

mente aquí donde estoy yo ahora, y esto continuará millones y millones de veces, millones de años, ¿qué es el tiempo? Tú inevitablemente estarás alguna vez en el mismo escalón que ahora *estoy yo...*» (49,403-404) Esta idea del desarrollo, vinculada con las particularidades de la actividad humana, aunque concebida de manera idealista, saca a Fichte de los marcos de la dialéctica kantiana. En vez del señalamiento confuso acerca de la naturaleza, independiente del hombre, de la capacidad apriorística del entendimiento, Fichte introduce el desarrollo de los individuos en cuyos resultados se observa la naturaleza «divina» de su acción; y llegamos a la gran «unidad del Espíritu puro» (aquí tenemos ante nosotros el concepto místico de sociedad), de la cual no hay regreso hacia el individuo. Así, la actividad realizada en correspondencia con determinadas leyes, tal es la premisa inicial para el surgimiento del sistema filosófico que proclamó la concepción dialéctica del desarrollo.

El nuevo planteamiento del problema de las leyes del movimiento, tomado en forma de desarrollo, consiste también en que los cambios se extienden al todo. Si el sistema de la naturaleza del siglo XVIII tenía como rasgo característico la admisión del «cambio del cambio» sólo para las partes en presencia de la invariabilidad del «gran todo», en la concepción dialéctica del desarrollo se considera ya no la correlación de las partes móviles y el todo inmóvil, sino el cambio del todo influyendo sobre las partes, determinando el cambio de las partes, en otras palabras, extiende el principio del movimiento al propio todo.

Sería, sin embargo, erróneo considerar que Fichte partía conscientemente del concepto de desarrollo histórico, de ley histórica. De estos conceptos se toma conciencia por primera vez sólo en la dialéctica de Hegel, y aún aquí en forma limitada. Hablando de los escalones del desarrollo del yo, Fichte hace abstracción

del tiempo. El funcionamiento del mundo interior del yo, su actividad, ocurre simultáneamente con el surgimiento del «ser fuera de sí». La base idealista de la teoría científica de Fichte obliga necesariamente al desarrollo, con su sistema de peldaños y leyes, a desenvolverse sólo en el mundo de los espíritus, donde el tiempo no tiene significación alguna. El concepto de desarrollo, que existe todavía sin abrirse en el sistema de Fichte, tenía que salir de los marcos estrechos del idealismo subjetivo y alcanzar un espacio más amplio para su acción.

La siguiente etapa importante en la elaboración de la dialéctica del desarrollo resultó ser el sistema del idealismo objetivo. Schelling y Hegel sacan la idea de desarrollo de los límites de la conciencia humana individual y elaboran sobre la base del material del desarrollo histórico de las ciencias (sobre la naturaleza, la sociedad y el conocimiento). La más grandiosa concepción dialéctica del desarrollo, anterior al marxismo, es la hegeliana.

El sistema filosófico de Hegel continúa la tradición de toda la filosofía clásica alemana a partir de Kant, en el sentido de que proclama como el aspecto activo a lo espiritual, lo ideal, cierto, que ya no subjetiva sino objetivamente, es decir, existe también fuera de la conciencia del hombre. En la filosofía de Hegel persiste la idea de Fichte acerca del proceso de formación del sujeto, de su desarrollo. La idea absoluta es el sujeto del desarrollo, y el peldaño fundamental de este desarrollo es la lógica, es decir, el movimiento dialéctico de los «conceptos puros». Como el Yo en la filosofía de Fichte, la idea absoluta se vuelve ante todo hacia sí, o sea, toma conciencia de sí misma, de su actividad, su movimiento, de su determinada forma de movimiento. El papel de la autoconciencia y de la conciencia de Fichte, se reduce en Hegel al registro pasivo, a la descripción del movimiento de la idea absoluta. La lógica

de Hegel, presentada por él en su *Ciencia de la lógica*, constituye un sistema relativamente armonioso de categorías de la dialéctica, donde la desmedida abstracción de la exposición es compensada por la profundidad y el carácter pormenorizado del análisis de los tránsitos de las categorías y las leyes de una a otra. Este sistema de categorías reproduce el curso lógico del desarrollo histórico de la filosofía, en otras palabras, del pensamiento humano.

