darse cuenta tanto del hecho de que los elevados ideales del cristianismo nunca se llevaron a la práctica (al contrario, a menudo dieron lugar a actos contrarios a la ética, como las cruzadas y la Inquisición), como del hecho de que, a pesar de su incumplimiento e irrealizabilidad fundamental, a pesar de su carácter abstracto y de su impotencia frente a las fuerzas motrices reales del mecanismo social, los valores morales religiosos conservan su atractivo precisamente porque son abiertamente axiológicos y tienen una base antipragmática, íntima y profundamente psicológica. La religión, decía Marx, es el corazón de un mundo sin corazón.

377

Habiendo surgido como consecuencia de una etapa definida del desarrollo social, cuando el torbellino de fuerzas sociales alienadas, abrumando al individuo, despertó en él una necesidad insaciable de un absoluto moral, la religión sólo puede desaparecer cuando se superen sus causas sociales, cuando la vida social del individuo se desmitifique por completo, hasta el final, y cuando las fuerzas sociales alienadas se conviertan en formas de relaciones humanas conscientemente realizadas y moralmente sancionadas. Para superar la conciencia religiosa, no basta con movilizar los esfuerzos de los científicos en la causa de la ilustración; aún menos eficaces son las secas consignas racionales del ateísmo; tampoco basta la educación moral o estética; sobre todo, deben desaparecer las causas materiales y económicas que dividen y oponen a los hombres entre sí, produciendo conflictos morales insolubles.

Religión y filosofía.

Las relaciones entre religión y filosofía son históricamente cambiantes y variadas. Si la línea materialista de la filosofía se opone sistemáticamente a la cosmovisión religiosa, las diversas orientaciones del idealismo han unido a menudo sus fuerzas con la teología, produciendo formas muy refinadas de religión.

La división de la filosofía y la religión en formas aisladas de conciencia social sólo se produjo en la línea divisoria entre la Edad Media y la Edad Moderna; esta división suponía no sólo la existencia de obras filosóficas y religiosas propiamente dichas (tales obras se habían escrito ya en la

Antigüedad), sino también el reconocimiento de este aislamiento en el plano de la ideología oficial. La filosofía, al igual que la ciencia moderna europea surgida en ese periodo, no inició de inmediato una competencia ideológica con la religión: ésta siguió ocupando la posición central en la estructura de la conciencia social; filosofía y religión se repartieron, por así decirlo, las esferas de influencia entre ambas, conservando la religión la autoridad suprema. Se aceptó oficialmente la idea de dos verdades: una verdad provenía de Dios (aquí pertenecía todo lo que estaba relacionado con las cuestiones eternas del ser y el espíritu) y la otra, del hombre mismo (aquí pertenecía todo lo que resultaba de la actividad cognitiva de la razón humana, es decir, la filosofía y la ciencia). Esto marcó el comienzo del deísmo: la opinión de que, habiendo creado la materia y establecido los absolutos morales, Dios ya no interfiere en los acontecimientos del mundo, por lo que el hombre tiene que estudiar científicamente la naturaleza y razonar filosóficamente sobre las encarnaciones concretas de lo absoluto en la realidad histórica independientemente de Dios.

378

Poco a poco, la filosofía adquirió un potencial tan poderoso que reclamó la posición de liderazgo que ocupaba la religión; esto fue especialmente cierto en el caso de la filosofía materialista y del marxismo en particular. Según el marxismo, la religión es una forma residual de la conciencia social, que seguirá existiendo hasta que el desarrollo de las estructuras socioeconómicas de la sociedad produzca, en otras formas de conciencia social y en primer lugar en la propia filosofía, un sistema de valores que satisfaga las necesidades objetivas del espíritu subyacente a la estabilidad de los puntos de vista religiosos.

La actitud ante la religión en las tendencias idealistas de la filosofía adoptó una forma diferente. La mayoría de estas tendencias no insisten en absoluto en la separación de la religión y la filosofía; al contrario, se esfuerzan por lograr una nueva síntesis. Hay dos grupos principales de causas del deseo de tal síntesis en las filosofías contemporáneas: uno está relacionado con la epistemología, el otro con la axiología.

Las causas epistemológicas están relacionadas con las dificultades de interpretación filosófica de los logros fundamentales de las ciencias naturales. Ya sabemos que diversas hipótesis científico-naturales relativas a la estructura del mundo volvieron constantemente a la interpretación idealista de la causa primera del mundo, como ocurrió en el energismo o idealismo físico de finales del siglo XIX, o en las modernas hipótesis cosmogónicas. Una imagen

materialista no contradictoria del mundo sólo puede basarse en el principio del automovimiento de la materia; cualquier otra solución conduce inevitablemente a la idea de un primer empuje, ya sea espiritual o energético, y de ahí no hay más que un paso a la religión.

Pero, por graves que sean las dificultades epistemológicas, la causa principal de la síntesis del idealismo moderno y la religión en Occidente es, por supuesto, la esfera axiológica. La crisis del racionalismo de finales del siglo XIX y mediados del XX, el tono árido de las corrientes pragmatistas de la filosofía, la estrechez de miras del pensamiento cientificista, los trágicos conflictos de nuestra época con sus dos guerras mundiales, el "futuroshock" provocado por el peligro de una catástrofe nuclear, las imprevisibles manifestaciones de la psicología de masas, que ha perdido su sistema de valores espirituales sólidos, el renacimiento del nihilismo... todo ello afectó inevitablemente a la búsqueda filosófica de los intelectuales occidentales. Un rechazo de la religión sin compensación en forma de nuevos valores hace que el individuo acostumbrado a vivir en un ambiente cristiano se sienta solo en el universo, privado de sus fundamentos morales, e injustamente tratado por la cosmovisión científica o vulgar-materialista, pragmatista.

379

La filosofía idealista trata de llenar este vacío emocional, restableciendo el equilibrio psicológico característico de la religión. El comienzo del siglo estuvo marcado por la aparición de diversas corrientes filosóficas que ponían el acento principal en la autoconciencia interior del individuo. De este tipo son la filosofía de la vida (Henri Bergson), el existencialismo (Martin Heidegger, Karl Jaspers) y el sistema de puntos de vista de Pierre Teilhard de Chardin, filósofo, científico y teólogo que se esforzó por desarrollar una noción del hombre como meta del desarrollo evolutivo de la naturaleza. Diversas plataformas personalistas (como, por ejemplo, las de Leon Chestov o Paul Ricoeur) muestran una tendencia similar a la síntesis con la religión. La axiología comenzó a desarrollarse vigorosamente en el siglo XX, en las obras de Max Scheler y Max Weber; esta disciplina se ocupa especialmente de fundamentar la necesidad de absolutos y normas espirituales en el conocimiento filosófico.

La filosofía dialéctico-materialista también incluye una axiología, con la diferencia básica de que, en lugar de revivir los valores religiosos, crea un sistema de ideales fundamentalmente nuevos, tanto de carácter personal como social. Este sistema se concibe no como abstracto, sino como históricamente concreto y que refleja adecuadamente la situación socio-

espiritual actual, y también como capaz de absorber los valores perennes de la tradición cultural, incluidos los valores estéticos y éticos, y de darles una nueva interpretación de la cosmovisión.

7. La percepción científica del universo y el mundo de la ciencia

El concepto de ciencia.

La ciencia es la forma históricamente establecida de la actividad humana de cognición y transformación de la realidad objetiva, y de producción intelectual que da lugar a hechos seleccionados y sistematizados a propósito, hipótesis lógicas, teorías generalizadas, leyes fundamentales y métodos de investigación. Se trata al mismo tiempo de un sistema de conocimiento, de su producción intelectual y de la actividad práctica basada en ese conocimiento.

Significativo para cualquier tipo de cognición científica es la respuesta a dos preguntas: ¿Qué se estudia? y ¿cómo se estudia? La respuesta a la primera pregunta se refiere al *objeto* de la ciencia, mientras que la respuesta a la segunda se refiere al método de investigación.

380

La diversidad cualitativa de la realidad y de la práctica social determina el carácter multidimensional del pensamiento humano en las distintas áreas del conocimiento científico. La ciencia contemporánea es un conjunto extremadamente ramificado de ramas científicas separadas. El objeto de estudio científico no es sólo el mundo exterior al hombre y las diversas formas y tipos de movimiento de la materia, sino también su reflejo en la conciencia, es decir, el hombre mismo. El objeto de estudio de la ciencia se divide en los ámbitos de las ciencias naturales y técnicas, que estudian las leyes de la naturaleza y los modos de su dominio y transformación, y el ámbito de las ciencias sociales, que se ocupan de los diversos fenómenos sociales y las leyes de su desarrollo, así como del hombre como ser social. Entre las ciencias sociales ocupa un lugar especial el conjunto de disciplinas filosóficas que se ocupan de las leyes más generales de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento.

El objeto de estudio de la ciencia influye en sus métodos, es decir, en los dispositivos y formas de estudiar un objeto. Así, uno de los principales

instrumentos de investigación en las ciencias naturales es el experimento, y en las ciencias sociales es la estadística. Las fronteras entre las ciencias son en gran medida arbitrarias. El conocimiento científico actual se caracteriza no sólo por la aparición de disciplinas en la frontera entre dos ciencias (como la biofísica), sino también por el enriquecimiento mutuo de las metodologías científicas. La inducción, la deducción, el análisis, la síntesis, el enfoque sistémico, el enfoque probabilístico y muchos otros son dispositivos lógicos válidos en todas las ciencias. En todas las ciencias se distingue entre el nivel empírico, es decir, el material fáctico acumulado —los resultados de observaciones y experimentos—, y el nivel teórico —la generalización de los datos empíricos en términos de las correspondientes teorías, leyes y principios, supuestos científicos basados en hechos e hipótesis que requieren una mayor verificación por parte de la experiencia—. Los niveles teóricos de las distintas ciencias pueden producir una explicación teórica y filosófica común de los principios y leyes descubiertos por estas ciencias, y desarrollar conjuntamente la visión del mundo y los aspectos metodológicos de la cognición científica en su conjunto.

Un componente esencial de la cognición científica es la interpretación filosófica de los datos de una ciencia, que forma su visión del mundo y su base metodológica. La propia selección de los hechos, especialmente en las ciencias sociales, presupone la formación teórica y filosófica del investigador. La etapa actual del desarrollo del conocimiento científico requiere no sólo una interpretación teórica de los hechos, sino también un análisis del modo de obtenerlos y una reflexión sobre las vías generales de búsqueda de lo nuevo.

Las funciones sociales de la ciencia.

La ciencia es un fenómeno complejo y polifacético: no puede surgir ni desarrollarse al margen de la sociedad, pero tampoco es concebible la sociedad en una fase suficientemente avanzada de su desarrollo sin la ciencia. Las necesidades de la producción material afectan a su desarrollo y a la orientación de la investigación, pero la ciencia, a su vez, repercute en el desarrollo social. A medida que los descubrimientos científicos se ponen en práctica, la tecnología revoluciona cada vez más las fuerzas productivas. Los grandes descubrimientos científicos y los inventos tecnológicos estrechamente relacionados con ellos han tenido una enorme repercusión en el destino de la humanidad.

