

hasta el proceso de gestación inmediata, de creación de lo material por lo ideal. Por eso ni el uno ni el otro podían ofrecer una teoría fundamentada sobre la verdad que es, indudablemente, la identidad del reflejo ideal con el objeto material, pero la identidad dentro de los marcos de su oposición. Tanto el uno como el otro fijaban el vínculo de lo ideal con lo material, realizado en el hombre, sujeto del conocimiento. No obstante, los materialistas no iban más allá de la comprensión abstracta, es decir, naturalista y antropológica de este vínculo; y los idealistas la deformaban totalmente.

En el plano gnoseológico, antes de surgir el marxismo no se había descubierto el vínculo real, que se realiza en el sujeto, entre lo ideal y lo material. Es verdad que en la filosofía clásica alemana se había planteado la cuestión de la interrelación dialéctica de lo ideal y lo material en el proceso de la acción recíproca del sujeto y el objeto. Pero el idealismo, como se desprende de las palabras de Marx antes mencionadas, no conoce la actividad real como tal. Así, en Kant, el sujeto real del conocimiento es una cierta conciencia trascendental (suprasensible), puesta sobre la conciencia individual, empírica, del hombre como sujeto final, al cual se contraponen el objeto final, limitado, del conocimiento. Habiendo comprendido que el verdadero sujeto del conocimiento no es el individuo aislado, no es el «robinson gnoseológico» de la filosofía de los siglos XVII-XVIII, Kant, ignora, a la vez, el papel de la actividad material del hombre como ser que realiza su actividad en la sociedad y a través de ésta. Por eso no puede determinar el lugar real de la actividad espiritual, de lo ideal, en el sistema de la interrelación del sujeto y el objeto. De aquí el conocido dualismo kantiano: el sujeto y la «cosa en sí» externa se contraponen mutuamente sin «compenetrarse mutua-

mente» (el sujeto no refleja la esencia de la «cosa en sí» ni imprime su huella en ella). Además, el objeto externo no es para el sujeto en general, objeto de conocimiento. En Kant, «el acto de construcción del mundo material por el sujeto se realiza en ciertas esferas suprasensibles, más allá del mundo real, natural». (92, 34) En la filosofía hegeliana, a pesar del historicismo en la comprensión del sujeto, de su desarrollo, el verdadero sujeto resulta, como es sabido, la idea absoluta, que está por encima del individuo, del hombre real, y que se supone a sí misma además como objeto absoluto. Lo material es sólo una forma transitoria, externa, en el desarrollo de la idea absoluta.

Sólo en la filosofía marxista, por primera vez, el hombre dedicado a la producción material se convierte en el sujeto real de la historia de la sociedad y del conocimiento. No el individuo aislado, como suponían los pensadores del siglo XVIII (esta opinión no fue superada totalmente ni por Feuerbach), ni la idea absoluta o la sociedad con su razón impersonal, como consideraban Hegel y Proudhon, sino el hombre social, los individuos que producen y conocen en la sociedad y a través de ésta. Precisamente en la ineptitud para superar la oposición entre el individuo y la sociedad está la debilidad fundamental de la filosofía y sociología premarxistas. «Se debe evitar de manera particular —escribió Marx— contraponer de nuevo la "sociedad", como abstracción, al individuo. El individuo es *un ser social*. Por eso toda manifestación de su vida —incluso si no aparece como una manifestación vital de forma directamente colectiva, realizada junto con otros— es una manifestación y una confirmación de la *vida social*.» (97, 590)

Esta circunstancia es tanto más importante subrayarla hoy por cuanto que en la literatura filosófica burguesa se puede encontrar, atribuida a Marx, una con-

traposición de este género entre el individuo y la sociedad. Así, en un diccionario filosófico editado en la República Federal de Alemania se apunta que en la concepción de Marx y Engels está comprendido no el concepto de «sociedad», que «surgió más tarde» en el marxismo, sino sólo el concepto de relaciones sociales entre los hombres: «Propiamente la sociedad no existe. Ante estas premisas es claro que la filosofía tiene que ser siempre "economía política".» (117, 182-183) Esta última frase se tornará más clara si se tiene en cuenta que los autores del diccionario se aferran a la opinión de que para Marx lo material denota sólo lo económico.