Después de agotar el análisis puramente lógico del desarrollo de las categorías de la dialéctica, Hegel obliga a su idea absoluta a tomar conciencia de sí, a verificarse en la esfera de los fenómenos de la naturaleza, en la cual aquélla se encarna considerándola como una forma de su otro ser. En este segundo peldaño del desarrollo de la idea absoluta todo transcurre todavía al margen del tiempo, pero esto no quiere decir que el desarrollo no tenga lugar. Ocurre el tránsito de las leyes simples de la mecánica a las leyes más complejas de la naturaleza, hasta llegar a las leyes de la biología. La filosofía hegeliana de la naturaleza contiene numerosos momentos importantes, uno de los cuales es el planteamiento del problema de la correlación de las leyes de la dialéctica y las leyes de la naturaleza (ciencias naturales). Pero es característico que en la esfera de la naturaleza tiene lugar no el desarrollo histórico, es decir, el desarrollo del todo, sino sólo el movimiento particular. El todo aquí, en esencia, es inmutable. En la naturaleza, hasta en el mundo vivo,<sup>43</sup> impera la dialéctica característica de la filosofía de los siglos XVII-XVIII, es decir, la dialéctica del movimiento. Y si se admite el desarrollo en la naturaleza, éste tiene lugar en la esfera espiritual (de la idea absoluta), que enlaza los distintos campos de la naturaleza en una secuencia determinada que conduce al establecimiento del todo.

Sólo en el tercer peldaño fundamental del desarrollo de la idea absoluta, descrito en la *Filosofía del espíritu*, se desencadena la verdadera historia, o sea, el desarrollo asume forma histórica, ocurre en el tiempo. Pasando sucesivamente los numerosos peldaños del desarrollo sociohistórico, la idea absoluta, en forma de espíritu, culminaría en el conocimiento absoluto, en la ciencia filosófica, en la lógica descrita por Hegel al comienzo de su tratado. El círculo del movimiento de la idea absoluta se ha cerrado. Este mismo movimiento puede comenzar de nuevo, y será un movimiento en ascenso, en desarrollo, que, sin embargo, está constreñido por el punto de partida que nos espera con crueldad al final.

El sistema de categorías y leyes del desarrollo, expuesto en la *Ciencia de la lógica* hegeliana, resultó por sí mismo incapaz de desarrollo.<sup>44</sup> El sistema filosófico de Hegel culminó, como todos los sistemas filosóficos que le precedieron, pretendiendo el conocimiento acabado, la verdad absoluta.

Su diferencia respecto a aquéllos radica sólo en que el mérito del descubrimiento de la verdad absoluta no se atribuye exclusivamente a su autor, sino a todo el conjunto de filósofos que, sucesivamente, en el curso de toda la historia, prepararon, ateniéndose a leyes, el categoría. Si Kant consideraba que la metafísica que vista del desarrollo sujeto a leyes de la filosofía, donde, le precedió, a diferencia de la matemática, había marchado por un camino errado, Hegel tiene el punto de vista del desarrollo sujeto a leyes de la filosofía, donde, utilizando una expresión de Fichte, tenemos una serie de peldaños sin saltos. En el sistema filosófico de Hegel se fundamenta por primera vez la coincidencia de la exposición lógica de las categorías con la sucesión histórica de su elaboración. Pero al convertir la historia de la filosofía en la historia de la preparación de su sistema filosófico como culminación de esta histo-

ria, Hegel traiciona el principio del desarrollo descubierto por él mismo, dando un original paso atrás en la dirección de la dialéctica del movimiento del siglo XVIII. Sólo que, en sustitución de aquel todo inmutable, que en los materialistas franceses aparece en calidad de naturaleza, en Hegel aparece el sistema de categorías de la lógica, la idea absoluta en «forma pura», que desde el principio resulta ser un sistema inmutable de leyes del desarrollo. La diferencia respecto a la dialéctica del movimiento del siglo XVIII consiste en que, a pesar de todo, se trata de leyes del desarrollo, o más exactamente, de las leyes del proceso de formación del objeto.