El papel de la ciencia en los distintos periodos de la historia ha variado. En la antigüedad, la ciencia existía como resultado de la división entre el trabajo mental y el físico que se producía en la formación socioeconómica esclavista. Comenzó a funcionar como una forma independiente de conciencia social en la época del helenismo, en la que la cultura integral se diferenció en tipos y formas separados de actividad intelectual. La aparición de formas de conocimiento propiamente científicas, separadas tanto de la filosofía como de la religión, suele asociarse a Aristóteles, quien sentó las bases de la clasificación de las distintas áreas del saber. En aquella época, sin embargo, el conocimiento científico no tenía más que una débil influencia en la producción; ésta era sobre todo una esfera en la que los esclavos trabajaban utilizando herramientas manuales sobre la base de conocimientos empíricos y habilidades heredadas de las generaciones precedentes. En el mundo feudal, cuando el conocimiento de la realidad era visto por la ideología religiosa como algo pecaminoso, la ciencia no podía desarrollarse con normalidad. Esto era especialmente cierto en el caso de las ciencias naturales. De ahí el papel relativamente insignificante de la ciencia en la sociedad feudal, cuya economía natural seguía utilizando únicamente utensilios manuales y se basaba principalmente en las habilidades individuales y la experiencia de los artesanos. Sin embargo, la Edad Media también fue testigo de ciertos avances en el conocimiento científico, aunque a menudo de forma latente (por ejemplo, el pensamiento químico se desarrolló en forma de alquimia).

El papel de la ciencia en la producción aumentó junto con su expansión y socialización. Los problemas prácticos que sólo podía resolver la ciencia surgieron en el capitalismo, que comenzó a desarrollarse en el seno de la sociedad feudal: aquí, la producción alcanzó una escala que hizo necesaria la aplicación de la mecánica, las matemáticas y otras ciencias.

"...La burguesía —escribió Engels—, para el desarrollo de su producción industrial, necesitaba una ciencia que averiguara las propiedades físicas de los objetos naturales y los modos de acción de las fuerzas de la Naturaleza. Hasta entonces, la ciencia no había sido más que la humilde sierva de la Iglesia, no se le había permitido sobrepasar los límites fijados por la fe... La ciencia se rebeló contra la Iglesia; la burguesía no podía prescindir de la ciencia y, por tanto, tuvo que unirse a la rebelión".[88] La ciencia se convirtió en el contenido espiritual de las fuerzas productivas, y sus logros se materializaron en

[88] F. Engels, "Introducción a la edición inglesa (1892) de *El socialismo: Utópico y científico*", en: K. Marx, F. Engels, *Obras Completas*, Vol. 27, Editorial Progreso, Moscú, 1990, p. 290.

innovaciones tecnológicas. Todo el curso posterior de la historia fue un proceso constante de "cientificación" de la producción, de transformación de la ciencia en una fuerza productiva directa. Este proceso adopta diversas formas, siendo la principal la creación de una base teórica para construir instrumentos y máquinas cada vez más perfectos.

382 Junto con un progreso sin precedentes en las ciencias naturales, las humanidades también recibieron un nuevo impulso. La emancipación gradual de las doctrinas teológicas estimuló un mayor interés por el conocimiento tanto del mundo material como de las leyes de la vida espiritual. Se hicieron los primeros intentos sistemáticos de investigación psicológica; el desarrollo del arte condujo a la fundación de la ciencia especial de la estética, se empezaron a estudiar también las lenguas vivas, no sólo la lengua latina canonizada por la Iglesia.

El desarrollo ulterior de la ciencia estuvo condicionado por las crecientes necesidades de la producción capitalista y la expansión del mercado mundial. En este proceso, las funciones intelectuales de la sociedad se separaron del sujeto del trabajo y se concentraron en la labor de la clase dominante, así como del grupo social de intelectuales, en rápida evolución. Además, el trabajo científico se separó de la organización de la producción y se convirtió en una esfera de actividad puramente científica. Aumentó la especialización entre los propios científicos. Este proceso tuvo un significado progresivo, ya que creó las condiciones necesarias para obtener conocimientos más profundos. Al mismo tiempo, tenía también un aspecto negativo: la estrecha especialización restringía el horizonte de los científicos, lo que, además de disminuir la productividad del propio trabajo científico, tenía un efecto desestabilizador sobre la cultura. Es precisamente en esta época cuando apareció, y comenzó a crecer, la brecha entre las ciencias naturales y las humanidades, entre la ciencia en general y la conciencia moral-estética. Desde el inicio del capitalismo hasta nuestros días, independientemente de los cambios en la estructura social, la interdependencia de la producción científica y material se ha fortalecido y mejorado constantemente.

383 En la actualidad, este proceso se manifiesta en una creciente automatización de la producción, que incluye incluso la sustitución parcial del trabajo del cerebro humano por dispositivos cibernéticos, los ordenadores. Aumentando la esfera del trabajo objetivado, la ciencia permite alcanzar mayores resultados en la producción material con menos gasto de trabajo vivo.

La ciencia también se transforma en una fuerza productiva directa mediante la mejora de los métodos de producción, por ejemplo, mediante la sustitución de los métodos mecánicos de procesamiento de diversos materiales por otros eléctricos y químicos, así como mediante la reducción del tiempo necesario para producir los artículos; la creación de riqueza de la sociedad pasa a depender menos del tiempo de trabajo y de la cantidad de mano de obra empleada y más del estado general de la ciencia y del grado de desarrollo de la tecnología, o de la aplicación de la ciencia en la producción. El poder de producción también aumenta gracias a las mejoras en la gestión de la economía, aspectos que estudian las ciencias apropiadas. La cibernética, que inicialmente era una ciencia puramente natural, se convirtió en una nueva disciplina social, la ciencia de la gestión.

La fecundidad de la combinación de ciencia y producción depende del carácter del sistema social. La finalidad social de la ciencia consiste en facilitar la vida y el trabajo del hombre, aumentar el poder razonable de la sociedad sobre la naturaleza, mejorar las relaciones sociales y desarrollar una personalidad humana más armoniosa. A través de sus descubrimientos e inventos, la ciencia moderna ha hecho mucho para facilitar la vida y el trabajo del hombre.

Ciencia, filosofía y cosmovisión.

El desarrollo de la ciencia, su penetración sin precedentes en todos los poros del organismo social, hizo necesaria una interpretación filosófica de un gran número de problemas, no sólo propiamente científicos, sino también de cosmovisión. Este poder inquieto de la ciencia, tan perturbador para la mente humana, comenzó a contar en el momento en que empezó a revolucionar la sociedad. En primer lugar, el pensamiento científico destruyó la imagen religiosa del mundo, que había existido durante miles de años, y en la que se ofrecía al hombre un conocimiento universal e inmutable de los principios subyacentes a la forma de vida y al orden en el universo. Es una de las paradojas del pensamiento científico que, destruyendo la visión ingenuamente holística del mundo ofrecida por la religión o por cualquiera de las orientaciones de la filosofía religiosa, dudando de todo postulado previamente dado por cierto, la ciencia no formule en su lugar una cosmovisión que sería igual de integral y axiológicamente convincente: todas sus verdades concretas abarcan una gama bastante reducida de fenómenos. La ciencia ha enseñado a

la conciencia cotidiana a dudar de todo, y ha producido inmediatamente un vacío de cosmovisión que ahora sólo podría llenar la filosofía. La filosofía entró inmediatamente en batalla con la ciencia en el ámbito de la cosmovisión; esta batalla cambió de forma de numerosas maneras a lo largo de la historia, y no puede decirse que haya terminado ni siquiera hoy.

384

En esencia, el actual conflicto entre ciencia y filosofía es una lucha por el derecho a la verdad última. Hay que decir de una vez que el campo de batalla de esta lucha no fueron tanto los estudios de los propios científicos y filósofos como la psicología social, la esfera de la cosmovisión. En la medida en que las proposiciones filosóficas no pueden ser confirmadas en el mismo sentido en que lo son las proposiciones científicas, no pueden pretender ser verdaderas a los ojos de ciertos segmentos de la población. La transferencia a la ciencia de las expectativas de orientación en la vida que antes satisfacía la cosmovisión religiosa se convirtió en la base de la ideología del cientificismo, que se difundió ampliamente en los siglos XIX y XX y que postulaba a la ciencia como el único "pastor".

La ideología del cientificismo se engendró durante la Ilustración y se desarrolló más tarde en el positivismo, la corriente filosófica que, sin dejar de ser nominalmente una filosofía, cedió esencialmente sus posiciones como filosofía a la ciencia como nuevo demiurgo y único agente responsable de todas las cuestiones vitales. Característico de la filosofía positivista es el deseo de rechazar todas las doctrinas que utilicen argumentos que no puedan verificarse científicamente, es decir, experimental o empíricamente. Aquí se incluyen no sólo las ideologías políticas que utilizan realmente la "retórica desnuda", sino también los sistemas filosóficos que tocan cuestiones políticas, como el marxismo.

La cuestión de la correlación entre filosofía y ciencia es muy compleja; se han ofrecido diversas interpretaciones y soluciones y matices de soluciones. Cualquier formulación de esta correlación en términos demasiado rígidos está cargada de graves consecuencias para la cosmovisión. Aquí es necesario un análisis fino de la cosmovisión. Ambos extremos —el rígido control de la filosofía sobre la ciencia y el rechazo positivista de la posibilidad de alcanzar la verdad mediante la filosofía— son peligrosos. Cuando la filosofía adquiere la autoridad política para dictar las vías concretas del desarrollo científico, suelen producirse retrasos en el avance de las nuevas tendencias, muy peligrosos para la ciencia. En la URSS, este tipo de extremos dio lugar en el pasado al tratamiento de la cibernética y la genética —disciplinas que más

tarde demostraron su valía de forma tan dramática— como "falsas ciencias". En Occidente, causas similares provocaron un retraso considerable en el desarrollo de la sociología científica.

385

Igual de perjudicial es la alabanza desmedida de los logros de las ciencias naturales frente a las disciplinas sociales y las humanidades. A pesar de que el marxismo-leninismo es intrínsecamente una doctrina profundamente humanista, la ideología del cientificismo, básicamente burguesa, ha penetrado profundamente en la conciencia socialista. La fe ilimitada en las ciencias naturales y en sus apologistas ha tenido su repercusión en el estado del medio ambiente (contaminación química del suelo, del aire, de los depósitos de agua, etc.), y ha dado lugar al predominio de los métodos de producción extensivos, a la orientación primaria hacia la producción de mercancías en detrimento del entorno social, al fuerte deterioro de las normas éticas y estéticas de la cultura y a la creciente influencia de la psicología tecnocrática, que ha fomentado en gran medida la tendencia al consumismo.

¿Por qué ocurre todo esto? ¿Por qué la ideología del cientificismo conduce al deterioro de la cultura ética? La cuestión es que el cientificismo, como orientación de la visión del mundo, se basa en un razonamiento frío, y cuando existe un objetivo pragmático, la mente fría se esforzará por conseguirlo a pesar de todas las posibles complicaciones éticas. El individuo se siente perdido y desamparado en el mundo orientado al cientificismo. La ciencia le ha enseñado a dudar de los valores espirituales, le ha rodeado de comodidades materiales y le ha enseñado a buscar en todo un objetivo racionalmente alcanzable. Desde las posiciones del cientificismo, el hombre mismo no es más que un material natural cuyos matices espirituales, racionalmente estudiados, no dejan ningún residuo que no pueda disolverse en el "ácido del cientificismo". El individuo que adopta esta postura hacia sí mismo y hacia los demás se convierte inevitablemente en un pragmático frío y calculador; si no acepta esta lógica, cae en el extremo opuesto, rechaza la civilización con sus "falsos" beneficios y se vuelve hacia los valores religiosos. La ideología del cientificismo en su versión extrema es, pues, una forma contemporánea de antihumanismo.