En realidad Marx nunca se manifestó en contra del concepto de «sociedad». Se pronunció contra la personificación de la sociedad, contra su división en razón, conocimiento, etc. El sujeto real del conocimiento es el individuo como ser social. Y cuando critica a Proudhon se manifiesta no contra el propio concepto de «sociedad», sino contra su personificación mística, contra su conversión en «sociedad-persona». Marx escribe al respecto que Proudhon «inventó una nueva razón, que no es una razón absoluta, ni pura ni virginal, ni la razón común de los hombres activos y móviles que han vivido en las distintas épocas históricas; es una razón de un género totalmente nuevo, la razón de la sociedad-persona, la razón del sujeto que se titula *humanidad*; la razón que bajo la pluma del ciudadano Proudhon a veces interviene también en calidad de *genio social*, o en calidad de *razón universal*, o, finalmente, en calidad de *razón humana*. No obstante, esta razón que tantos nombres porta, resulta ser la razón individual del ciudadano Proudhon con todos sus lados buenos y tontos, con sus antídotos y problemas». (99, IV, 139)

En nuestra literatura filosófica está ampliamente difundido el punto de vista de acuerdo con el cual el sujeto del conocimiento y de la actividad es la sociedad. Pero sería más correcto considerar en calidad de sujeto al hombre social, a los individuos; y a la sociedad, en calidad de medio social (mundo del hombre), donde el hombre puede desarrollarse como sujeto del conocimiento y de la transformación de la naturaleza; la sociedad no es el sujeto que utiliza al hombre únicamente en calidad de medio de su desarrollo, a la manera de la idea absoluta hegeliana, sino más bien la unidad del sujeto y el objeto (que Hegel mixtificó). «De esta manera, la *sociedad* es la unidad acabada esencial del hombre con la naturaleza...» (97, 590)

Los partidarios del punto de vista antes expuesto se refieren a las siguientes palabras de Marx: «El todo, como se representa en la cabeza en calidad de todo imaginado, es producto de la cabeza pensante, que asimila para sí el mundo del único modo para ella posible, modo de asimilación de este mundo diferente al artístico, religioso, práctico-espiritual. El sujeto real permanece siempre fuera de la cabeza, existiendo en toda su independencia mientras la cabeza se refiere a él, sólo especulativamente, teóricamente. Por eso también en el caso del método teórico, el sujeto —la sociedad— tiene que girar ante nuestras representaciones como premisa.» (99, XLVI, 38)

No obstante, la sociedad figura aquí en calidad, precisamente, de objeto, de objeto del reflejo teórico. El proceso del conocimiento se analiza como realizado en la «cabeza pensante» de los hombres y no en la razón impersonal de la sociedad; por consiguiente, como sujeto del conocimiento aparece el hombre social que estudia a la sociedad, a las relaciones económico-sociales. Se debe señalar que el término «sujeto» lo utilizó

Marx aquí en el sentido histórico-filosófico tradicional lo que significa «objeto», «fundamento».

La cuestión de la correlación del sujeto y el objeto no coincide con el problema fundamental de la filosofía. Naturalmente, para la comprensión de la naturaleza del sujeto tiene una importancia de primer orden la solución que se le dé al problema fundamental de la filosofía. Desde el punto de vista del materialismo dialéctico, el sujeto es un ser material que adquiere el conocimiento de su objeto en el curso del cambio activo de éste, de su transformación, con el fin de adaptarlo a sus necesidades. Lo ideal es la conciencia propia del hombre únicamente por cuanto éste es un ser activo, que realiza sus objetivos mediante la actividad material. El hombre se distingue del animal no sólo en que «se limita a hacer cambiar de forma la materia que le brinda la naturaleza, sino que, al mismo tiempo, realiza en ella su fin, fin que él sabe que rige como una ley las modalidades de su actuación y al que tiene necesariamente que supeditar su voluntad. Y esta supeditación no constituye un acto aislado. Mientras permanezca trabajando, además de esforzar los órganos que trabajan, el obrero ha de aportar esa voluntad conciente del fin...» (96, I, 140)

De este modo, la actividad ideal (espiritual) y material del hombre son inseparables una de la otra. El resultado de la actividad material, laboral, debe coincidir con lo que se tenía «en el comienzo del proceso» «en la representación», es decir, «con lo ideal». De aquí se desprende que desde el mismo principio el sujeto representa la unidad de lo material y lo ideal. Indudablemente, ya en el concepto de sujeto tenemos la superación de la oposición de lo material y lo ideal, del ser y el pensamiento. «De este modo, aunque el pensamiento y el ser son diferentes entre sí, al mismo tiempo están unidos entre sí.» (97, 591) No obstante esta unidad tiene niveles diferentes.