En consecuencia, el sistema filosófico de Hegel carece del paso sucesivo de los principios del desarrollo a través del sistema de categorías de la filosofía. Y esto está relacionado con dos momentos: 1) con la incorrecta comprensión de la correlación de las leyes de la dialéctica y las del desarrollo del conocimiento científico, problema planteado en la *Filosofía de la naturaleza* y en la *Filosofía del espíritu*; y 2) con el punto de vista idealista inicial respecto al desarrollo, a la construcción del sistema de categorías de la dialéctica. La crítica de Engels al sistema filosófico de Hegel estuvo dirigida, ante todo, no contra el sistema de categorías de la dialéctica sino, contra el todo sistemático de la filosofía de Hegel como procedimiento de desarrollo de los principios de la dialéctica, con los cuales ese todo sistemático estaba en contradicción, en condiciones de incompatibilidad.<sup>45</sup>

La contradicción fundamental de la filosofía hegeliana —la contradicción entre el método dialéctico y el sistema dogmático— es la contradicción de todos los sistemas filosóficos del pasado, pero modificada, habiendo alcanzado el grado máximo de tensión. Lo mismo si se trata de la dialéctica de las relaciones y los nexos, que construye la variabilidad de éstas y, en ge-

neral, su relatividad con elementos absolutos; que si se trata de la dialéctica del movimiento, que forja a este último con relaciones y nexos absolutos del todo; que si se trata de la filosofía alemana de finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, encerrando al desarrollo entre los límites del espíritu; donde quiera el contenido dialéctico del pensamiento humano tropieza con la forma dogmática absoluta con que se presenta éste en los filósofos. La causa de la existencia de esta contradicción fue, en particular, la limitación del conocimiento científico.

La filosofía hegeliana aparece como la expresión del período del desarrollo de las ciencias naturales, que puede caracterizarse como el período de formación de la ciencia teórica, cuando la investigación científica rebasa las fronteras naturales de las observaciones sensoriales. Y el hecho de que Hegel fundara su dialéctica sin alcanzar a vivir hasta los grandiosos descubrimientos generalizadores en las ciencias naturales (descubrimiento de la célula, de la ley de la conservación y transformación de la energía, los descubrimientos de Darwin en biología y de Mendeléiev en química) confirma su genialidad. La concepción hegeliana del desarrollo es, en esencia, la concepción dialéctica del proceso de formación del todo concreto, y no su desarrollo, es decir, es una concepción inacabada de desarrollo. Se extiende nada más que hacia el pasado, pero no al presente y mucho menos al futuro. La dialéctica del proceso de formación es sólo un momento de la dialéctica del desarrollo. Es por esto que la dialéctica marxista es mucho más que la dialéctica de Hegel limpia de idealismo. Esta última entra en la marxista sólo en forma modificada, reelaborada («semilla racional») En su calidad de sistema total, la dialéctica científica constituye una contradicción directa de la dialéctica hegeliana.

Una vez analizados los momentos necesarios fundamentales, o peldaños, del desarrollo histórico de la dialéctica, vamos a separar los elementos de ese desarrollo que sentaron la base de su estructura lógica contemporánea, aunque fueron sometidos a una reelaboración radical. Nos estamos refiriendo a la dialéctica como lógica y como teoría del conocimiento.

La dialéctica se conformó en la antigüedad, antes del surgimiento de la lógica. El problema de la dialéctica como lógica se plantea en forma clara sólo en el siglo XVIII, en la *Crítica de la razón pura* de Kant. En el sistema filosófico de Hegel tenemos una solución más profunda del problema de la dialéctica como lógica, pero ésta, como en Kant, está ligada a su idealismo. Además, está basada en la total identidad de la dialéctica con la lógica, lo que no es del todo cierto. La dialéctica no se reduce sólo a su función lógica que, sin embargo, fue absolutizada por Hegel.

En lo que concierne a la dialéctica como teoría del conocimiento, Hegel dio sólo un planteamiento más profundo del problema, pero no su solución. En esencia, el movimiento de la idea absoluta se reduce en Hegel a la variación de su forma y representa el proceso de autoconocimiento y «autoliberación» de esas formas. Al hombre sólo le parece que toma conocimiento del mundo exterior, en realidad es la idea absoluta que, a través del hombre, se reconoce a sí misma en forma de naturaleza, de historia del estado. De esta manera, en la filosofía hegeliana no existe ningún problema especial relativo a la contradictoria identidad del ser y el pensamiento. La identidad es absoluta, es decir, cuando pensamos en el ser nos referimos, en esencia, al ser del pensamiento, y no a un ser independiente del pensamiento.