La lógica del desarrollo de la historia nos ha llevado a la constatación del hecho histórico-cultural de que ni el conocimiento científico ni la moral ni el arte tomados por separado (por no hablar de la política o el derecho) pueden garantizar una integridad orgánica de la conciencia social y, por tanto, del progreso de la humanidad. La ciencia y las formas estéticas y éticas de la

conciencia social determinan el nivel de desarrollo de la vida material e inmaterial de toda sociedad. Su papel efectivo viene determinado por su armonía. Esta armonía debe alcanzar un nivel en el que la primacía de una de ellas no pueda conducir a la destrucción de los procesos sociales o del mundo espiritual e intelectual interior del propio hombre. Como hemos visto, lo ético está estrechamente entrelazado con lo estético, la ciencia se esfuerza por captar los misterios del arte, y este último emplea los logros científicos. Una armonización integral y profunda de las formas de la conciencia social es el ideal del futuro que sólo puede alcanzarse mediante la actividad creadora del pueblo.

8. La filosofía de la cultura

El concepto de cultura.

No existe una definición universal de cultura. Son posibles diversas descripciones funcionales de la esfera cultural, formuladas para adaptarse a los objetivos de la investigación, pero no existe una definición integral de cultura que exprese su esencia y sea generalmente reconocida, aunque se cree que el alcance semántico de este concepto es intuitivamente claro. El concepto de cultura (fr. *cultura* "labranza") está básicamente relacionado con algo que se hace bien, no sólo con lo que se hace, sino también con el cómo y el para qué. Hacer es un modo de dominar el mundo. La cultura es una especie de cristal mágico que concentra todo el ser. Es el principio creativo de la vida del individuo y de la sociedad en su conjunto; no es sólo una habilidad llevada al arte, sino un objetivo moralmente sancionado.

Un conjunto de valores materiales e inmateriales y de métodos para crearlos, así como la capacidad de utilizarlos para el progreso de la humanidad y de transmitirlos de generación en generación, constituyen la cultura. El punto de partida y la fuente del desarrollo de la cultura son el trabajo humano, las formas de su realización y sus resultados.

La cultura material incluye, ante todo, los medios de producción y los objetos de trabajo incorporados al círculo del ser social. Es una muestra del dominio práctico del hombre sobre la naturaleza. La cultura inmaterial incorpora la ciencia y el grado de aplicación de la ciencia en la producción y la

vida cotidiana; el estado de la educación, la ilustración, los servicios sanitarios, el arte; las normas morales del comportamiento de los miembros de la sociedad; y el nivel de necesidades e intereses de las personas.

La cultura es la encarnación de la razón de la humanidad, que funciona como un aumento semántico del mundo natural. Los fenómenos inmateriales que incorpora no se limitan a un periodo histórico definido, sino que tienen una naturaleza eterna: El pensamiento de Platón es hoy tan real como hace más de dos mil años. Incluso si se originan como individualmente subjetivos e históricamente concretos, en el curso del tiempo estos fenómenos asumen el estatus de factores espirituales socialmente objetivos e incluso, por así decirlo, supratemporales, formando una tradición cultural universal ininterrumpida fuera del control del individuo.

387

¿Cuál es la esencia de la reflexión filosófica actual sobre el destino de la cultura? Nuestra discusión de estos problemas se limitará a aquellos aspectos que nos permitan, en primer lugar, correlacionar la cultura con otros fenómenos de la vida y, en segundo lugar, esbozar la controversia sobre las perspectivas de la evolución cultural de la humanidad, su dirección, sus inconvenientes y encrucijadas, sus esperanzas y su realización.

El mundo de los valores.

El hombre se enfrenta a todo un océano de valores culturales creados por la historia del mundo, así como a las incalculables riquezas de la naturaleza de las que constantemente hace uso y disfruta en la medida en que sus talentos, educación y crianza se lo permiten. La distribución funcional de los conceptos de cultura y valor coincide: allí donde surge una relación de valor, inevitablemente surge también un proceso cultural, positivo o negativo.

¿Cómo puede definirse filosóficamente el concepto de valor? *El valor es un hecho de la cultura, y es social en su propia esencia.* Además, es un fenómeno funcional y necesariamente objetivo-subjetivo. Las cosas y los acontecimientos como tales, fuera de su relación con el hombre y la vida de la sociedad, no existen en términos de categorías de valor. Esto se aplica no sólo a la naturaleza humanizada, es decir, a todo el ámbito de la civilización, sino incluso a los cuerpos celestes.

El concepto de valor es correlativo a conceptos como significación, utilidad y nocividad. La significación caracteriza el grado de intensidad o tensión de una determinada relación axiológica: algunas cosas nos conmueven más que

otras, y otras nos dejan completamente indiferentes. La utilidad puede ser puramente utilitaria. Tanto los valores materiales como los inmateriales —ropa, vivienda, herramientas, destrezas, habilidades, etc.— pueden tener utilidad. La nocividad es una relación axiológica negativa. Hablamos de la verdad como un valor cognitivo muy útil para el ser humano, pero que también puede perjudicarle. La verdad no siempre es recompensada: ha habido personas que han sido quemadas en la hoguera o condenadas a trabajos forzados por decir la verdad.

El omnipresente sistema de *símbolos* constituye un vasto estrato de valores culturales y, en general, una forma esencial de su expresión. Los símbolos son fenómenos de valores absolutos codificados en una cultura determinada. Los valores estéticos ocupan un lugar especial en este sistema.

El concepto que unifica todos los valores culturales es la idea humanista de moralidad, sin la cual todo tipo de valores perdería todo su sentido, salvo uno burdamente consumista. El imperativo moral presta a las sensaciones axiológicas un estímulo para su expresión activa y les suministra una energía espiritual sin la cual la cultura misma no existiría.

388

Cultura y naturaleza.

El problema de la relación entre lo natural y lo cultural es que no se puede trazar una frontera clara entre ambos: la cultura es una propiedad esencial del hombre, y el hombre no sólo tiene una dimensión cultural, sino también natural. Lo cultural y lo natural se funden en un todo único en el hombre, y las relaciones entre ambos son tan complejas que aún hoy no se comprenden del todo. ¿Qué es más fuerte en el hombre, el elemento cultural o el natural? ¿Las influencias culturales son positivas o negativas? En distintos periodos de la historia se ofrecieron respuestas diferentes a estas preguntas.

Este dilema no existía en el pensamiento mitológico, en el que los elementos naturales y culturales aún no se oponían entre sí. En la Antigüedad, que heredó la armonía entre lo corpóreo y lo cultural establecida en la percepción mitológica del mundo, el elemento cultural en el hombre, a pesar de la creciente toma de conciencia de su importancia, seguía siendo secundario en relación con el elemento natural. El cosmos material al que se enfrentaba el hombre era percibido como perfección absoluta, a diferencia de la naturaleza física humana, frecuentemente imperfecta, que no siempre cumplía los requisitos ideales. Por esta razón, la cultura era para el griego un medio de

llevar su propio estado físico (que incluía también el potencial intelectual) a un nivel de perfección que el mundo de la naturaleza tenía desde su mismo origen.

En la Edad Media, por el contrario, el elemento cultural empezó a verse no como un medio para ennoblecer lo corpóreo, sino como una meta en sí misma; lo natural y corpóreo se situó aquí tan por debajo de lo cultural que llegó a convertirse en un símbolo del mal que impedía la evolución cultural del espíritu humano (la doctrina del pecado original). La rehabilitación del elemento natural en el individuo humano comenzó en la época del Renacimiento, pero, debido a la dominación durante casi mil años de la idea de que la espiritualidad residía fuera de la naturaleza, ésta, restituida en sus derechos, se opuso activamente a la cultura, que se consideraba la fuente de todas las dolencias sociales y psicológicas de la vida de la sociedad. Esta apología del naturalismo provocó a su vez la reacción de los partidarios de la idea de un progreso puramente cultural. El conflicto entre ambas tendencias condujo a una situación en la que lo cultural y lo natural se consideraban completamente divorciados entre sí; uno de ellos se consideraba artificial y falso y el otro como el único estado natural del hombre y, por tanto, como verdadero.

389

Este conflicto tuvo su expresión más clara en la polémica entre los filósofos franceses del siglo XVIII y Jean Jacques Rousseau. Para los primeros, todos los males del mundo y todos los vicios humanos procedían de la esencia natural del hombre, que había que cultivar mediante la educación y la crianza; sin éstas, la naturaleza del hombre no era más que egoísmo puro y simple. Por lo tanto, era muy natural que el pensamiento de estos filósofos se dirigiera sobre todo a la mejora sociopolítica de la sociedad, que conduciría automáticamente al triunfo de los elementos culturales en el hombre sobre los elementos naturales básicamente viciosos. En la tradición rousseauniana, por el contrario, la naturaleza del hombre poseía un potencial grande y perfecto, y sólo la falsa cultura, con sus programas educativos mal concebidos, basados en las fórmulas de la Ilustración, y todo tipo de convenciones sociales y falsos ideales apoyados por el Estado, podían desvirtuar, y de hecho desvirtuaban, ese potencial. Rousseau reclamaba un retorno a la naturaleza, a la existencia humana natural y armoniosa.

Estas son las posiciones extremas, brevemente esbozadas. Esta cuestión es tan compleja y esencial que sigue suscitando acalorados debates. Los seguidores contemporáneos de las ideas de la Ilustración suelen sentirse

decepcionados por las fórmulas políticas abstractas para mejorar la vida social, sospechando de la naturaleza humana, que se interpone en la realización de los planes de los reformadores políticos, de una inclinación básica hacia el mal y del rechazo de todos los remedios culturales. Esta decepción, conocida como pesimismo cultural, golpeó el alma de los intelectuales liberales de la sociedad burguesa, que se asombraron al comprobar que las diversas reformas no conducían a la esperada pureza de la moral y las costumbres. Además, algunos teóricos, enfrentados a las dificultades de la implantación real del socialismo, también empezaron a ver imperfecciones biológicas insuperables en la naturaleza humana.

No es de extrañar que aquí surgiera inmediatamente una idea alternativa. ¿No se podría culpar, se preguntó, al propio programa cultural y a las reformas políticas que no fueron elaboradas y pensadas con suficiente profundidad? En cualquier caso, si a finales del siglo XVIII el potencial de la razón y de la actividad cultural de la Ilustración se veía como una panacea contra todos los males, desde finales del siglo XIX y durante todo el siglo XX, las fórmulas culturales de la Ilustración han sido tratadas con duda e incluso con aprensión.

La actitud pesimista hacia la naturaleza humana no podía dominar la conciencia social durante mucho tiempo, pues el poder de la luz tenía que triunfar tarde o temprano en ella. Ninguna sociedad viable cultiva durante mucho tiempo la idea de la defectuosidad inerradicable de la naturaleza humana. La postura crítica de los pesimistas ya no se dirige contra el hombre, sino contra la cultura, que es vista como la fuente de los trágicos fracasos de la historia, como el fenómeno del fascismo, que literalmente arrolló a todo el mundo. Los filósofos escrutan ahora la cultura, preguntándose si no es en ella donde se ocultan las causas de las sombrías metamorfosis del siglo XX. Se han desarrollado variantes extremadamente diferentes de actitud crítica hacia las innovaciones culturales. Así, algunos filósofos sólo rechazan los dos últimos siglos en el desarrollo de la cultura europea, que han traído un triunfo completo del racionalismo sin alma y un "matrimonio entre ciencia y revolución" que, en su opinión, conduce a la destrucción. La crisis de la cultura, según ellos, sólo puede superarse mediante un retorno a la verdadera cultura del cristianismo. Otros filósofos van aún más lejos y culpan de la actual crisis cultural a los últimos veinte siglos; en otras palabras, creen que es el cristianismo el culpable de la progresiva degradación cultural. Desde su punto de vista, es necesario volver a las raíces indoeuropeas de la cultura europea, enturbiadas por filósofos ávidos de poder, empezando por Sócrates.

