



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS



"LA CATEGORIA DE MATERIA"*

T E S I S

Que para obtener el grado de:
LICENCIADO EN FILOSOFIA

Presenta:
CARLOS ALBERTO URRUTIA PIMENTEL

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

México, Ciudad Universitaria,

1994



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mi madre
a mis hermanos
y sobrinos.

A mis tios
y primos.

A mi maestro Jaime Labastida Ochoa.

RECONOCIMIENTO

Expreso mi profundo agradecimiento al Dr. Adolfo Sánchez Vázquez, por sus conocimientos y orientación, que hicieron posible en gran medida la realización de este trabajo. Asimismo agradezco a mi asesor el Dr. Alejandro Herrera Ibáñez su gentileza por brindarme su tiempo y dedicación. Mi reconocimiento al Lic. Fausto Hernández Murillo, Director del Seminario de Investigación y Tesis de la E.N.P., por sus atenciones. Y agradezco el apoyo y aliento que siempre recibí del Profr. Humberto Chávez Cabrales, Jefe de la Sección de Enseñanzas Artísticas del I.N.B.A.

I N D I C E

PROLOGO 1

INTRODUCCION 6

* El inmaterialismo absoluto en Platón. * El inmaterialismo absoluto en Berkeley. * El problema de la relación entre materia y conciencia en Hegel. * La identidad entre filosofía y religión. * La "cáscara mística": El espíritu absoluto o Dios como un ser inmaterial absoluto. * La "semilla racional": El método dialéctico, y la dialéctica de la materia.

CAPITULO I. LA CATEGORIA DE MATERIA EN EL MATERIALISMO DIALECTICO.

I.1. * El materialismo dialéctico en Carlos Marx, y sus críticas. * Marx no desarrolló el materialismo dialéctico, sino el materialismo histórico, Althusser; el sociologismo y antropologismo de Marx. * El concepto de Korsch sobre el "fin de la filosofía". * El materialismo en los escritos de juventud en Sánchez Vázquez, y Koschesláva. * El idealismo subjetivo en Marx. * La crítica de Hoffman a la filosofía de la praxis. * La propuesta de Bernal sobre la fundamentación a la categoría de transformación. * La necesidad de sistematizar el marxismo para Duncker. * La concepción que separa el humanismo de Marx con la dialéctica de la materia según Pétrovic, y Markovic. * La ontología social de Gould. * Las refutaciones de Hoffman a Schmidt. * El materialismo dialéctico en las "tesis sobre Feuerbach", en Echeverría. 29

1.2. * El materialismo dialéctico en Engels y sus crí- 61
ticas. * Marx y Engels en el Anti-Dühring. * El em-
pirismo de Engels según Sacristan. * Los lineamientos
gnoseológicos de Engels, Kopnin, Lenin y Kursánov.

* Las Leyes de la Dialéctica materialista en Engels ,
y Marx. * Sobre los principios: Engels, Kopnin, Afaná-
siev, Sacristan, y Sheptulin. * La relación entre mar-
xismo y filosofía para Korsch. * El mecanicismo de la
dialéctica engelsiana según Colletti. * La crítica de
Lukács a Engels. * Gramsci y el problema de la exis-
tencia del mundo externo. * La Crítica de Schmidt a
Engels. * La crítica de Prestipino a Engels. * Las
consideraciones de Althusser al materialismo dialéctico.
* La crítica de Pétrovic a Engels, y la respuesta de
Sánchez Vázquez, y Duncker. * La posición de Markovic,
y la replica de Sheptulin. * La categoría de materia,
movimiento y pensamiento para Engels. Las objeciones de
Bunge y Pétrovic. El punto de vista de Rubinstein.

* Algunos rasgos fundamentales del materialismo dia-
léctico de Eli de Gortari.

1.3. * El materialismo dialéctico en Lenin. * El 127
concepto leninista de ortodoxia. * La crítica de Mi-
jailovski a la falta de fundamentación al materialismo
dialéctico. * La dialéctica como método de descubri-
miento y como demostración en Engels y Lenin. * El
"marxismo legal" de Struve, y el revisionismo de Berns-
tein. * El cientificismo de Lenin. * La materialidad
del pensamiento en Dietzgen, y la confusión leninis-
ta del nivel ontológico con el nivel gnoseológico.