El vínculo más simple de lo ideal y lo material se realiza en el sujeto: es el nexo de lo psíquico con lo fisiológico. Representa todavía la forma de manifestación del nexo inmediato de lo ideal con lo material. La relación de lo psíquico respecto a lo fisiológico, es decir, la relación de la conciencia del hombre respecto a su cerebro es un problema que todavía espera su investigación profunda científico-natural. Este aspecto del problema lo subrayó de manera particular Lenin: «...queda todavía por investigar, e investigar de qué modo se vincula la materia aparentemente del todo insensible con la materia compuesta de los mismos átomos (o electrones) y que, al mismo tiempo, posee una capacidad claramente manifiesta para la sensación. El materialismo plantea claramente la cuestión todavía por resolver y con ello impulsa hacia su solución, promueve las ulteriores investigaciones experimentales.» (94, XVIII, 40)

En nuestra literatura podemos encontrar distintos puntos de vista sobre la naturaleza de lo psíquico, de lo ideal y de su relación con lo fisiológico, lo material: 1) del pensamiento, lo ideal, que es una forma de movimiento de la materia, por su naturaleza no es un proceso absolutamente inmaterial; 2) lo ideal es una función de lo material (del cerebro), sin embargo, una función inmaterial por su naturaleza; 3) lo psíquico no es una superestructura sobre la neurodinámica del cerebro, sino una cierta propiedad de los procesos fisiológicos que ocurren en el cerebro humano.

En efecto, lo ideal es una propiedad, una función de lo material, del cerebro. Por ello es idéntico a los procesos neurodinámicos que ocurren en el espacio y el tiempo, aunque, al mismo tiempo, no se reduce a estos procesos. Lo psíquico, lo ideal, es como una «superestructura» sobre lo fisiológico, es distinto de lo material.

En la solución de este problema no se puede hacer abstracción del único factor que puede tornar la función del proceso material en un fenómeno ideal, psíquico. Este factor es la naturaleza social del conocimiento. Análogamente a cómo determinadas relaciones sociales convierten la función de la mercancía y el dinero en la función del capital, así el factor social transforma a la función (y propiedad) refleja conocida de determinados procesos fisiológicos en ideal, en conciencia. Esto significa que la especificidad de lo psíquico, de lo ideal, no se puede comprender manteniéndose sólo en los límites de la estructura de los procesos internos del cerebro, de los procesos neurodinámicos.

En relación con esto sería conveniente detenerse en la discusión publicada en la revista *Problemas de Filosofía* referente al artículo de D. I. Dubrovskii, (37) tanto más, cuanto que en la misma participaron no sólo filósofos, sino también representantes de las ciencias naturales. Dubrovskii objeta con justicia la negación del problema psicofisiológico como pseudoproblema. Es indudable que lo psíquico, la conciencia, depende también de la actividad del cerebro; los fenómenos psíquicos no existen por sí mismos y están necesariamente vinculados con los procesos fisiológicos que transcurren en el cerebro del hombre.

Por otra parte, también tienen razón los oponentes de Dubrovskii pues, las investigaciones fisiológicas por sí mismas no ayudarán en la comprensión de los fenómenos psíquicos. Los procesos neurodinámicos son plenamente adecuados al contenido de lo ideal, pero satisfecha la condición de que se realicen en los marcos de determinado medio social. De otra manera, estos procesos dejan de ser la base fisiológica de lo ideal y quedan simplemente como procesos fisiológicos. La importancia del problema psicofisiológico es, indudablemente, enorme, y las ciencias naturales contemporáneas han

alcanzado considerables éxitos en su elaboración. Pero este mismo problema es posible, o tiene sentido, sólo sobre la base del reconocimiento de la naturaleza social de lo ideal, de la psiquis humana, sobre la base de la comprensión de la naturaleza social del sujeto. Si la conducta del hombre, aun en el nivel más primitivo, no se toma como un conjunto de acciones conscientes, ningún método psicofisiológico, por más exacto que sea, traerá beneficios: ante los investigadores se presenta únicamente una máquina puramente fisiológica.