Sin embargo, el rousseaunismo, al igual que las actitudes de la Ilustración, ha sufrido cambios sustanciales en nuestra época. Si los seguidores de la Ilustración burguesa no se han visto sorprendidos por los oscuros acontecimientos políticos de este siglo, los seguidores del rousseaunismo ortodoxo, por el contrario, se han visto confundidos por diversos hechos optimistas de la historia, como el rápido desarrollo, bajo el impacto de diversas ideologías, de países que incluso hace cien años se encontraban en la fase más baja del progreso socioeconómico. Bajo la presión de hechos indudables, la falta total de fe de los rousseaunistas en las posibilidades de la labor de ilustración cultural y de las innovaciones políticas dio paso a la aceptación de esta posibilidad en principio, con la reserva esencial de que el programa sociopolítico de transfiguración cultural del hombre propuesto por la sociedad no debe contradecir ciertas cualidades fundamentales de su naturaleza.

La tríada cultura-hombre-naturaleza está constantemente presente en las obras filosóficas. Sería frívolo e ingenuo esperar una solución unívoca de la cuestión, pero la historia del desarrollo de este abanico de problemas permite identificar ciertas tendencias evidentemente erróneas. Cuando la cultura y la naturaleza humana se oponen absolutamente entre sí, suelen surgir tendencias políticas complacientes, utópicas y esencialmente peligrosas; cuando la cultura y la naturaleza humana se identifican entre sí, la cultura pierde toda independencia y se convierte en un mero atributo de la naturaleza. El hombre se percibe aquí de forma simplista como un fenómeno puramente cultural o puramente natural; ahora controla el proceso cultural consciente y racionalmente, ahora se convierte en su objeto inconsciente y pasivo, en el juguete de estructuras simbólicas anónimas de un tipo de cultura determinado.

Cultura y civilización.

A diferencia de los siglos XVIII y XIX, cuando cultura y civilización se consideraban en su mayoría sinónimos, la filosofía de la cultura del siglo XX se caracteriza por la separación gradual de estos dos conceptos, de los cuales el primero sigue simbolizando todos los elementos positivos de este ámbito antes indivisible, mientras que el segundo se utiliza sobre todo con connotaciones neutras o francamente negativas.

La civilización como cultura material y dominio sobre las fuerzas de la naturaleza conlleva sin duda una poderosa carga de progreso tecnológico y promueve la opulencia material. El efecto beneficioso de la difusión de los inventos tecnológicos es demasiado evidente como para necesitar pruebas. Al mismo tiempo, la tecnología y la riqueza material no significan en sí mismas eflorescencia cultural y espiritual, no pueden considerarse absolutamente morales o absolutamente inmorales: son, de hecho, neutras. El valor cultural de los logros tecnológicos depende del contexto axiológico en el que se utilicen, y este contexto puede incluir, por ejemplo, la irrigación de zonas antes estériles, pero también el desarrollo de armas avanzadas de destrucción masiva.

Por esta razón, el concepto de civilización se asocia sobre todo al desarrollo de la tecnología, que es intrínsecamente neutra en relación con la cultura y puede utilizarse para todo tipo de fines, mientras que el concepto de cultura se considera, por el contrario, íntimamente ligado al de progreso espiritual-intelectual. La civilización es un mundo de objetos materiales exteriores al hombre transformados por el hombre, mientras que la cultura es la propiedad interior del hombre, una estimación de su desarrollo espiritual, de su opresión o libertad, dependencia total del mundo social circundante o autonomía espiritual. La actitud de algunos filósofos occidentales ante la civilización es rotundamente negativa. La visión de la civilización como "agonía de la cultura" fue formulada por Oswald Spengler, y no ha hecho sino fortalecerse desde su época. Las cualidades negativas que se suelen atribuir a la civilización son una tendencia a la estandarización del pensamiento, una inclinación a tratar las verdades generalmente aceptadas como absolutamente correctas y una tendencia a restar importancia a la independencia y originalidad del pensamiento individual, que se consideran socialmente peligrosas. Desde este punto de vista, la cultura moldea la personalidad perfecta, mientras que la civilización, el miembro ideal de la sociedad respetuoso de la ley y contento con los beneficios que se le ofrecen. La civilización se considera cada vez más a menudo sinónimo de urbanización, falta de espacio vital, tiranía de las máquinas y fuente de deshumanización del mundo. En efecto, puede que el hombre haya penetrado profundamente en los misterios del ser, pero su propio mundo espiritual e intelectual sigue siendo en gran medida un misterio. Por sí solas, la civilización y la ciencia no pueden asegurar el progreso espiritual: lo que se necesita aquí es la cultura como estructura espiritual-intelectual agregada que compendie todo el espectro de logros

intelectuales, morales y estéticos de la humanidad, que no son atributos pasivos del ser material, sino un estrato activo e independiente en el proceso histórico objetivo.

392

Algunas corrientes de la filosofía occidental se caracterizan por un renacimiento de la tradición rousseauniana de forma más aguda que nunca. Así, Claude Levi-Strauss opina que el desarrollo de la civilización, lejos de mejorar la vida humana, la dificulta, ya que acarrea innumerables consecuencias negativas. Hemos alcanzado la civilización, escribe, sólo al precio de convertir al hombre en una máquina. El hombre de hoy es infeliz en principio, sólo el hombre primitivo era feliz, ya que su yo exterior (su vida social) estaba estrechamente ligado a su yo interior (su vida psíquica, espiritual interior). La capa de civilización era aún delgada (lo que en este contexto se considera un hecho positivo), aún podían discernirse los lazos entre el hombre y la naturaleza que dieron origen al hombre y de la que éste formaba parte. La invención de la escritura, el aumento de la complejidad de las estructuras sociales, la forja de "grilletes de cultura" simbólicos que atan las manifestaciones libres del ser humano, condujeron a la alienación del hombre no sólo de la naturaleza y la sociedad, sino también de sí mismo. La humanidad debe aprender a volver a las formas naturales de contacto psíquico con el mundo, de lo contrario puede morir, no sólo de invenciones tecnológicas incontroladas (eso es muerte meramente física), sino también de tensión psicológica, de esquizofrenia cultural, y eso es muerte espiritual. La armonía de la percepción clásica del mundo, que no conocía la autorreflexión morbosa, no puede restaurarse en la "campana rota" de la cultura contemporánea, que sólo produce sonidos estridentes.

Los filósofos burgueses difieren en sus opiniones sobre cuáles son las causas de la crisis de la cultura. Se culpa de las tensiones psicológicas de ésta no sólo a la tecnología despersonalizada y a la ciencia "antihumana", sino también, por ejemplo, al cristianismo y al arte, que supuestamente han hecho al hombre prisionero de estructuras simbólicas a través de las cuales ya no puede discernir su verdadera naturaleza. Se cree que las diversas tradiciones culturales impuestas al hombre por la sociedad con la ayuda del lenguaje y otros sistemas de signos le privan de una actitud natural ante la vida, desorientan su voluntad, distorsionan las sensaciones y crean un sistema artificial de valores en el que el individuo tiene que percibir no sólo los acontecimientos externos sino también sus experiencias psíquicas internas. Así, la atmósfera cultural de la Edad Media obligó al hombre a tratarse a sí

mismo como una criatura naturalmente defectuosa, incapaz de relacionarse directamente con los supremos absolutos de la religión, cuyo camino conducía invariablemente a través de la Iglesia.

393

Naturalmente, el individuo no podía desarrollar su potencial creativo en tal situación; consideraba las exigencias de su espíritu y de su carne como errores pecaminosos, subordinando su voluntad a la autoridad eclesiástica. Según las concepciones rousseaunistas, esto tenía un pronunciado impacto negativo en el alma humana, estrechando y amortiguando sus recursos naturales y privándola de toda posibilidad de percibir la vida de forma profunda y directa. Los filósofos occidentales encuentran el mismo tipo de consecuencias negativas de las convenciones culturales en todas las épocas históricas, y la sociedad contemporánea, en su opinión, esclaviza al hombre más que ninguna otra, ya que el alto nivel actual de civilización puramente material aumenta muchas veces el poder dictatorial de los estereotipos culturales medios. Vemos que tales teorías culturales se basan no sólo en una concepción particular de la cultura y la civilización, sino también en una concepción particular del hombre mismo. En este sentido, el hombre no es más que una marioneta en las jaulas de signos simbólicos de la cultura.

Según el marxismo, el hombre es en gran medida inconsciente de su dependencia de los estereotipos culturales y de otro tipo establecidos en la sociedad. Pero el grado de esta dependencia disminuye en lugar de aumentar en el curso de la historia. El optimismo histórico del marxismo procede de su doctrina socio-filosófica, que postula el establecimiento de relaciones sociales adecuadas como única posibilidad de avance del hombre hacia su verdadero ser y, por tanto, lucha por la consecución de este estado social.

Para comprender mejor toda la complejidad del fenómeno de la cultura y sus interconexiones con la civilización material, pasemos a otro dilema: el problema de la correlación entre cultura y conciencia.

Cultura y conciencia.

¿Pueden reducirse todos los fenómenos culturales al nivel racional de la conciencia humana? Con el debido respeto por los logros de la razón, la respuesta a esta pregunta sólo puede ser negativa: la cultura es una manifestación de las propiedades del hombre en toda su plenitud. ¿Pueden nuestras experiencias emocionales en relación con alguna obra de arte, o nuestra reacción moral ante algún acontecimiento, transmitirse plenamente

en la forma racional de un enunciado científico? ¿Está la cultura de las emociones sometida a los dictados de la razón? Lo contrario es cierto: allí donde la razón usurpa derechos autocráticos, la cultura degenera en un patrón ornamental sobre la base de la vida, en lugar de ser su esencia oculta.

394

Esto no significa, por supuesto, que el ámbito de la cultura deba ser terreno vedado para la investigación racional; significa simplemente que este ámbito, como objeto real, no es sólo el contenido de la actividad consciente de la mente. Hay que adentrarse en los mecanismos ocultos de la cultura para darse cuenta, aunque sea en un grado muy pequeño, de la propia dependencia de su fuerza objetiva. La cultura se ha percibido a menudo subjetivamente como una herramienta de progreso totalmente en nuestro poder, mientras que objetivamente hemos sido rehenes de sus leyes. No es casualidad que el siglo XX se caracterice por un poderoso desarrollo de la culturología, la ciencia de las formas y tipos de cultura, de aquellos mecanismos que subyacen a la interacción de la cultura, la sociedad y la personalidad. Este siglo ha visto el comienzo de estudios fundamentales sobre la estructura del inconsciente, de la capa de la psique del hombre que está oculta a la reflexión directa pero que incorpora componentes arquetípicos de la cultura. La culturología estudia diferentes sistemas mitológicos históricamente variables, que funcionan en cada sociedad dada, y revela sus símbolos y valores subyacentes, que tampoco tienen siempre una forma claramente expresada.

La cultura de una sociedad es su propiedad colectiva agregada. En las sociedades de clases, incluye aquellas diferencias esenciales que, debido a las diferencias en el ser social, surgen en la autoconciencia de cada clase. Al mismo tiempo, existe un fondo de valores culturales que no sólo pueden tener en común todos los miembros de una sociedad determinada, sino también otras sociedades exteriormente totalmente diferentes en su estructura, si tuvieran paralelismos en su desarrollo histórico-cultural.