En la filosofía marxista el problema de la dialéctica como teoría del conocimiento obtuvo su verdadera solución científica. Al mismo tiempo esto influyó de

manera esencial en la solución del problema de la dialéctica como lógica. El materialismo dialéctico parte de la no coincidencia entre el ser y el pensamiento, de la independencia del ser, de la materia, respecto al pensamiento la conciencia. Sobre esta base la coincidencia del pensamiento y el ser no puede dejar de ser contradictoria, dialéctica. Por eso la verdadera dialéctica sólo es posible como estudio de lo relativo, contradictorio, y no como teoría de la unidad absoluta del conocimiento, el pensamiento y el ser.

De cómo se relacionan entre sí, de cómo coinciden entre sí la dialéctica objetiva y la subjetiva es que se habla en la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico.

En ocasiones, criticando con justicia la ruptura que se observa en algunos trabajos entre el enfoque ontológico y el gnoseológico en la interpretación de la dialéctica, se hace hincapié en que también el mundo objetivo —el aspecto ontológico— y su conocimiento nos son dados siempre unidos. Esto es verdad, pero no es menos cierta la afirmación de que el mundo objetivo existe por sí mismo, por cuanto es objetivo. Por eso la solución materialista del problema fundamental de la filosofía acerca de qué es lo primario, nos obliga, al hacer la exposición del sistema de categorías y leyes de la dialéctica materialista, a analizar, en el comienzo mismo, cómo éstas actuaban y actúan en la realidad objetiva; aunque se entiende que el hombre no puede «saltar fuera de sí» y representar esta dialéctica fuera de su conciencia, al margen de las categorías de la lógica y de la teoría del conocimiento. Desde nuestro punto de vista, el ontologismo que debemos esquivar no consiste en admitir la posibilidad de representar la acción de las leyes de la dialéctica en su independencia respecto a lo subjetivo, sino en ignorar el papel de lo subjetivo en la representación de las leyes objetivas; en ignorar la especificidad de lo lógico y lo

gnoseológico, de la misma manera que el gnosticismo es la negación de la importancia ontológica de los procedimientos metodológicos, de la gnoseología, es decir, la exageración de la especificidad del conocimiento.

Siendo que el materialismo dialéctico es conocimiento, se entiende por sí solo que en él están dados en una unidad la dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento y «en cada categoría». Es cosa sabida que Marx en *El capital* comenzó el análisis del modo burgués de producción con la producción de la plusvalía (tomo I), antes de analizar la rotación del capital (tomo II) y después analizó la unidad del uno y el otro (tomo III), aunque la producción de la plusvalía es imposible sin rotación. A semejanza de esto, la unidad de la dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento, desde nuestro punto de vista, es imposible de descubrir sucesivamente sin analizar primero la dialéctica objetiva.

### 3. La dialéctica materialista como teoría general del desarrollo

Analizaremos ahora la dialéctica en su forma más general, es decir, hasta las formas particulares de su manifestación en el conocimiento, en el pensamiento del hombre.

Al representar las leyes de la dialéctica en sus interrelaciones, supongamos estos nexos mutuos como relaciones de subordinación. Al mismo tiempo dejemos sentado que estamos de acuerdo con la afirmación de G. G. Gabrielián de que «si la coordinación es posible sin subordinación, toda subordinación incluye necesariamente una coordinación como uno de los momentos

del proceso general». (55, 432) Así, no podemos deducir el espacio del tiempo ni el tiempo del espacio, aunque la mutua relación de ambos conduce a una intelección más «elevada» del concepto de movimiento, separado del cual su relación interna (coordinación) es «irreal».

Al hacer la exposición de las leyes de la dialéctica hay que señalar previamente la base de su análisis: el concepto de materia como realidad objetiva que nos es dada en las sensaciones. Y se hace necesario apuntar que la mayoría de los trabajos dedicados a este tema parte del concepto de materia como lo primario.