Podemos ponernos de acuerdo con E. V. Iliénkov en que «mientras más alto haya subido el ser por la escalera de la evolución, tanto menos están predeterminadas las formas de su actividad por la constitución de los nudos nerviosos, tanto más "grados de libertad" adquiere el organismo en el plano de la "actividad" adaptativa individual durante la vida». (72, 150)

Por eso, aunque la estructura del cerebro es la misma en muchos hombres, esta circunstancia no condiciona la igualdad del mundo interior de esos hombres. Es más, la existencia de la «variabilidad individual en la estructura de la corteza cerebral del hombre, del órgano del análisis superior y de la síntesis», (134, XI, 812) no explica el hecho de que descubrimientos iguales y simultáneos son realizados por distintos científicos, incluso que no hayan intercambiado información. Estas particularidades individuales influyen en cómo y en qué forma ocurren los descubrimientos dados, pero no en su esencia. Además, las particularidades estructural-funcionales del cerebro no explican por qué unos u otros descubrimientos se hacen precisamente en una época histórica dada y no en otra.

Al mismo tiempo, si bien es verdad que los procesos neurodinámicos que tienen lugar en los distintos

sectores del cerebro condicionan fenómenos distintos del espíritu humano, también es verdad que la propia organización estructural-funcional del cerebro es producto del desarrollo histórico social del hombre.

La naturaleza social de la actividad práctica del hombre, es el factor específico que origina la vida de lo ideal, de lo psíquico. Podemos fijar lo psíquico (por sus resultados) separadamente de lo fisiológico (los cambios internos del cerebro), así como establecer una correspondencia univalente de las variaciones en los dos campos. Pero por este camino jamás comprenderemos por qué únicamente en el hombre el cerebro origina los fenómenos ideales, que en los animales superiores se encuentran sólo en forma embrionaria. En el sistema de la relación: «actividad práctica-conciencia-de nuevo creación práctica», los procesos neurodinámicos dentro del cerebro juegan, como el lenguaje, el papel de uno de los eslabones mediatos decisivos. La creciente complejidad de la actividad socio-práctica (ante todo productiva) del hombre obtiene su expresión en la organización estructural-funcional de su cerebro.

Aquí vamos a hacer un pequeño retroceso en relación con el problema frecuentemente discutido de la esencia del «pensamiento cibernético». Ya vimos que el que piensa no es el cerebro, sino el hombre; el cerebro es el mecanismo neurodinámico con la ayuda del cual el hombre refleja el mundo externo. Lo mismo se puede decir de la máquina cibernética. Su trabajo también es algorítmico, como la actividad del cerebro. Es como si con la ayuda de las máquinas cibernéticas el hombre superara las fronteras físicas de su cerebro: las máquinas cibernéticas superan al cerebro humano según indicadores tales como la velocidad de las operaciones mentales, el volumen de la información procesada, etc.; pero no con la existencia de formas lógicas más per-

fectas de realización de las operaciones mentales. El fortalecimiento de algunos procesos mentales en las máquinas cibernéticas se torna posible gracias a una especie de descomposición (desagregación) de un mecanismo natural total del pensamiento, cual es el cerebro humano. Esto permite la optimización de algunas funciones mentales del cerebro, que en el sistema de todas las funciones del mismo pueden tener indicadores más bajos. «Se ha calculado, por ejemplo, la capacidad de una fibra nerviosa aislada. El valor de esta capacidad resultó de hecho elevado, varios miles de *beats* por segundo, cuando los valores análogos para el hombre, investigado en un experimento común de reacción de selección, apenas alcanza los seis *beats* por segundo (los mecanógrafos expertos, los pianistas, etc., alcanzan hasta cuarenta-cincuenta *beats* por segundo.» (124, 69) En la teoría de los sistemas optimizados se ha demostrado «que no se puede plantear el problema de alcanzar, simultáneamente, el extremo para dos o más funciones de una o varias variables. En efecto, hablando en general, los extremos en las distintas funciones o funcionales no corresponden a un mismo valor del conjunto de los argumentos. Por eso, en el caso general, no existe el valor de los argumentos que corresponde al extremo simultáneo de dos o más funciones o funcionales. Sólo se puede plantear el problema de la obtención del extremo de una función o funcional; pero, a la vez, se puede añadir un número cualquiera de condiciones complementarias sobre la limitación de las otras funciones o funcionales.» (47, 31) La importancia de las máquinas cibernéticas reside en la posibilidad de optimización de algunas funciones de la actividad cerebral. Estas aparecen como apéndices, «prolongadores», del cerebro (de sus funciones).