Hay aún otro aspecto de la relación entre cultura y conciencia que hay que discutir aquí. Si la cultura no puede equipararse a la conciencia, ¿podemos entonces equiparar la estructura de la cultura y la estructura del espíritu humano en su conjunto, que incluye, junto a otros, fenómenos irracionales, inconscientes e intuitivos? Muchos investigadores se inclinan a pensar que las estructuras de la cultura y del espíritu humano coinciden en principio. Por supuesto, debe existir una correspondencia entre ambas y, por supuesto, la estructura del espíritu reproduce de un modo u otro la estructura del ser material que le dio origen. Pero si vamos en esta dirección, cada paso

subsiguiente nos alejará más de la especificidad de la cultura como huella independiente del cuerpo de la evolución. El mayor valor de los fenómenos culturales no reside tanto en la comunidad de su estructura interna como en el contenido único de estas estructuras en cada variedad de cultura. Aquí hemos llegado al problema central de la filosofía de la cultura: la *tipología* cultural.

395

El problema de la tipología de las culturas.

Conviene señalar de entrada que la ciencia actual no dispone de una clasificación completa de las culturas, ni mucho menos de su tipología exhaustiva. Existen varios enfoques diferentes de este problema, cada uno de los cuales tiene sus propios objetivos. Señalemos en primer lugar las clasificaciones que tienen en cuenta sobre todo las diferencias entre grandes entidades culturales, como las culturas occidentales y orientales consideradas en su conjunto. Naturalmente, aquí no se presta atención a los rasgos específicos que son característicos de las tradiciones culturales menores dentro de un tipo histórico-cultural integral. Sin embargo, el valor particular de estas clasificaciones generalizadas consiste precisamente en que indican al menos algunos de los rasgos fundamentales de cada una de tales entidades, e identifican los componentes de la cultura como fenómeno humano común.

¿Cómo se resuelve ahora la cuestión de la correlación entre las culturas occidental y oriental? Si la culturología del siglo XIX consideraba que sus sistemas de términos y símbolos eran básicamente cerrados, en el siglo XX se hizo hincapié en la afinidad culturológica de estas tradiciones antes percibidas como disjuntas. Un indicio de la tendencia a la síntesis entre las culturas occidental y oriental es el cruce de ambas ramas y las nuevas variedades culturales resultantes (de esta naturaleza es, por ejemplo, la cultura del Japón actual o el pluralismo cultural de numerosas comunidades budistas en Europa y América).

Las diferencias entre las culturas europea y oriental se remontan a la más remota antigüedad. De todos los rasgos antitéticos que las distinguen y que han sido señalados por los culturólogos, destaquemos elementos tan básicos como la actitud, primero, ante la personalidad humana; segundo, ante las posibilidades de la razón; y tercero, ante la actividad sociopolítica. A diferencia de la Europa cristiana, que deificaba la personalidad absoluta del Creador y, por tanto, del hombre como semejanza del Creador, las religiones orientales

se basan mayoritariamente en la idea de la falsedad de las formas individuales de vida espiritual. Oriente cultivó la idea del rechazo del yo personal en favor del absoluto impersonal. También hay diferencias en la actitud ante las posibilidades de la razón. En general, Europa se ha inclinado hacia el conocimiento racional y pragmático, considerándolo el valor más elevado, mientras que Oriente sitúa el conocimiento racional por debajo del introspectivo e intuitivo, y por ello dispone de una mayor gama de dispositivos de meditación y autosugestión. Por último, a diferencia del énfasis europeo en la acción social, el Oriente tradicional ha predicado la doctrina de la abstención de la acción; de acuerdo con esta doctrina, el estado de cosas existente en la vida terrenal, por malo que sea, es la retribución por los pecados pasados repartidos por el absoluto, y el hombre no debe por tanto esforzarse por la transformación social.

396

Incluso este breve esbozo indica no sólo las diferencias básicas entre las dos tradiciones culturales, sino también los puentes o puntos en los que se han acercado en el siglo XX. Así, en la cuestión de la actitud hacia el hombre, algunas corrientes de la filosofía europea críticas con el individualismo burgués se inclinan hacia un antipersonalismo poco propio de la cultura cristiana, subordinando la idea de personalidad autovalente a la idea de sociedad despersonalizada, según el modelo confuciano. Por otra parte, el interés por las formas de ser individuales-personales está creciendo gradualmente en los países de cultura oriental. Sobre la cuestión del potencial del conocimiento racional, Europa tiene hoy en cuenta los logros de la psicología meditativa oriental, mientras que Oriente, a su vez, deja de ignorar las ciencias naturales, sin caer en los extremos del cientificismo, por supuesto. En cuanto a la actividad social, no se puede dejar de señalar el papel que desempeña en Oriente la idea de implicación activa en la vida, como indica el alcance de la lucha política en estos países. Sin embargo, también hay que señalar que la doctrina oriental de abstenerse de la acción ha penetrado en parte también en la cultura europea, especialmente en aquellos estratos de la intelectualidad liberal que se han sentido decepcionados por el fracaso de las reformas políticas parciales y se han ensimismado en las experiencias existenciales internas del alma humana individual.

Aparte de esta clasificación de las culturas, existen subdivisiones más pequeñas, incluido el concepto de subcultura, que refleja las especificidades de un determinado estrato en una misma sociedad (por ejemplo, la subcultura juvenil).

De especial interés es aquí el problema de las culturas nacionales. Su especificidad está relacionada en gran medida con la situación territorial, climática y étnica de un pueblo determinado, con su sistema de valores que ha evolucionado históricamente y se ha transmitido de generación en generación. La preservación de la originalidad nacional de las culturas es uno de los problemas más dolorosos del siglo XX. Las primeras décadas de este siglo estuvieron dominadas por las ideas de una rápida consolidación de las naciones en un único grupo cultural, mientras que los últimos años se caracterizan por una rehabilitación de la autoconciencia nacional frente a la tendencia a la unificación. Por muy importante que sea la formación de un pensamiento planetario global para la solución de problemas universales como el fortalecimiento de la paz y el restablecimiento del equilibrio ecológico, esta conciencia universal no debe construirse a expensas de la diversidad cultural. Cuanto mayor y más rica sea la gama de tradiciones culturales, más rica será la vida espiritual de la humanidad en su conjunto.

397

De gran importancia para la clasificación de las diversas comunidades culturales es la cuestión del valor de estas culturas en relación con las demás y la determinación de la etapa de su desarrollo histórico. Los diversos modelos unitarios de desarrollo cultural desempeñan aquí un papel totalmente negativo. Así, los partidarios de la "teoría de la modernización" (desarrollada por Walt Rostow y otros) reducen las diferencias culturales-nacionales e ideológicas a diferencias en las etapas de crecimiento, lo que en última instancia conduce a la idea de que Occidente desempeña un papel piloto mientras que el Segundo y el Tercer Mundo siempre van a la zaga. El modelo anglosajón se presenta como el modelo universal de desarrollo cultural que deben aceptar todos los demás países. Si las especificidades nacional-culturales de alguna sociedad son incompatibles con este modelo, se considera que esta sociedad está marcando el tiempo en una de las etapas anteriores del camino común en lugar de seguir el suyo propio.

Todo tipo de desarrollo cultural unitario está cargado de consecuencias negativas ya que, a pesar del creciente proceso de internacionalización, el deseo de separatividad nacional y cultural, lejos de debilitarse, aumenta. En vista de ello, el pensamiento político no puede evitar verse modificado por la especificidad cultural del suelo en el que se asienta. Esto no debe considerarse como un defecto, sino, por el contrario, como un signo de su universalidad, ya que, a pesar de las diferencias en los contextos culturales, cada versión

específicamente nacional de su aplicación conserva sus proposiciones fundamentales.

Existe otro concepto en la culturología actual que refleja la especificidad de los procesos culturales de este siglo: el concepto de cultura de masas, muy popular en la actualidad. Suele utilizarse en sentido peyorativo, significando algo así como "una solución débil de cultura para las masas". Pero al concepto de cultura de masas también se le puede dar una interpretación positiva: el socialismo llevó la cultura a millones de personas que antes llevaban una vida miserable en la ignorancia y el analfabetismo. El significado negativo de la expresión "cultura de masas" proviene del hecho de que no son las masas las que a menudo tienen la oportunidad de elevarse al nivel de la verdadera cultura, sino que, por el contrario, la propia cultura atiende a los gustos primitivos de los estratos atrasados de la población y así, volviéndose simplista y distorsionada, desciende al nivel del primitivismo que resulta chocante para los verdaderamente cultos: algo estúpido se ofrece a las masas inteligentes bajo la apariencia de cultura. Esto es altamente insultante para la grandeza de la misión histórica de la cultura.

398

Cabe señalar, para concluir, que en realidad la cultura existe como un sistema históricamente establecido que tiene sus formas materiales, sus símbolos, tradiciones, ideales, orientaciones, puntos de referencia axiológicos y, por último, un modo de pensamiento y de vida: la fuerza central y el alma viva de la cultura. En este sentido, el ser de la cultura se convierte en supraindividual, aunque existe al mismo tiempo que la experiencia profundamente personal del individuo. El sujeto de la cultura es la humanidad, la nación, el grupo social y el individuo. Las formas materiales del ser de la cultura son los frutos de la actividad creadora de los pueblos, las obras maestras de los hombres de genio y talento. Sin embargo, tomadas por sí mismas, las formas materiales y simbólicas del ser de la cultura sólo son relativamente independientes; fuera del hombre y de su actividad creadora, están muertas.

Hubo un tiempo en que las culturas eran cerradas. En el curso de su desarrollo multidimensional se abren cada vez más a todo tipo de influencias: interactúan, y la vida elabora mecanismos flexibles de esta interacción, lo que facilita el crecimiento general de la cultura. Ante nuestros ojos se desarrolla el proceso de formación de la civilización de toda la humanidad conservando al mismo tiempo la individualidad de cada cultura. A pesar de la singularidad del tejido más fino de cada cultura dada, cuyos hilos siempre se remontan a la

antigüedad remota, los diferentes tipos de cultura son en principio comparables, y un diálogo entre ellos que conduzca a la comprensión mutua no sólo es posible sino que de hecho se realiza tanto en el pasado remoto como en la actualidad. Creo que el progreso ulterior de la humanidad se logrará mediante el creciente enriquecimiento mutuo racional de las culturas. Esta síntesis benéfica, que aspira a los ideales humanistas, los principios de justicia social, el desarrollo armonioso del individuo, el nuevo pensamiento y una cosmovisión científica coherente, es aparentemente necesaria. La cultura mundial sólo podrá beneficiarse de ella a medida que acelere su ascenso por la senda del progreso, sin privar a las culturas locales de la intensidad única de sus propios colores.

Capítulo XVI. EL PROGRESO HISTÓRICO Y LOS PROBLEMAS GLOBALES DE NUESTRO TIEMPO

1. El progreso como dirección históricamente necesaria del desarrollo de la sociedad

La historia de la idea de progreso social.