* El doble criterio de praxis en Lenin, y las objecio-
nes de Colletti, y Sánchez Vázquez. * El carácter abs-
tracto, mecánico y ahistórico de la teoría leninista
del reflejo según Korsch, Pétrovic, Colletti. * La do-
ble relación del materialismo dialéctico con las cien-
cias particulares, la posición de Pétrovic, y Sánchez

Vázquez. * El idealismo físico en Lenin, Bunge, Merleau Ponty, y Poincaré. * La distinción entre la concepción filosófica, y la concepción científica de la categoría de materia en Althusser, Bunge, y Colletti.

* El energetismo de Ostwald. * El objeto de estudio de la historia de la filosofía según Althusser, Sánchez Vázquez, y Bunge. * La separación absoluta en el principio de causalidad según Korsch, y Merleau Ponty.

* El materialismo vulgar en Feuerbach, Engels y Lenin.

I.4. * La categoría de materia en Lenin. La identidad entre materialismo y realismo, Moulines, Schlick, Heidegger y Geymonat. 168

CAPITULO II. LA TEORÍA DE LA MATERIALIDAD DEL MUNDO. 185

* La teoría de la materialidad del mundo en la filosofía soviética: Drodúzhev, Arjipsev y Burlatski. * El principio ontológico del materialismo dialéctico.

* Distinción entre materialismo metafísico y materialismo dialéctico. Sobre la negación y el materialismo en Bunge, la replica de Sheptulin, y Sánchez Vázquez.

* La formalización de las categorías del materialismo dialéctico según Bunge, Mellujnin, Moulines y Afanásiev.

* La teoría ontológica y la teoría del reflejo del materialismo dialéctico en Kopnin, Blaiberg, Schmidt.

* Sobre el concepto de desarrollo en Lenin y Kopnin.

* Las categorías de lo abstracto y lo concreto en Hegel, Marx, Lenin, Kopnin, y Sheptulin. * La estructura del método materialista dialéctico e histórico en Marx, Lenin, Rosental, Kopnin, y Burlatski. * El desarrollo del método materialista histórico a la historia del idealismo vía Marx.

* El desarrollo del método materialista dialéctico a la historia del materialismo vía Engels. II.1 * La teoría acabada del materialismo dialéctico: el principio unificador en Kopnin, y Sánchez 242

Vázquez. * La definición de los conceptos de partida en Bunge, Blaiberg y Lenin.

CAPITULO III. EL MATERIALISMO DIALECTICO Y LAS CIENCIAS PARTICULARES.

250

* El concepto de substancia y de disposición última en Harré. * El cientificismo de Moulines, y la réplica de Burlatski. * El materialismo dialéctico y la parapsicología, en Moulines y Vasiliev. * El agnosticismo y cientificismo de Otero. * El cientificismo de Brody y De la Peña. * La relación entre filosofía y ciencias para Elia Nathan.

CONCLUSIONES.

269

REFERENCIAS.

270

BIBLIOGRAFIA.

302

P R O L O G O

El problema fundamental de la filosofía trata de la relación entre la conciencia y la naturaleza. Esta cuestión tiene dos aspectos: 1) ¿Qué es lo primario: la materia, la naturaleza, o la conciencia ?, y 2) ¿Es posible el conocimiento? La materia y la conciencia, lo material y lo ideal son las categorías filosóficas más generales. De acuerdo a este problema los filósofos se han dividido en dos tendencias contrapuestas: el idealismo y el materialismo. En el idealismo, lo ideal, lo inmaterial posee carácter primario, y lo material, carácter secundario o derivado. Aquí se refleja la tesis del mundo finito y creado por (la idea absoluta, el espíritu absoluto) Dios. Gnoseológicamente se sostiene la idea de que "conocer es crear". El materialismo en cambio afirma la primacía de lo material, y lo espiritual derivado o secundario. Esto significa que el mundo es eterno, que no ha sido creado. Para esta línea filosófica la conciencia es el resultado de una larga y penosa evolución de la naturaleza. El conocimiento se concibe como el resultado de un reflejo activo, gradual e histórico del mundo, se afirma que la naturaleza es cognoscible en un proceso social sin límite. Es necesario pues, abordar el problema de la categoría de materia como el problema ontológico que nos conduce a desarrollar hasta sus últimas consecuencias las tesis del materialismo dialéctico superando sus limitaciones dogmáticas o científicas, y proponiendo una teoría acabada que responda a las críticas de filósofos marxistas y sus adversarios, con las pretensión de alcanzar el nivel filosófico del cual ha carecido. Para ello es necesario reconstruir y sistematizar el materialismo de Marx, Engels, Lenin y la corriente soviética.