Lo que torna ideales a los procesos neurodinámicos del cerebro está más allá de los límites de estos procesos. Con más precisión, los procesos neurodinámicos son, en realidad, uno de los eslabones intermedios en la cadena social formada por el movimiento de lo ideal. Una de las formas fundamentales de este movimiento es el lenguaje, como forma inmediata, primaria, de la realidad mental. El lenguaje está estrechamente vinculado no sólo con la neurofisiología, sino con la fisiología en un sentido más amplio (movimiento de los pulmones, de los músculos de la laringe). No obstante, el movimiento del pensamiento, de lo ideal, no puede limitarse simplemente a estos procesos. En conjunto podemos decir que lo ideal es un proceso que incluye en sí los siguientes momentos: acción-cerebro y lenguaje-acción. Lo ideal es un movimiento determinado, una relación de factores materiales, o la estructura interna de la práctica. Y si hablamos de la oposición de lo ideal y lo material en los marcos del problema gnoseológico fundamental es, precisamente, porque las propiedades específicas de esta forma de movimiento de la materia son realmente opuestas a las propiedades de las otras formas de movimiento de aquélla.

Así, apareciendo inicialmente en la forma de lo psíquico, y siendo de manera inmediata dependiente de su portador material, —el cerebro— lo ideal en lo sucesivo pone al descubierto su naturaleza social, y en el proceso de la actividad del hombre se sale, por así decirlo, de los límites de su base inicial (sin romper con ella nunca), adquiriendo en el producto de esta actividad el ser extremo. Así, el nexo de lo ideal y lo material se hace más complejo, insertándose en el sistema más general de la interacción del sujeto y el objeto. Aquí la unidad de lo material y lo ideal ya es mediada por las distintas formas de la actividad ma-

terial del hombre. Lo ideal aparece como la forma interna de esta actividad. El mundo material se contrapone al hombre como objeto de su actividad dirigida a un fin; al mismo tiempo que se transforma en este objeto en la medida en que los fines subjetivos del hombre encuentran en él su encarnación, en otras palabras, en la medida en que se «humaniza» se incorpora a la esfera de la actividad humana. En este proceso de transformación de lo ideal, que se encuentra «en el interior» del sujeto, en lo material, que está fuera de aquél, el hombre demuestra, como se apuntó antes, «la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento». (100, III, 269) La objetividad de los contenidos de las representaciones subjetivas del hombre, sus pensamientos, obtiene de este modo, su confirmación en el proceso de su actividad material, práctica.

Si la transformación de lo material en ideal es realizada por los órganos de los sentidos y por el pensamiento del hombre, la transformación inversa ocurre mediante la actividad práctica. Por eso no es el materialismo contemplativo, sino la filosofía, que incluye la práctica en la teoría del conocimiento, la que está en condiciones de acabar con el idealismo, que hipertrofia el papel activo de la conciencia y que la separa de su base material. La práctica aparece en la gnoseología como fundamento y como criterio decisivo de la verdad del conocimiento;¹¹⁶ al mismo tiempo este criterio está hasta tal punto determinado, que permite superar cualquier forma de idealismo, incluyendo a la que apela a la experiencia.

En la práctica es como si coincidieran de nuevo lo sensible-concreto y lo abstracto-lógico.¹¹⁷ La práctica es superior al conocimiento teórico, puesto que no sólo disfruta de generalidad, sino también de realidad inmediata, subrayó Lenin. En la actividad práctica el hom-

bre realiza sus conocimientos teóricos, que existen en su cabeza en forma de posibilidad ideal del objeto; «convierte» los conocimientos en realidad material inmediata.