Cualquier esquema de progreso histórico construido teóricamente es más simple que la historia real, que siempre abunda en zigzags y profundas contradicciones. La humanidad ha recorrido un largo y espinoso camino desde la horda primitiva hasta la época actual, desde el cincel de piedra hasta la energía nuclear, desde las bandas errantes de salvajes hasta las formas actuales de Estado, desde la mitología infantilmente ingenua hasta la exploración de los secretos del universo por el poder de la inteligencia y el experimento. Innumerables dramas, grandes y pequeños, heroicos y feos, nobles y malvados, se han representado sobre las tablas de la historia. El poder de algunos grupos se consumió en el fuego de las batallas sociales, y en su lugar surgió el poder de otros. Tronos reales fueron derrocados y rotos, coronas fueron arrancadas de las cabezas reales, y las propias cabezas a menudo rodaron de los hombros. La humanidad avanza en una lucha constante entre fuerzas opuestas, entre lo viejo y lo nuevo. No podemos decir que la historia tenga siempre razón. A veces ha ocurrido que las fuerzas progresistas de la sociedad han sido derrotadas, mientras que la reacción ha triunfado. Pero, aunque muchas rebeliones y revoluciones fueron ahogadas en sangre y reprimidas, el destino de la civilización mundial siguió decidiéndose por las victorias de las fuerzas progresistas. Tal es la lógica implacable de la historia.

Hoy, la humanidad se enfrenta a un punto de inflexión. Nunca antes la situación histórica había sido tan dramática. El pensamiento socio-filosófico actual, tanto marxista como no marxista, se ocupa de la esencia, el carácter y la dirección de la historia que determinará el destino futuro de la humanidad. Los problemas de la guerra y de la paz, del medio ambiente y de la situación demográfica, del agotamiento amenazador de los recursos naturales, de la conquista del espacio y del Océano Mundial, reflejan con la mayor claridad las contradicciones del desarrollo social y espiritual de nuestra época, provocan

grandes aprensiones y suscitan numerosos interrogantes. ¿Cuáles son las perspectivas morales y culturales de la industrialización total de la sociedad? ¿Podrá la sociedad integrar en sí misma los elementos generales y específicos de las distintas culturas históricas y nacionales? ¿Qué hace hoy para sentar las bases de un futuro mejor? Todas estas preguntas son variaciones de un problema global: ¿Existe un sentido y un objetivo en la actividad histórica de los pueblos? Y si ese sentido y ese objetivo existen, ¿cuáles son?

400

La idea de progreso social no es una cuestión que haya surgido de repente en la etapa actual de la historia. Tiene raíces profundas. En todos los tiempos, la reflexión sobre el destino de la humanidad se ha centrado en cuestiones como: ¿Qué le depara el futuro a la humanidad? ¿Traerá la felicidad? ¿O le esperan desgracias, sufrimientos y males? Los hombres eran pesimistas u optimistas en su forma de percibir el mundo y evaluar el futuro, y también había quienes aceptaban la idea de la ciclicidad, o rotación eterna que pasa inevitablemente por las mismas fases una y otra vez. Es en este punto donde salen a la luz ciertas cosas instructivas.

Muchos pensadores insistían en que el pasado siempre es mejor que el presente. Por paradójico que parezca, la humanidad, aunque se desarrolló de forma constante, desconfiaba sobre todo de la posibilidad de un orden más razonable y justo. Durante siglos, la humanidad estuvo atormentada por la idea de que la felicidad se encuentra en algún lugar lejano del pasado, e irremediablemente perdida. Las nostálgicas historias sobre la Edad de Oro eran vagos ecos del estado primitivo en el que todas las personas eran pobres pero iguales. Esta idea fue expresada artísticamente por Hesíodo en su poema *Los trabajos y los días*. Según Hesíodo, la humanidad pasó por cinco etapas principales, descendiendo en cada una de ellas, por así decirlo, un peldaño en la escala de la historia. Comenzando por la Edad de Oro y pasando por la de Plata, así como por otras, llegó a la Edad de Hierro. El estado original de la especie humana, la Edad de Oro, era una era de felicidad sin nubes: todas las cosas eran abundantes, y el trabajo no era obligatorio en absoluto, todo el mundo vivía despreocupadamente, pasando su tiempo en fiestas y prosperidad. La Edad de Hierro, que acabó convirtiéndose en el destino de la humanidad, fue una historia muy distinta. Ahora los hombres pasan sus días en el trabajo, las preocupaciones y la tristeza. El mal triunfa sobre el bien en todas partes, la violencia se impone y la justicia es burlada. Pero no sólo se idealizó la época primitivo-comunitaria, sino también la antigüedad. A medida que retrocedía en el tiempo, llegó a ser considerada, en la época del

Renacimiento, como la cúspide del progreso histórico; mientras que los románticos del siglo XIX rendían culto a la Edad Media, con su espíritu caballeresco, su nobleza, sus motivos desinteresados y su gran espiritualidad. Pero, si la Edad de Oro se sitúa ahora en una época, ahora en otra, surge naturalmente la pregunta de si existió en absoluto, o si es sólo un producto de la fantasía humana.

401

El pesimismo histórico, característico en general de la Antigüedad (aunque algunos pensadores, como Protágoras, Demócrito o Lucrecio, tuvieran fe en el progreso histórico), se plasmó de forma más llamativa en la ideología y la filosofía del cristianismo: la historia universal evocaba en los pensadores cristianos un sentimiento de piedad por la vanidad y la fragilidad del ser humano, por el paraíso irremediablemente perdido. Su pesimismo estaba vinculado a motivos escatológicos, es decir, a la doctrina del fin del mundo, del pecado original y del castigo inevitable. En términos de tiempo, la vida de la humanidad se concebía desde Adán y Eva hasta el Día del Juicio Final. Pero este pesimismo no era trágicamente desesperanzador, sino que albergaba la trémula luz de la esperanza de salvación en el otro mundo. Desde el punto de vista *psicológico*, es difícil decir qué prevalecía en esta visión del mundo, el pesimismo o una especie de optimismo.

La idea optimista del progreso histórico está relacionada con la época del Renacimiento, con logros reales en la ciencia, el arte, la artesanía y con un renacimiento general de la vida social. El mundo tenía la sensación de que se dirigía hacia un futuro racional y justo, y de que tenía la fuerza para alcanzar ese futuro. El pensamiento social de la naciente burguesía estaba impregnado de optimismo histórico. El progreso social se centraba en la idea del desarrollo ascendente de la razón humana. Esta idea fue expresada con mayor claridad por filósofos del siglo XVIII como Anne Robert Turgot, Marie Jean Condorcet, Johann Gottfried von Herder y otros, y en el siglo XIX se convirtió en la idea más popular y fascinante. Los científicos se deleitaban con el progreso, los poetas escribían versos sobre él y los políticos lo convertían en prenda de un futuro mejor.

Hegel ocupa un lugar especial en el tratamiento del problema del progreso histórico en la filosofía premarxiana. Consideraba la historia como un proceso unificado y regido por leyes en el que cada época, siendo única, presentaba al mismo tiempo un paso necesario en el desarrollo general de la humanidad. Pero, ¿cuál era la concepción de Hegel del criterio de desarrollo progresivo? Puesto que consideraba la historia como un proceso mundial unificado,

necesariamente tenía que enfrentarse a la cuestión de un criterio, y tendría que ser un único criterio general que justificara la descripción de ese proceso como unificado. Para Hegel, tal criterio era la libertad; subrayaba que el desarrollo de la sociedad era progresivo en la medida en que manifestaba un progreso en la conciencia de la libertad. Pero la conciencia de la libertad no es todavía la libertad real, por lo que el progreso basado únicamente en la conciencia de la libertad no es todavía un progreso real.

402

En el siglo XX, las teorías de la ciclicidad del proceso histórico revivieron en las obras de Oswald Spengler, Pitirim Sorokin, Arnold Toynbee y otros. Spengler rechazó de plano la posibilidad de cualquier progreso, mientras que Toynbee no fue tan categórico en sus juicios. Aceptó la posibilidad de un cierto progreso en diversos aspectos del conjunto social que, en su opinión, era como la rueda de carro cuyo monótono movimiento de rotación se convertía en el movimiento de traslación del carro.

A la vista de los avances reales en ciencia, tecnología, gestión, etc., el progreso en su conjunto sería difícil de refutar. Por lo tanto, es absolutamente necesario estudiar las direcciones posibles y óptimas en el desarrollo futuro de la humanidad. En Occidente se desarrollan diversas teorías futurológicas que pretenden explorar estas direcciones. Algunas de ellas invocan las posibilidades ilimitadas del progreso tecnológico, prediciendo el advenimiento de una era tecnotrónica (como en las obras de Zbigniew Brzezinski o Herbert Kahn); otras proponen modelos de convergencia del socialismo y el capitalismo, también sobre una base tecnológico-económica y de gestión (como en John Kenneth Galbraith y Raymond Aron); otros calculan el futuro de la humanidad en las condiciones de una posible catástrofe global provocada, en primer lugar, por el aumento de la población del planeta y, en segundo lugar, por el agotamiento progresivo de los recursos naturales (como predice el Club de Roma). Todas estas teorías reflejan, de un modo u otro, la posición real en el mundo moderno del hombre que, en palabras de Henri Bergson, gime medio aplastado por el peso del progreso que él mismo llamó a la vida.

Al tiempo que rendimos homenaje a todas estas teorías por la contribución que aportan a la elucidación del estado real del mundo y de su futuro, no podemos dejar de constatar que no se intenta aquí resolver los profundos problemas sociales ni buscar un criterio de progreso de orientación humanista válido para toda la humanidad.

La concepción marxista del progreso y el problema de sus criterios.

Al superar críticamente las teorías idealistas y metafísicas unilaterales, Marx y Engels desarrollaron una explicación científica dialéctico-materialista del progreso social basada en la concepción del desarrollo como movimiento irreversible y regido por leyes en la naturaleza y la sociedad. A diferencia de todas las demás teorías, el marxismo abandonó la idea del progreso como un proceso rectilíneo primitivo o como un movimiento a lo largo de un circuito cerrado. En el marxismo se comprendió claramente que, junto con el movimiento progresivo de la sociedad, existen también movimientos regresivos destructivos. "Es antidialéctico, anticientífico y teóricamente erróneo considerar el curso de la historia mundial como suave y siempre en dirección hacia adelante, sin ocasionales saltos gigantescos hacia atrás".[89]

403

La sociedad es un sistema organizado complejo cuyas partes se desarrollan a ritmos diferentes y en periodos de tiempo distintos, están sujetas en última instancia a las leyes del conjunto sistémico y tienen una lógica propia. El marxismo subrayó el carácter contradictorio del proceso histórico, mostrando que su fuente vital y su fuerza motriz residen precisamente en esta característica. La historia ha enfrentado constantemente a los pensadores con el problema de las contradicciones en el progreso social; todas y cada una de las épocas de la historia han estado marcadas por cataclismos, trastornos y actos revolucionarios. Al mismo tiempo, la historia es un proceso necesario del movimiento progresivo de la humanidad, regido por la ley, desde formas dadas de organización social hacia otras más perfectas. Este proceso irreversible se traduce en una elevación constante del estado cualitativo de la sociedad.

Para comprender el desarrollo social, el marxismo no se dirigió a fuerzas extraterrenas ajenas a la humanidad, sino al hombre mismo, al sujeto inmediato de su propia actividad vital. La actividad humana surgió no como una abstracción unilateral de un individuo considerado aisladamente, sino como un factor real percibido empíricamente de la práctica sociohistórica agregada que se divide en dos tipos: la práctica de producción y la de transformación social. Sobre esta base se elaboró un criterio verdaderamente científico del progreso social.

---

[89] V.I. Lenin, "El panfleto Junius", Obras Completas, Vol. 22, Editorial Progreso, Moscú, 1977, p. 310.