Partimos de las hipótesis siguientes: a) la posibilidad de resolver el problema ontológico; b) de que el principio ontológico del materialismo es la materialidad absoluta, y por lo tanto el principio metafísico del idealismo es el inmaterialismo absoluto. Para mostrar esto último acudimos a las filosofías de Platón, Berkeley, y Hegel. c) Existe un materialismo inacabado en Marx,

por lo que no hay una ruptura entre su humanismo y el materialismo de Engels, sino que fueron dos investigaciones diferentes; d) el materialismo dialéctico una vez evolucionado, representa junto con la filosofía de la praxis la filosofía del marxismo.

Objetivos.

- 1. Mostrar que el principio metafísico del idealismo -el inmaterialismo absoluto- es un absurdo.
- 2. Desarrollar hasta sus últimas consecuencias las investigaciones inconclusas del materialismo en Marx. En sus escritos de juventud no aplicó el método materialista histórico a la historia del idealismo. Critica a Hegel desde el punto de vista de la religión, no de la metafísica, cayendo en un positivismo; lo filosófico es resuelto sociológicamente. Marx no desarrolló el materialismo dialéctico, sino el materialismo histórico. Posteriormente, en sus escritos de madurez, no se volvió a ocupar del asunto.

Mostrar que no hay una ruptura entre Marx y Engels, sino dos caminos diferentes y que a ambos les hizo falta desarrollar metodológicamente. Denominamos "la vía Marx" al desarrollo del método materialista histórico aplicado a la historia del idealismo con su principio metafísico del inmaterialismo absoluto, obteniendo la demostración lógica o filosófica -con su base empírica, en la historia del idealismo,- de la materialidad absoluta, y lo absurdo de la existencia de un Dios creador. Se analizan las posiciones de filósofos marxistas sobre la cuestión.

- 3. Desarrollar las investigaciones inconclusas de Engels sobre el materialismo dialéctico y analizar las críticas de filósofos marxistas, su cientificismo y rasgos metafísicos y mecanicistas por su falta de sistematización a su filosofía, así como desarrollar el método materialista aplicado a la historia del materialismo para obtener el principio ontológico de la materialidad absoluta a través de la ley de la conservación de la materia y el movimiento Lomonósov-Lavoisier. A esto le llamamos la "vía Engels".

4. En base a los conocimientos obtenidos realizar un análisis a la filosofía de Lenin. Criticar la identificación entre materialismo y realismo y criticar el materialismo dialéctico soviético, así como desarrollar el sistema hasta obtener una teoría acabada y formalizada.
5. Analizar las posiciones recientes sobre la categoría de materia, en filósofos no marxistas.

Método:

El desarrollo del método dialéctico en su enderezamiento materialista permite sistematizar la teoría, y darle un acabado final. Al aplicar el método éste se demuestra como verdadero, a la vez que hace verdadero el sistema con su principio ontológico de la materialidad absoluta, resolviendo el problema ontológico. Lenin tenía razón al decir que la dialéctica materialista es la clave para decifrar el mundo. Esta clave se encuentra específicamente en la ley de la negación de la negación dialéctica -relativa-, donde algo se niega y algo se conserva. La negación metafísica o negación total tiene por correlato existencial "la nada". Citando a Carnap: "...El error de usar la palabra 'nada' como sustantivo..." nos conduce a "...una contradicción, porque aún cuando resultara admisible la introducción de 'nada' como el nombre o la descripción de algún objeto, la existencia de este objeto resultaría negada por su propia definición..."¹ Esto significa que la negación absoluta es absurda, y que el inmaterialismo total implica una negación absurda. El idealismo físico -como en el caso de Moulines- plantea la aniquilación y creación de partículas; del ser a la nada, y de la nada al ser, lo cuál es imposible. Así pues, la tesis del inmaterialismo resulta de la ignorancia no reconocida -inconscientemente- de que se está afirmando una negación total. El metafísico cree afirmar el espíritu absoluto, y en el fondo lo que realiza es una negación total o sea, realiza una contradicción sin saberlo.