Es posible, naturalmente, comenzar la exposición del sistema por la categoría del ser. Pero la indeterminación de esta categoría por sí misma, a su tiempo, la señaló Engels en su obra *Anti-Dühring*. (43, 55) Un sistema filosófico puede tener como punto de partida el concepto de ser, pero éste no puede ser indeterminado, como en Hegel, sino extraordinariamente determinado, y estamos hablando de la determinación de este concepto en el sistema del conocimiento filosófico. La determinación del ser en el sistema del materialismo dialéctico significa que se considera como ser de sustancia material. Lenin, leyendo el artículo de A. Deborin «Materialismo dialéctico», subrayó en él el siguiente pensamiento: «...El materialismo dialéctico ubica la sustancia material, el verdadero sustrato, como base del ser (...) La realidad sustancial es reconocida como mutable.» (93, 470)

De esta manera, el sistema de categorías del materialismo dialéctico comienza por el concepto de materia en movimiento, «mutable», de materia como sustancia única.<sup>46</sup> Sobre esta base se alcanza la unidad material del mundo. Los positivistas contemporáneos niegan, en general, la importancia ontológica del concepto de sustancia, considerando que el problema de la sustancia existe porque «no podemos en nuestro lenguaje,

hablando de las propiedades de los objetos dadas por medio de las sensaciones, dejar de introducir un vocablo o una frase que parezca referido al propio objeto...». (10, 42) El método que consiste en renunciar a la profundización del conocimiento hasta llegar al conocimiento de sustancia está en pleno derecho a renunciar al «pegamento causal» que vincula al mundo en un todo único, como afirma M. Schlick. (135, 522)

Apuntemos que para los experimentadores contemporáneos de las ciencias naturales el concepto de sustancia, además de no ser ajeno, tiene desde su punto de vista, un contenido extraordinariamente determinado: designa la base general y activa de los diversos fenómenos a que están sometidas, por ejemplo, las partículas elementales: «Las partículas elementales no son eternas ni unidades indivisibles de materia, en realidad pueden transformarse una en otra (...). Tales procesos se observan con frecuencia y son la mejor demostración de que todas las partículas están constituidas por una misma sustancia, la energía.» (65, 48) Como vemos, el significado metodológico del concepto de sustancia para la física contemporánea, como señala apenas unos renglones más arriba V. Heisenberg, es indudable. Por otra parte el concepto de sustancia (sustrato) es distinto, depende de la región analizada del objeto. En química es el elemento; en biología, la proteína viva, es decir, la que contiene ácido nucleico; en economía política, el trabajo; etc. En la filosofía, como quiera que su objeto abarque todos los fenómenos de la realidad, el concepto de sustancia coincide con el concepto de materia.

Bajo el influjo de la filosofía positivista (incluyendo la machista), algunos historiadores contemporáneos de la ciencia también proclaman el concepto metafísico de materia anticientífica, refiriéndose al hecho de que la materia como tal no admite el procedimiento científico de la medición. «El concepto clásico de sustan-

cia —escribe, por ejemplo, M. Dzhemmer— definido como algo que no requiere para su existencia ninguna otra cosa, expresado más física que metafísicamente, supone el análisis de la materia como portadora de propiedades variables, al mismo tiempo que el portador no está sometido a ningún tipo de cambio (...). Desde nuestro punto de vista la definición cuantitativa de materia es, en esencia, imposible. La materia como tal, si en realidad en la ciencia existe alguna necesidad de tal concepto, permanece como un reducto inaccesible e incomprensible del análisis científico y como tal no es susceptible de medición. Sólo las propiedades de la materia, por así decirlo, son accesibles a la valoración cuantitativa.» (39,12-13)

Es indudable que de manera inmediata no podemos medir una cantidad de materia, sólo pueden someterse a medición sus propiedades concretas. Lenin señalaba que no se debe mezclar el concepto filosófico de materia con las representaciones de sus propiedades en las ciencias naturales, aunque al margen de estas propiedades la materia no existe. Fuera de estas propiedades la materia «como tal» es una creación pura de la mente, una abstracción. «Nos desviamos —escribía Engels— de las diferencias cualitativas de las cosas cuando las unimos, como materialmente existentes, bajo el concepto de materia. La materia como tal, a diferencia de las materias determinadas existentes, no es algo sensorialmente existente.» (99, XX, 570)