En este vínculo tiene gran importancia la dialéctica de la materialización y la desmaterialización de la actividad del hombre, que ayuda, comprender la «acumulación» y el multilateral desarrollo de las capacidades humanas, incluyendo la cognoscitiva: «...La reserva de mercancías terminadas (de medios vitales) — escribe Marx —, siempre es pequeña en comparación con el consumo total y la producción. Por el contrario, el grado de destreza de la población existente es, en cada momento dado, premisa de la producción total; y, por consiguiente, la principal acumulación de riquezas, el resultado más importante que se conserva del trabajo anterior que existe, no obstante, en el propio trabajo vivo.» (99, XXVI, 306) En *El capital* es extenso el análisis de la dialéctica de lo vivo y lo muerto, es decir, del trabajo acumulado, dado por Marx, es verdad, en vinculación con la forma determinada, alienada, del desarrollo del trabajo en las condiciones del capitalismo.

Marx escribe: «A lo largo del proceso de trabajo, éste se trueca constantemente de inquietud en ser, de movimiento en materialidad.» (96, I, 151) El proceso inverso de desmaterialización es el consumo del mundo material creado; pero es el consumo en el curso del cual se crean nuevos objetos. Como resultado de esto, la actividad humana no sólo se conserva, sino que crece, se desarrolla.¹¹⁸

Como la actividad práctica del hombre representa la unidad de lo material y lo espiritual, el desarrollo espiritual del hombre, tiene lugar con la acumulación de su riqueza material. En la estructura del mundo material creado por el hombre está fijado el nivel de su desarrollo espiritual. Al mismo tiempo que la encar-

nación material del espíritu humano no son sólo los libros, sino, además, otros monumentos de la cultura, todas las máquinas, vías férreas, el telégrafo, etc., son, en realidad, «los órganos del cerebro humano creados por la mano del hombre, la fuerza materializada del conocimiento». (99, XLVI, 215)

Al mundo material creado por la actividad humana, Marx lo llamaba «la naturaleza humanizada», en otras palabras, la naturaleza transformada por el hombre en correspondencia con sus necesidades e intereses. Todo este mundo material del hombre, su «cuerpo inorgánico», no debe identificarse con la sociedad. «La naturaleza humanizada» es la actividad materializada del hombre; y la sociedad es un sistema determinado de relaciones entre los hombres y respecto a la naturaleza; relaciones mediadas por ese mundo material y que se desarrollan gracias a éste en la actividad vital de los hombres.

La naturaleza social de la actividad práctica, laboral, del hombre consiste en que esa actividad (habiendo asumido forma material) sirve de base, de condición, para la actividad de otro hombre (su contemporáneo o descendiente). De esta manera, la actividad práctica del hombre sólo es posible en el proceso de la interrelación, de la interacción, de los hombres. La sociedad es, pues, el producto de la interacción de los hombres. (99, XXVII, 402) Al mismo tiempo, como apuntamos con anterioridad, constituye el mundo del hombre aquella esfera específica suya en la cual éste es activo, es sujeto.

Vemos que el análisis del concepto de actividad práctica del hombre nos conduce al concepto de sociedad como producto de la interacción entre los hombres, en el curso de la cual la propia actividad del hombre toma diversas formas: productiva, científica, estética, etc. Todas estas formas concretas de la actividad humana

cambian históricamente. En un escalón determinado del desarrollo de la sociedad, la actividad del hombre tiene carácter alienado; sus productos se tornan extraños a su fuerza creadora, aparecen como el mundo de las cosas, hostil al hombre. Lo material adquiere la propiedad social de dominar sobre el hombre, de explotarlo. (96, I, 383-384) El sujeto real, el hombre, parece ser el ejecutor pasivo de la «voluntad» de las cosas, simple intermediario de las relaciones de aquéllas. Fue necesario mucho tiempo para poder discernir, tras la relación entre las cosas, la relación entre los hombres; tras la fuerza hostil por ejemplo, el capital, la máquina, de la fuerza del hombre (como resultado de la acumulación de la fuerza productiva de las generaciones anteriores) que las posee.

Aquí se ve hasta qué punto es errónea la concepción del existencialismo (J. P. Sartre, G. Marcel, M. Heidegger y otros), que contrapone el mundo material del hombre al desarrollo de sus capacidades creadoras, de su mundo interior, subjetivo, y que, en verdad, provoca la evasión del mundo real, objetivo, de las cosas. En realidad, sólo gracias al mundo objetivo de las cosas, al mundo material, es posible la conservación y el desarrollo de las capacidades creadoras individuales de la personalidad. El marxismo no sólo demostró esto, sino que señaló las fuerzas sociales reales llamadas a superar el dualismo del mundo objetivo y subjetivo, a liberar la actividad humana de las cadenas de la enajenación.