Dentro del cuadro de oposición tenemos que si la subalternante es absurda, la subalterna también lo es. Si es absurdo que todo no es material o todo es inmaterial (E) -el inmaterialismo ab-

soluta-, es absurdo que algo no es material o que algo es inmaterial (0). Si en la proposición (0) sustituimos "algo" por "el pensamiento", entonces es absurdo que el pensamiento no sea material. Además tenemos otros argumentos para afirmar la materialidad del pensamiento: a) Si no podemos separar totalmente los pensamientos del lenguaje, y podemos preguntar sobre la estructura atómica del lenguaje, de los sonidos, grafismos, etc., entonces estaremos preguntando sobre la estructura atómica de los pensamientos. b) La tradición idealista ha cometido el error de separar u oponer absolutamente la conciencia y la materia, y luego relacionarlas -la conciencia crea la naturaleza, la conciencia en el cuerpo-, pero si hay oposición absoluta no puede haber relación alguna, y si hay relación no puede haber oposición absoluta. Y si no hay oposición absoluta, la conciencia es material. c) Empíricamente, dentro de las bases neurofisiológicas de la memoria existe la teoría donde se concibe el registro de la información en una serie de circuitos córtico-subcorticales a nivel del sistema límbico -zona de las emociones-, produciendo una modificación bioquímica de las neuronas que almacenan la información. La causa de este fenómeno se debe al RNA neuronal.

Por último cabe aclarar el concepto de identidad. En metafísica se utiliza de manera semejante que el concepto de negación, y otros conceptos, en un sentido absoluto, y no relativo.

Hay que distinguir entre una proposición totalmente verdadera, como una verdad lógica o necesaria, con una verdad total o absoluta. La verdad absoluta es el reflejo de todo lo existente -de la materialidad absoluta- a su vez esta única verdad absoluta es una verdad lógica, pero no toda verdad lógica es una verdad absoluta, hay innumerables verdades lógicas.

A=A es una identidad. Esta proposición constituye una verdad lógica, para todos los mundos posibles, en este sentido es totalmente verdadera. Pero no es una identidad absoluta en sentido ontológico. Estaría afirmando que sólo existe A, que no existen B, C, etc. Niego que A sea diferente de A, estoy negando totalmente la diferencia. La identidad y diferencia son conceptos relativos,

más no absolutos.

Sobre la identidad encontramos dos significados: a) como unidad de substancia; y b) como substitución.

a) Como unidad de substancia, Aristóteles distingue dos tipos de identidad, la esencial y la accidental. La primera se aplica, como la unidad en sí, a las cosas cuya materia es una, sea por la forma, sea por el número, sea genéricamente, así como a aquellas cuya esencia es una, ... la identidad es una especie de unidad de ser..."² La identidad accidental, cuando dos atributos accidentales se refieren al mismo objeto; por ejemplo: "...lo blanco y lo músico, ... son accidentes del mismo ser; entre el hombre y lo músico, porque el uno es el accidente del otro, porque el músico es el accidente del hombre, y se dice hombre músico. Es ta expresión es idéntica a cada una de las otras dos, y cada una de éstas a aquellas; ... hombre y músico son lo mismo que el hom--bre músico y recíprocamente."³

b) La identidad como substitución o igualdad. Según Leibniz si A y B son idénticas, y A entra en una proposición verdadera, entonces el resultado de substituir A por B es también una proposición verdadera. Este es el concepto lógico de identidad. Como podemos observar, el concepto de identidad se admite en un sentido relativo, y no como identidad absoluta. En base a este criterio podemos demostrar la verdad de la primera ley de la dialéctica; la ley de la unidad e interacción de opuestos. La identidad absoluta no es posible, porque niega absolutamente la diferencia o multiplicidad. Tampoco existe la multiplicidad o diferencia absoluta, porque negaríamos absolutamente a la identidad. Identidad y diferencia son conceptos que se encuentran en unidad y acción mutua.