Como ya hemos señalado, la esencia del progreso ha sido interpretada de diversas maneras por los filósofos, y estas interpretaciones dependían en gran medida del criterio elegido como base —conciencia de libertad, grado de desarrollo de la razón humana, etc.—. El marxismo no rechazó estos criterios in toto, sino que los subordinó al proceso real, siempre presente, empíricamente cierto y nunca interrumpido de la actividad vital humana: la práctica en toda la inagotable riqueza de sus manifestaciones puramente humanas. El núcleo de esta práctica es el desarrollo de las fuerzas productivas como criterio supremo del progreso social. Sin embargo, sería un error interpretar este criterio, como a menudo hace la gente, desde un estrecho punto de vista tecnológico-económico, ya que el elemento principal de las fuerzas productivas es, después de todo, el hombre mismo. Esto explica el hecho de que el criterio dado engloba los logros de la ciencia, los principios de gestión, el estado sociopolítico de la sociedad, el nivel de educación y las normas de los servicios sanitarios, así como el modo de vida, incluida la conciencia moral y la visión del mundo en su conjunto, que afectan a la eficacia de la producción social de forma mediada, a través de la disciplina laboral y las normas de trabajo. Por eso, el desarrollo de las fuerzas productivas de la humanidad significa, en palabras de Marx, sobre todo *el desarrollo de las riquezas de la naturaleza humana como meta en sí misma.* Ahora bien, aunque el núcleo del criterio de progreso social sean las fuerzas productivas, este concepto por sí solo no basta, e inevitablemente dará lugar a interpretaciones tecnicistas erróneas y estrechas mientras las fuerzas productivas sigan siendo una abstracción, una estructura indeterminada de diversas relaciones de producción. Cuando la situación cambie, el *modo de producción* aparecerá como un verdadero criterio del progreso social o, mejor dicho, su verdadero núcleo.

El criterio de progreso social descubierto y elaborado en el marxismo permitió presentar la historia del mundo como un proceso unificado de existencia y sustitución sucesiva de una formación socioeconómica por otra. Además, se demostró que la sustitución no es caótica ni caleidoscópica, sino que responde al principio de que la nueva sociedad es cualitativamente superior a la anterior en términos de parámetros económicos, sociales, políticos y culturales.

El progreso social se desarrolló como un proceso contradictorio en el que el marxismo identificó tipos definidos dependiendo del carácter principal del modo de producción y de la existencia o ausencia de contradicciones

antagónicas en él. A medida que se resuelven las contradicciones básicas de un modo de producción dado, la historia pasa progresivamente por las formaciones primitivo-comunitaria, esclavista, feudal, capitalista y comunista.

Característico de todas las clases de sociedades antagónicas es el estrechamiento del campo de posibilidades reales de desarrollo progresivo. Como resultado, el progreso siempre implica que algunas cosas se desarrollen a expensas de otras. Marx expresó esta tendencia en el capitalismo de forma deliberadamente paradójica: "Las nuevas fuentes de riqueza, por algún extraño hechizo, se convierten en fuentes de miseria. Las victorias del arte parecen compradas por la pérdida del carácter... Incluso la luz pura de la ciencia parece incapaz de brillar sino sobre el fondo oscuro de la ignorancia".[90] Puso de manifiesto la esencia despiadada del progreso bajo el capitalismo utilizando el símbolo de un feo ídolo pagano que se niega a beber néctar de nada que no sean los cráneos de los muertos.

405

La aparición de un tipo de progreso fundamentalmente diferente significa la llegada del socialismo, el comienzo de una nueva era en la que este tipo de progreso se realiza plenamente. ¿Qué significa esto? Significa, en primer lugar, una ampliación del campo de posibilidades reales de desarrollo social a través de la actividad histórica creadora de las masas. El contenido de esa actividad es la realización del principio de justicia social, que supone un alto nivel de bienestar social y un juego completamente libre de las cualidades y potencialidades del hombre.

La revolución social como fuerza motriz del progreso histórico.

Una revolución social significa una convulsión radical en todas las esferas de la vida de la sociedad en la que se realiza una transición de una formación socioeconómica a otra más progresista. La revolución es una fuerza motriz del progreso social. Es a la vez *destrucción y creatividad*; abre un nuevo periodo en la historia, que exige nuevos pensamientos y emociones, nuevos cantantes y canciones. La causa más profunda de las revoluciones sociales es un conflicto entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción.

---

[90] K. Marx, "Discurso en el aniversario de *El periódico del pueblo* pronunciado en Londres el 14 de abril de 1856", en: K. Marx, F. Engels, *Obras Completas*, Vol. 14, Editorial Progreso, Moscú, 1980, pp. 655-56.

El hecho de que las revoluciones sociales no sean accidentales, de que sean fenómenos regidos por leyes y provocados por el desarrollo de la producción como necesidades históricas, no significa que se produzcan automáticamente. Para que se produzca una revolución son necesarias premisas objetivas y subjetivas. Las contradicciones irreconciliables en el modo de producción se manifiestan en la lucha encarnizada entre las clases progresistas y reaccionarias. La lucha de clases es la base política de una revolución. La forma *subjetiva* de expresión de esta lucha es el conflicto de intereses, aspiraciones e ideas de clase. Una revolución social es la forma más elevada de la lucha de clases de los oprimidos. El conjunto de condiciones objetivas que conducen a la crisis económica y política de la sociedad crea una *situación revolucionaria* caracterizada por los siguientes rasgos: es una situación "(1) cuando es imposible que las clases dominantes mantengan su dominio sin ningún cambio; cuando hay una crisis, de una forma u otra, entre las 'clases superiores', una crisis en la política de la clase dominante, que conduce a una fisura por la que estallan el descontento y la indignación de las clases oprimidas. Para que se produzca una revolución, normalmente no basta con que "las clases bajas no quieran" vivir a la vieja usanza; también es necesario que "las clases altas no puedan" vivir a la vieja usanza; (2) cuando el sufrimiento y las carencias de las clases oprimidas se han agudizado más de lo habitual; (3) cuando . ... hay un aumento considerable de la actividad de las masas, que se dejan robar sin rechistar en 'tiempos de paz', pero que, en tiempos turbulentos, se ven arrastrados tanto por todas las circunstancias de la crisis como *por las propias "clases altas"* a una acción histórica independiente."[91]

406

No todas las situaciones revolucionarias desembocan en una revolución. Las revoluciones sólo estallan cuando a las condiciones objetivas se añaden las subjetivas. El factor subjetivo incluye la voluntad de luchar, una hábil organización de esta lucha, la conciencia de los combatientes, una clara comprensión de los objetivos y tareas de la lucha, y la resolución de las clases combatientes de librar la batalla hasta el final. Dadas todas las premisas objetivas necesarias, el factor subjetivo se vuelve decisivo: el viejo gobierno no caerá si no se le hace caer.

---

[91] V.I. Lenin, "El hundimiento de la II Internacional", *Obras Completas*, Vol. 21, Editorial Progress, Moscú, 1974, pp. 213-14.

Las *fuerzas motrices* de la revolución son aquellos grupos y clases sociales que tienen un interés personal en la ruptura del viejo orden y en el establecimiento del nuevo, y que llevan a cabo la revolución. Durante periodos relativamente pacíficos, las masas populares están, por así decirlo, entre bastidores de la política o en un estado de letargo histórico, mientras que los acontecimientos revolucionarios empujan al pueblo al proscenio de la historia mundial al crear el nuevo orden.

La cuestión fundamental de toda revolución es la del poder del Estado. Cuando el fuego de la revolución se enciende, envuelve en primer lugar al principal defensor del viejo mundo: el Estado. Tomando el poder político en sus manos, las clases que llevan a cabo la revolución reorganizan todo el mecanismo sociopolítico de la sociedad: los nuevos órganos de la revolución nacen en su propio fuego. La toma del poder por las fuerzas revolucionarias se convierte en un acto de revolución política. Esa es la revolución en sentido estricto.

El tipo de revolución social viene determinado por las contradicciones sociopolíticas que resuelve, el sistema social que derroca y el sistema que crea de nuevo. Estos aspectos abarcan la concepción de la revolución en sentido amplio: como la transición de la sociedad de un estado cualitativo a otro (por ejemplo, del esclavismo al feudalismo y del feudalismo al capitalismo), es decir, como el ascenso a la siguiente etapa históricamente determinada de su desarrollo. Un tipo especial de revolución son las que afectan a una esfera concreta de la vida social (por ejemplo, las revoluciones científica, tecnológica o cultural).

El tipo más elevado de revolución es la revolución socialista, cuyo objetivo son los intereses de los trabajadores. A diferencia de las revoluciones sociales anteriores, que se limitaban a cambiar el poder político y a alinearlo con las nuevas relaciones económicas ya establecidas, la revolución socialista se caracteriza sobre todo por el elemento creativo: la afirmación de relaciones de producción socialistas. La revolución socialista, como ningún otro tipo de convulsión, presupone un largo período de profundas transformaciones de todos los aspectos del ser social: no es en absoluto un acto puntual de derrocamiento del viejo poder político e instauración del nuevo.

El sentido de la historia y del progreso.

Volviendo a la cuestión planteada anteriormente: ¿Cuál es el sentido de la historia? ¿Cuál es la dirección de su movimiento? ¿Qué es el progreso? La respuesta a esta pregunta dista mucho de ser sencilla u obvia. La razón es que el propio concepto de progreso considerado únicamente como una categoría abstracta contendrá inevitable y paradójicamente una contradicción insoluble en cualquier intento de aplicarlo a una evaluación histórica concreta de acontecimientos específicos. Lo que en una época se consideraba absolutamente progresista resulta carecer de contenido progresista en otra; además, lo que en un ámbito es un progreso indudable resulta ser un retroceso en otro.

A este respecto, algunos hechos constatados por los historiadores revisten un interés considerable. La sustitución del arco y las flechas por las armas de fuego, de los fusiles de pedernal por los fusiles automáticos, el paso del combate cara a cara con igual peligro para ambos bandos al asesinato a distancia, cuando uno de los bandos se encuentra en relativa seguridad, son sin duda indicios de avances tecnológicos, y no sólo avances en la tecnología sino también en todo el conocimiento, en todas las ciencias relacionadas con este ámbito. ¿Es esto progreso? La posibilidad de destruir grandes masas de personas con armas nucleares también se debe al desarrollo de la ciencia y la tecnología del más alto nivel. Pero, ¿a esto se le puede llamar progreso? La sustitución de las tenazas al rojo vivo por la corriente eléctrica como instrumento de tortura fue posible gracias al descubrimiento de la electricidad: ¿es esto también progreso? Por extraño que pueda parecer, los logros sin precedentes de la tecnología traen consigo fuerzas destructivas sin precedentes que amenazan a la humanidad. Casi todos los elementos positivos que surgen en la historia tienen su contrapartida negativa, y lo que es positivo en un aspecto es negativo en otro.

Estas contradicciones revelan el dramatismo de la Historia. ¿Es inevitable todo este drama? ¿Cuál es su esencia? Parece que el principal protagonista de este drama histórico es el hombre mismo. El mal es inevitable, por así decirlo, pues el hombre obtiene a veces resultados que no deseaba en absoluto, que no eran sus objetivos. En términos objetivos, de lo que se trata aquí es de que la práctica siempre es más rica y superior que el nivel de conocimiento alcanzado, lo que permite utilizar los resultados obtenidos de distintas maneras en circunstancias diferentes. El mal siempre persigue al bien como una sombra.