El concepto de materia como tal es, naturalmente, una abstracción, pero es la abstracción que fija lo general inherente a todas sus innumerables manifestaciones y, particularmente, a la propiedad de ser la realidad objetiva, que es el objeto de la filosofía. «...La única "propiedad" de la materia con cuyo reconocimiento está vinculado el materialismo filosófico es la propiedad de ser la realidad objetiva, la de existir fuera de nuestra conciencia.» (94, XVIII, 275)

Y cuando hablamos de que la materia es sustancia, con ello subrayamos el hecho de que cualesquiera que sean los tipos concretos, estados, propiedades de la materia analizados por nosotros, a todos estos tipos concretos, estados o propiedades, es inherente la existencia independiente de nuestra conciencia.

Al medir las propiedades físicas, químicas y otras de la materia podemos componer también una representación determinada de aquella como sustancia general de todos los cambios que ocurren en el universo. Así, al descubrimiento de Lomonosov y Lavoisier sobre la conservación de la cantidad total de masa de las sustancias que participan en una reacción química, sucedió la deducción referente a la indestructibilidad de la materia. De la misma manera ocurrieron las cosas en los fenómenos físicos de «aniquilación» de la materia, defectos de masa, u otros. M. Dzhammer introduce el término de «masenergía», para subrayar la identidad de la masa y la energía en la ley de la equivalencia de éstas (la conocida fórmula de Einstein  $E = mc^2$ ).<sup>47</sup> En realidad no existe completa equivalencia entre las mismas; y como demuestran las investigaciones, en el llamado proceso de la «transformación» de la masa en energía ocurre sólo la transformación de la masa del cuerpo mecánico en la masa de las partículas involucradas en los fenómenos térmicos, luminosos, etc. Pero, como quiera que esas transformaciones ocurren como consecuencia de los cambios energéticos en la masa, del hecho de la equivalencia de la cantidad de energía para distintos valores de la masa, se desprende una importante deducción filosófica sobre el nexo irrompible, interno, entre la materia y el movimiento. El concepto de la llamada «masenergía», si es admitido por los físicos, puede considerarse sólo como la expresión de las ciencias naturales concerniente a la proposición filosófica general sobre el movimiento como atributo de la materia.

Para la forma más simple de movimiento, la mecánica, la proposición del nexo irrompible entre la materia y el movimiento, como ya dijimos, fue formulada en la época moderna, y en forma teórica generalizada entró en la filosofía del materialismo dialéctico.

Pero en el nexo entre el concepto de materia y el de movimiento median los conceptos de espacio y tiempo. El concepto de movimiento supone los conceptos de espacio y tiempo. La historia de la geometría enseña que se puede operar con el concepto de relación espacial haciendo abstracción del movimiento; sin embargo, la fórmula más simple del movimiento, la fórmula de la velocidad, incluye en calidad de variables los parámetros espacio y tiempo. En mecánica, junto al espacio y tiempo relativos, inseparablemente vinculados al movimiento de la materia, se admitía la existencia del espacio y el tiempo absolutos, totalmente independientes entre sí y respecto al movimiento (Newton). No obstante, ni siquiera en la abstracción se puede admitir el movimiento fuera del espacio y el tiempo.

La tesis sobre el nexo irrompible entre la materia y el movimiento, formulado en la época moderna, pudo aparecer en virtud de la toma de conciencia del postulado que establece la imposibilidad de la existencia de la sustancia fuera del espacio, la extensión. Si la extensión (el espacio) es un atributo de la sustancia, y los cambios ininterrumpidos de las correlaciones del espacio (en esa época la matemática superior, es decir, la matemática de las magnitudes variables, ya se había conformado) y el tiempo son la esencia del movimiento, entonces éste último, naturalmente, no puede ser separado de la sustancia.

El espacio y el tiempo tienen una independencia relativa, y esto se observa en la existencia de propiedades suyas tales como la homogeneidad, el carácter isotrópico del espacio, la infinita divisibilidad. Estas propiedades del espacio y el tiempo son propiedades abstrac-