En base a todos estos planteamientos es como llevamos a cabo nuestra investigación. Esperamos haber cumplido los objetivos propuestos.

INTRODUCCION.

El inmaterialismo absoluto de Platón. El idealismo objetivo de Platón reside en afirmar que el pensamiento es primario, y lo material es secundario o derivado. Aquí se refleja la tesis del mundo finito y creado por Dios. La inversión idealista consiste en que el mundo sensible o material es una copia o imagen del mundo inteligible o modelo. Dice Platón: "El mundo es, en efecto, la cosa más bella que se ha producido y su creador lo mejor de las cosas. El universo así engendrado ha sido pues, según el modelo de la razón, de la sabiduría y de la esencia inmutable, de donde se deduce como consecuencia necesario que el universo es una copia." ¹ Para este filósofo Dios es un demiurgo o arquitecto del universo: "Quiero pues, que la belleza del cielo visible no sea sino imagen del cielo inteligible; y que nos sirva como servirían a un geómetra las figuras ejecutadas por Dédalo o por cualquier otro escultor o pintor." ²

Es característico del idealismo objetivo la bifurcación de lo existente en dos tipos de entidades absolutamente diferentes. Es necesario -dice Platón- "...que conozcamos dos clases de cosas... las unas visibles y las otras inmateriales, éstas siempre las mismas; aquellas en un continuo cambio." ³ Platón identifica lo visible como lo cambiante, inauténtico e inconsistente, con el mundo material que es percibido por los sentidos, a diferencia del mundo inmaterial que sólo es captado a través de la razón. En el diálogo El Fedón o del Alma tenemos esta idea: "ahora bien, estas cosas tú las puedes ver, tocar, percibir por cualquier sentido; mientras que las primeras que son siempre las mismas no pueden ser comprendidas sino por el pensamiento, porque son inmateriales y no se las ve jamás." ⁴ Lo material como lo percibido directamente es una idea sólo aplicable al mundo macroscópico pero pierde su validez en la esfera de los microobjetos que "no se ven ni se tocan" y son materiales. Cabe destacar el comentario de Larroyo: "Por primera vez en la historia del pensamiento se admite

expresa y conscientemente una realidad inmaterial, y es claro que se trate de hallarla mediante un saber supraempírico, mediante una actitud espiritual desembarazada del mundo de la materia." ⁵ La inmaterialidad no corresponde sólo a la divinidad, sino también al alma. Al respecto Platón hace un razonamiento. "-¿Qué diremos, pues del alma? ¿Puede ser vista o no puede serlo? -no puede serlo.- Luego es inmaterial." ⁶ Además de Dios y el alma, los sonidos -según Platón- también son inmateriales: "...La armonía de una lira es algo invisible, inmaterial, bello, divino, y la lira y las cuerdas son cuerpos, materiales, cosas compuestas, terrestres y de naturaleza mortal. Es absolutamente necesario, añadiría, que la armonía exista en alguna parte, y que el cuerpo de la lira y las cuerdas se corrompan y perezcan enteramente antes que la armonía reciba el menor daño." ⁷ Si hay relación de causalidad entre la lira y la armonía, la diferencia consiste en que la primera es la causa de la segunda. Pero como no son posibles las diferencias totales, porque negaríamos totalmente a la semejanza, entonces toda diferencia es parcial, y la identidad también lo es. La identidad relativa consiste en que ambas, la lira y la armonía son materiales. Además su inmaterialismo se encuentra fundado débilmente, en la percepción visual y táctil. No hay que olvidar que los sonidos "no se ven ni se tocan" -aunque táctilmente podemos percibir las vibraciones sonoras-, pero se oyen, y esto es sensorial o material.