La categoría de la práctica como transformadora conciente y activa del mundo que circunda la actividad material del hombre, del sujeto, no se presenta simplemente como una de las categorías fundamentales del materialismo dialéctico (fundamento y criterio del conocimiento del objeto por el sujeto). El ulterior análisis de esta categoría conduce, como ya vimos, al exa-

men de sus formas sociales concretas. Con la concepción de la producción social como fundamento de toda actividad humana (incluyendo la espiritual) es que comienza la concepción científica, materialista, de la historia, de la vida social.

Sabemos que el principio del materialismo, en la forma en que fue históricamente elaborado en su aplicación a los fenómenos de la naturaleza, supone el reconocimiento del carácter primario del mundo material y el carácter secundario de los fenómenos que ocurren en la conciencia de los individuos, supone el reconocimiento de la dependencia del pensamiento respecto al ser. La dificultad con que tropezó el materialismo premarxista, en su intento de explicar los fenómenos sociales, consistió en que en la sociedad, aparentemente, la cuestión era de manera directamente opuesta: el ser social, todo fenómeno material en la sociedad, era, por sí mismo, producto de la actividad conciente del hombre. La impotencia para resolver la contradicción entre el principio materialista del carácter primario de la materia y el carácter secundario de lo ideal, de la conciencia, por una parte, y la dependencia real del ser material (social) respecto a la actividad de los hombres dirigida por su conciencia, por la otra, condujo a los materialistas premarxistas a negar el materialismo en uno de los campos más importantes de la realidad: la historia de la sociedad.

Marx y Engels llegaron al concepto materialista de la historia sobre la base del análisis escrupuloso de los hechos de la vida social, cuyo resultado fue la categoría de la práctica sociohistórica.

Si, como ya vimos, la oposición entre la materia y la conciencia resulta superada en el concepto de la actividad material productiva de los hombres, en el análisis del desarrollo social esta contradicción se presenta en una forma más concreta: en forma de oposición

entre el ser social (la vida socioeconómica de las gentes) y la conciencia social. El ser social es el producto de la actividad de los hombres con sus intereses individuales, sus fines subjetivos; pero la conciencia social, que a su vez es producto del ser social dado, está determinada por él. Esto último no explica las particularidades de cada conciencia individual ni de cada actividad individual; pero condiciona las particularidades de la conciencia social, de la actividad de los hombres, imprimiendo su huella en el desarrollo de la sociedad. Al mismo tiempo, y en resumen, se puede concebir la conciencia individual partiendo del estado de la vida material y espiritual, de la vida cultural de la sociedad.

La interrelación del ser social, y la conciencia social se observa, se concretiza, en el concepto de formación económico-social como unidad total, orgánica, de todos los aspectos de la vida material y espiritual de la sociedad. Las formas concretas de esta unidad contradictoria se agotan o resuelven en el curso del progreso social, de la sustitución histórica de una formación social por otra.

Así, de la categoría de la práctica —categoría que sirve de culminación al materialismo dialéctico—, se pueden deducir en última instancia los conceptos fundamentales del materialismo histórico.

CONCLUSIÓN

LA DIALÉCTICA Y EL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO CONCRETO

En la filosofía hegeliana el conocimiento científico se presenta como un sistema de distintas ciencias, cada una de las cuales al describir cierta espira del movimiento en espiral de la idea absoluta deviene en otra espira. Engels construyó la clasificación materialista de las ciencias partiendo de la clasificación de las formas de movimiento de la materia. Analizó las diferentes ciencias en calidad de eslabones, fragmentos, de la cadena única del conocimiento del proceso del desarrollo de la materia. Para subrayar el nexo genético entre las mismas caracterizó a la física como la mecánica de las moléculas; a la química, como la física de los átomos, etc., puesto que como ya dijera Hegel «cada ciencia particular tiene sólo a la precedente y anticipa a la siguiente en su propia conclusión», (61, VI, 318) es decir, incluye en sí a la que la antecede como momento y conduce en sus resultados a las relaciones más simples entre los conceptos de la ciencia siguiente. Engels estaba lejos, sin embargo, del pensamiento de Hegel que consistía en representar a las ciencias particulares en calidad de mo-