La historia nos revela que el hombre no es sólo un ser activo, sino también —y esto es sumamente importante— un ser social razonable. El elemento propiamente humano del hombre viene determinado precisamente por estos dos rasgos: el hombre es razonable y el hombre es un ser social. Estos dos rasgos deben dominar toda la actividad histórica del hombre, y sólo deben considerarse progresivos aquellos elementos de su actividad que concuerden con estos rasgos y los pongan más plenamente de manifiesto. La combinación de estos dos rasgos es *el humanismo*, una propiedad única en la naturaleza. La propia historia de la humanidad ha proporcionado así un criterio para definir lo que es verdaderamente progresista. Este criterio, el humanismo, abarca tanto las características específicas de la naturaleza humana como la valoración de estas propiedades como el elemento más elevado de la vida social. Todo lo que concuerda con el humanismo es progresista; más aún, no es sólo una cuestión de concordancia: todo lo que promueve y eleva el humanismo es progresista. Metafóricamente, la elevación de la humanidad y el verdadero humanismo pueden presentarse en la imagen de un poderoso árbol cuya savia vivificante corre a lo largo de su tronco y sus ramas y alimenta el frondoso follaje que personifica la riqueza y la dignidad humanas, el sentido y el ideal de la historia.

El humanismo es la base real del ser de la humanidad que hace posible la coexistencia real, la cooperación, la comprensión mutua y el respeto recíproco de diversas naciones y culturas. En sentido figurado, la razón de la historia se revela en el hecho de que el proceso continuo de la vida en la tierra no procede en una única dirección preestablecida o predestinada, sino en una diversidad de vías de desarrollo y formas de organización de las sociedades en las que se realizan tipos históricos de cultura claramente individuales. De hecho, incluso una mirada superficial a las distintas zonas de este planeta mostrará la extrema diversidad de condiciones geográficas, recursos naturales y humanos, estructuras económicas, tradiciones nacionales, culturales y políticas de los distintos países. A pesar de la enorme variedad, la historia de la humanidad es un todo integral que se desarrolla en dos direcciones opuestas a la vez, por así decirlo: hacia la unidad y hacia la preservación de las cualidades distintivas de las diferentes sociedades. Puede decirse que esto es una manifestación de la dialéctica del desarrollo social, de la unidad a través de la diversidad, y actúa como una necesidad histórica. También revela la esencia profundamente humanista del progreso social.

2. La dialéctica del desarrollo mundial en la época actual

Los rasgos distintivos de la situación histórica actual.

En la época actual, la humanidad se funde en un todo único con problemas vitales comunes y un destino histórico común. En el pasado, muchos políticos creían que el progreso histórico sólo estaba relacionado con el mundo occidental, mientras que hoy todos los estadistas con mentalidad realista se dan cuenta de la simple verdad de que Occidente no tiene futuro sin Oriente y la humanidad en su conjunto.

En otras palabras, el mundo en que vivimos es interdependiente aunque contradictorio, es un mundo integral en el que coexisten sociedades que pertenecen a distintas formaciones socioeconómicas con características socioeconómicas, políticas y culturales diferentes (aparte de los sistemas capitalista y socialista, en algunas zonas ha sobrevivido el orden semifeudal y, en algunos lugares, el primitivo-comunal). En la literatura ha aparecido un término especial que refleja el estado de las realidades globales actuales. El término es *orden mundial*. Designa los principios y las leyes de la estructura y el funcionamiento de la comunidad mundial. El orden mundial resulta inevitablemente de un agregado de procesos históricamente naturales de desarrollo de diversas sociedades y se caracteriza, por un lado, por la expansión y el fortalecimiento de las interconexiones (científicas y tecnológicas, económicas, políticas, culturales, etc.) y, por otro, por la existencia de los problemas globales de los tiempos modernos. La dialéctica de la época es tal que la creciente "planetarización" de los fenómenos sociales está ahora íntimamente ligada a una fuerte tendencia a la preservación de la independencia y la soberanía, de los intereses nacionales de los Estados individuales. Teniendo todo esto en cuenta, hay que darse cuenta de que ningún país puede pretender ser el único con derecho a moldear los principios del orden mundial actual, y menos aún del futuro. Sólo la coordinación de los esfuerzos de todos los países implicados puede garantizar una futura armonía de intereses, una estrategia verdaderamente equilibrada de progreso mundial.

Los problemas globales de la humanidad y el futuro del progreso social.

La humanidad se encuentra en una etapa de su desarrollo en la que la solución de la eterna cuestión, ser o no ser, depende de la propia humanidad. El nivel de conocimiento y dominio de las fuerzas de la naturaleza que permitió a la humanidad hacer estallar la primera bomba atómica se convirtió en fatalmente peligroso para su futuro, ya que abrió la maléfica perspectiva de un desastre nuclear suicida, y produjo así el problema superglobal de la guerra y la paz. La historia de la humanidad ha sido escenario no sólo del bien, sino también del mal. El mal se concentró sobre todo en las guerras que destruyeron todo lo creado por las personas, pero la amargura causada por este mal fue aún más aguda porque destruyó a las propias personas. Desgraciadamente, el mal crece en complejidad y, en condiciones definidas, se convierte en un Moloch que consume una parte cada vez mayor de los productos de la industria y del intelecto, cobrándose cada vez más vidas y felicidad. Pero el hombre no debe permanecer indefenso ante la guerra como un organismo permanece indefenso ante un crecimiento maligno.

410

En el mundo moderno, dominado en gran medida por las nuevas leyes surgidas en los últimos diez o veinte años, se está gestando una nueva lógica del progreso. El rechazo de la guerra como continuación de la política se ve insistentemente impulsado no sólo por la aspiración subjetiva de los pueblos a una coexistencia pacífica, sino también por causas objetivas: no puede haber vencedor en una guerra nuclear. Esto convierte en absurda la idea misma de la guerra. Se ha llegado a una situación en la que el enfrentamiento entre capitalismo y socialismo sólo puede adoptar la forma de una competición pacífica. La humanidad no tiene la menor posibilidad de sobrevivir a menos que se dé cuenta de la realidad del peligro que nos amenaza a todos, y a menos que tome medidas para evitar su propia muerte. La única victoria posible es la de la razón. Desde tiempos inmemoriales, la humanidad ha depositado sus esperanzas en la razón. La antigua filosofía india formuló un gran número de proposiciones indicativas de una profunda comprensión humanista del sentido de la vida y de la capacidad humana de superación personal sobre la base del amor al prójimo. Uno de los dictámenes de Buda es el siguiente: "Sólo aquella victoria es una victoria verdadera en la que todas las partes son victoriosas y nadie es derrotado". Es mérito de la humanidad darse cuenta cada vez más claramente del peligro que la amenaza y tomar diversas medidas (formas individuales de protesta y acciones masivas organizadas) destinadas a impedir la destrucción de la civilización.

Aparte de la amenaza nuclear, existen otros problemas globales derivados del estado crítico de la relación entre naturaleza y sociedad provocado por el desarrollo científico y tecnológico. El más importante es la crisis ecológica que se manifiesta en la contaminación universal del medio ambiente y en el agotamiento progresivo de los recursos del planeta, de sus yacimientos minerales y del agua dulce. El hombre ha desarrollado una sensación de poder infinito sobre la naturaleza, y ahora tiene que darse cuenta, a su antojo, de su propia finitud y de la de la naturaleza: la naturaleza no es inagotable, ha demostrado ser más vulnerable de lo que se creía. Hoy en día, se oyen llamamientos de todas partes para preservar el frágil equilibrio de la biosfera. La humanidad se ve obligada a buscar una salida a una situación extremadamente desfavorable para la existencia normal. Uno de los métodos racionales para organizar adecuadamente el uso de los recursos naturales en un futuro previsible consiste en cambiar la tecnología de producción, que encarna las interrelaciones materiales entre la naturaleza y el hombre. Para lograr estos cambios, será necesario alterar también las orientaciones de valores, configurando un nuevo modo de pensar ecológico y una ética ecológica.

411

La *salud física y moral* del hombre es otro angustioso problema global. El estrés informativo, el ritmo de vida en constante aumento, sobre todo en las grandes aglomeraciones urbanas, el abuso de sustancias médicas cuyas consecuencias negativas son, a menudo, imprevisibles, afectan negativamente al hombre. Todo esto no es más que una pequeña fracción de todos los factores causantes del evidente menoscabo de la salud psíquica de un número lamentablemente creciente de personas.

La solución eficaz de los problemas globales, que requerirá un enfoque interdisciplinario y la elaboración de una estrategia interestatal e incluso planetaria, determinará el futuro del progreso social.

Sin embargo, ya está claro que una estrategia que combine al máximo los intereses de cada pueblo con los de toda la humanidad no puede formularse sin una comprensión de las nuevas características del desarrollo social internacional, sin un ajuste adecuado de las prácticas políticas y económicas de los diversos estados y sin aceptar normas morales unificadas y principios de interacción entre la sociedad y la naturaleza. La humanidad puede y debe encontrar la manera de convertirse en un sujeto constructivo y conscientemente actuante de la historia mundial indivisa.

Literatura social y política

Serie de libros de texto de Ciencias Sociales

Alexander Spirkin

FUNDAMENTOS DE FILOSOFÍA

En español

Editores del texto ruso M.K. Effendiev

Editores del texto en inglés A.I. Varavitskaya, S.V. Gerasimenko

Editora artística M.A. Platonova

Editores técnicos Grishina L.V., Yukhanova M.G.

ISBN#18054

Impreso el 15.11.89. Firmado el 09.07.90.

Formato 84x108 1/32. Papel offset nº 1. Tipo de letra Times.

Impresión offset. Página impresa condicional 22.26.

Reproducción de párrafos. 22,71.

Barra lateral 27,37. Circulación 4785. Pedido nº 383. Precio 2r.30k.

Nº Izd. 46595.

Esta edición se preparó en un microordenador utilizando el programa "Editorial Ventura".

Orden de la Editorial de la Bandera Roja del Trabajo "Progreso

Comité Estatal de Prensa de la URSS.

119847, GSP, Moscú, G-21, bulevar Zubovsky, 17.

Órdenes de la Bandera Roja del Trabajo Imprenta de Moscú nº 7.

"Chispa de la Revolución" Sovexportkniga del Comité Estatal de Prensa de la URSS.

Comité Estatal de Prensa de la URSS.

103001, Moscú, 9 Trekhprudny Lane.

Общественно-политическая литература

Серия «Учебные пособия по общественным наукам»

Александр Георгиевич Спиркин

ОСНОВЫ ФИЛОСОФИИ

На английском языке

Редактор русского текста М.К.Эффендиев

Редакторы английского текста А.И.Варавицкая, С.В.Герасименко

Художественный редактор М.А.Платонова

Технические редакторы Гришина Л.В., Юханова М.Г.

ИБ No 18054

Сдано в набор 15.11.89. Подписано в печать с РОМ 09.07.90. Формат 84x108 1/32. Бумага офсетная No1. Гарнитура Таймс. Печать офсетная. Условн. печ. л. 22,26. Усл. кр. отт. 22,71. Уч. изд. л. 27,37. Тираж 4785. Заказ No 383. Цена 2р.30к. Изд. No 46595.

Издание подготовлено на микроЭВМ с помощью программы «Вентура Паблишер»

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Прогресс» Государственного комитета СССР по печати.
119847, ГСП, Москва, Г-21, Зубовский бульвар, 17.

Ордена Трудового Красного Знамени Московская типография No7 «Искра революции» В/О «Совэкспорткнига» Государственного комитета СССР по печати.
103001, Москва, Трехпрудный пер., 9