Veamos otro argumento donde Platón trata de sostener una oposición total entre las ideas y lo material, para dotar a las primeras de un carácter imperecedero. Si lo corruptible es posible entonces es inmaterial, frente a lo corruptible o corpóreo. Para ello acude a la idea de lo absolutamente simple (posteriormente Kant retomará esta cuestión en una de sus antinomias). Su argumento consiste en demostrar que es posible lo absolutamente simple y que por ello no cambia, es incorruptible, frente a lo compuesto que sufre cambios. "Las cosas compuestas, o que por su naturaleza deben serlo, las que deben disolverse en los elementos que han

formado su composición; y que hay seres que no son compuestos, ellos son los únicos respecto de los que no pueden tener lugar en este accidente." ⁸ Pero si admitimos lo absolutamente simple, no hay lugar para lo compuesto, pues esto significa que sólo existe lo simple, y si no existe lo compuesto, tampoco lo simple, porque lo compuesto está formado por lo simple. Ahora bien Platón busca ejemplificar lo absolutamente simple con las ideas de "la igualdad, la belleza, la bondad y todas las existencias esenciales." Y pregunta: "¿Experimentan a veces algún cambio, por pequeño que sea, o cada una de ellas, siendo pura y simple, subsiste siempre la misma en sí, sin experimentar nunca la menor alteración ni la menor mudanza? -Es necesariamente preciso que ellas subsistan siempre las mismas sin mudar jamás." ⁹ Si las ideas no cambian en un sentido absoluto, se está realizando una negación del movimiento, al igual que Parménides. Bajo otro aspecto, si las ideas son un reflejo complejo del mundo, y éste se encuentra en constante cambio, las ideas también sufren modificaciones en su significado. Al aumentar el conocimiento las ideas se enriquecen.

Por último, cabe destacar la identidad entre lo metafísico y lo gnoseológico, entre el ser que es inmaterial y es lo que existe verdaderamente, y el no-ser o mundo sensible que es falso, y nos produce la falsedad en la opinión. Por ello Platón al referir se al alma dice que "... existe como la esencia, es decir, lo que existe realmente." ¹⁰ Esto significa "...que si queremos saber verdaderamente alguna cosa, es preciso que abandonemos el cuerpo, y que el alma sola examine los objetos que quiere conocer." ¹¹ El no-ser o mundo sensible en Platón no es absoluto, como en Parménides, sino relativo. Contra este no ser absoluto dirá: "Com---prendes que es imposible enunciar el no-ser en sí mismo, y decir algo de él y hasta concebirle; no está al alcance del pensamiento, ni del lenguaje, ni de la palabra, ni del razonamiento." ¹² Es así que "... el no-ser existe en cierta manera." ¹³ Pero como experiencia, como lo falso, pues "eso nos lleva nada menos que a suponer que el no-ser es una realidad; de otra manera lo falso no podría existir." ¹⁴ Una vez más encontramos la inversión idealista

cuando afirma que el no-ser "...es realmente una imagen," ¹⁵ y que el conocimiento como opinión "...nos representa lo que no-es, lo que no existe." ¹⁶ Porque el ser son "ciertas ideas inteligibles e incorpóreas como expresión de la verdadera esencia." ¹⁷ Así tenemos que el ser es verdadero y, como tal es único, eterno, idéntico e invariable. Pero considerado en las relaciones con su "otro" posee en sí la diferencia, es mutable. El ser es contradictorio, es único y múltiple, eterno y transitorio está en movimiento y reposo. De esta forma Platón considera haber resuelto el problema del ser y el no-ser de Parménides. Anota: "El no-ser por consiguiente, se encuentra por necesidad en el movimiento y en todos los géneros. Porque la naturaleza de lo otro, presente en todos los géneros, hace que cada uno de ellos sea otro que el ser y le haga no-ser; de suerte que, bajo este punto de vista, puede decirse con exactitud, que todo es no-ser, así como por la participación en el ser, se puede decir igualmente que todo es ser." ¹⁸ El punto de vista del materialismo consiste en afirmar que el no-ser es la imagen o idea, pues no es el objeto, sino su reflejo: sólo en este sentido, se plantea el no-ser, dado que las ideas son también materiales como lo probaremos más adelante. Es preciso que el ser sea afirmativo o positivo, el ser como todo lo existente no puede predicarse negativamente, sería no-ser. Sólo lo particular se predica negativamente. Por ello resulta una contradicción afirmar que el ser es no-ser. El no-ser es con respecto al ser, y por tanto un no-ser relativo. Al decir que es totalmente inmaterial, estamos haciendo del ser una negación absoluta, y esto no es posible. Un ser negativo es un ser que no es. Si con Parménides se inicia la metafísica con la inmovilidad absoluta del ser, con Platón se inicia la negación absoluta en el inmaterialismo del ser.

El inmaterialismo absoluto. La filosofía de George Berkeley conduce al idealismo a su extremo, al negar totalmente la materialidad de todo lo existente. Si en Platón se niega totalmente a la materia con el inmaterialismo de las ideas, cayendo en una flagrante contradicción entre inmaterial total y materia aunque sea sólo como ilusión, este filósofo inglés niega todo dualismo aparente y propone su inmaterialismo como base de su filosofía, en un esfuerzo encaminado a defender la religión y acabar con el ateísmo y el escepticismo. Considera que: "si los principios que aquí intento propagar se admiten como verdaderos, las consecuencias que según creo se derivarán inmediatamente de ellos que son el ateísmo y el escepticismo serán totalmente vencidos." ¹⁹ En Berkeley encontramos la imposibilidad de que coexistan la materia y Dios, porque lo material no puede producir lo inmaterial, es decir "que una cosa inerte actúa sobre el espíritu y lo que es incapaz de percepción es la causa de nuestras percepciones..." ²⁰ Lo mismo puede decirse de que Dios sea la causa de la materia, y para ello acude al "...antiguo y conocido axioma. Nada puede dar a otra cosa algo que no posee en sí mismo." ²¹ Esta es una de las razones por la cual no es posible admitir la existencia de la materia, y en cambio sí es posible admitir "... que Dios es la causa de las ideas..." ²² Y su conclusión es clara, que si Dios es el ser, "... la materia se convierte en nada." ²³ Pues, dice "...es imposible que ninguna cosa corpórea exista en la naturaleza." ²⁴ La inversión idealista es muy precisa en este filósofo: si admitimos la materialidad de lo existente, no hay lugar para Dios -materialismo- y si afirmamos a Dios, la materialidad desaparece -idealismo-.

En la introducción al Tratado sobre los Principios del Conocimiento Humano, expone las condiciones previas de su doctrina. La causa principal de los errores de la filosofía, es la aceptación de que el espíritu elabora ideas abstractas. "... La causa de todo ha sido suponer o dar como sentado el que la mente pueda elaborar ideas abstractas o nociones de las cosas." ²⁵ El punto de partida de esta tesis radica en que todo objeto sensible se

reduce a ideas y que las ideas son signos de un lenguaje divino. Lo que nosotros denominamos cosas no son mas que un conjunto de ideas. Para existir, las ideas requieren ser percibidas. "... To dos los cuerpos que componen la maravillosa estructura del universo, sólo tienen una subsistencia en la mente, su ser (esse) consiste en que sean percibidos o conocidos." ²⁶ Como vemos, se trata de un idealismo subjetivo donde no es posible considerar al mundo como existente al margen de la actividad cognoscitiva. Este tipo de idealismo conduce al solipsismo y, para evitarlo, Berkeley acude al idealismo objetivo, donde Dios es la causa de estas ideas: "... mientras no existan en mi mente o en la de otro espíritu creado, una de dos: o no existen en absoluto, o bien subsisten sólo en la mente de un espíritu eterno..." ²⁷ Se ha pensado que las cosas tienen una existencia distinta de la percepción que tenemos de ellas. Pero esta distinción es una de las abstracciones que niega Berkeley. El objeto y lo percibido es lo mismo. Por ello es "... del todo ininteligible y que implica el absurdo de la abstracción al atribuir a uno cualquiera de los seres o a una parte de ellos una existencia independiente de todo espíritu." ²⁸ De esto resulta: "... No hay otras substancias sino las espirituales, esto es, las que son capaces de percibir." ²⁹ Es decir, no existe una substancia corpórea o material. "...no puede existir una substancia impensante o substratum de estas ideas." ³⁰ Veamos el razonamiento que hace Berkeley: "... Eso que se llama materia o substancia corpórea implica contradicción en sí misma" ³¹, pues la extensión, la figura y el movimiento sólo existen en tanto son percibidas y, como tales, son ideas." Y como una idea sólo puede asemejarse a otra idea, resulta que ni esta idea ni sus arquetipos u originales pueden existir en una substancia que no percibía." ³² Es característica del idealismo dotar a la materia de rasgos negativos, siendo que la negatividad total le corresponde al inmaterialismo, he aquí se verdadera contradicción. Describe este autor a la materia. "No actúa, no percibe, no es percibida; que esto significan las palabras inerte; insensible, desconocida, aplicadas a substancia. Como se ve es una definición basada exclu

sivamente en negaciones..."³³ Y como no existen más que las sensaciones o percepciones, la materia no puede estar como base o substrato de éstas. "...Sólo se afirma de la materia un concepto relativo en virtud del cual se dice que está debajo, que sirve de apoyo (sub-stans). Pero, ¿debajo de qué cosa está? ¿A que sirve de apoyo? A nada; estamos a dos pasos del no ser."³⁴ Pero ya vimos que el no ser es el inmaterialismo o Dios. Para Berkeley la materia es nada. "...Si se toman en igual sentido las palabras materia y nada; pueden perfectamente, siguiendo ese modo de hablar, hacerse convertibles..."³⁵ Por lo tanto, lo contrario a la nada es el ser. Entiende por este concepto: "... comprende dos géneros enteramente diferentes entre sí que sólo tienen de común el nombre de ser, a saber los espíritus y las ideas."³⁶ Pero si no hay algo en común entonces, ¿cómo es posible la comunicación entre los espíritus y las ideas? Para esto el obispo anglicano no tiene respuestas. Porque los espíritus "... son sustancias activas e indivisibles (o incorruptibles); las segundas son inertes imperecederas, (pasivas y transitorias), o bien, seres independientes, que subsisten no por sí mismos sino sostenidos y existentes en sustancias espirituales."³⁷ Lo que sí encontramos es que las ideas son impresas por la divinidad en la mente de cada sujeto: "Las ideas impresas en los sentidos... por un espíritu distinto de aquel que las percibe."³⁸ Encontramos una distinción entre sueño y verdad. Las ideas que nosotros denominamos cosas son producidas por Dios en nuestros sentidos, y las otras menos vivas, son imágenes de las primeras. Lo importante es no atribuir a las ideas una existencia externa al espíritu. Las ideas no desaparecen cuando nosotros no las percibimos, sino que son percibidas por otros espíritus, y en última instancia son producidas por Dios; en este único sentido se dice que son externas. Dios es el creador de las ideas; de esta afirmación se deduce su existencia: "...Las cosas sensibles existen realmente y si existen deben necesariamente ser percibidas por un espíritu infinito o Dios. Esto proporciona una demostración directa e inmediata y que parte del principio más evidente para la existencia de Dios."³⁹ En este

sentido tiene razón lo que afirma Rodríguez Aranda en el prólogo a los Principios del Conocimiento Humano: "Su filosofía tiene que fundamentarse en una teodicea. Sin la admisión de Dios su doctrina se hunde, ya que si, suponiendo que no existiera Dios, se le preguntara qué ocurre con las cosas cuando el hombre deja de percibir las, no habría respuesta para tal cuestión a menos de caer en el absurdo. Las cosas existen porque Dios las percibe." ⁴⁰ Para Berkeley es suficiente tal demostración que hace de Dios: "... Es cosa muy evidente la existencia de Dios, esto es, de un espíritu que se halla íntimamente presente en nuestras almas, produciendo en ellas toda esa variedad de ideas que de un modo continuo nos impresionan, Ser Supremo del cual dependemos enteramente y en el que vivimos, nos movemos y somos." ⁴¹ La existencia inmaterial de Dios es la garantía de la inmortalidad del alma.

La filosofía de Berkeley es una reacción ante el dualismo de Locke que distingue entre cualidades primarias -que están en los objetos - y las cualidades secundarias - que son puramente subjetivas. Este filósofo idealista elimina tal distinción, ambos tipos de cualidades son de carácter subjetivo. Su razonamiento consiste en afirmar: "... Si se admite que las cualidades primarias van inseparablemente unidas con las demás cualidades sensible y ni siquiera en el pensamiento se pueden disgregar de ellas, forzoso sería concluir que sólo existen en la mente." ⁴² El punto de vista de un materialismo contemporáneo y no metafísico consistirá en considerar tanto las propiedades primarias como las secundarias como objetivas. Un físico idealista niega el aspecto objetivo de las cualidades secundarias. En toda relación dialéctica, (unidad de opuestos) en este caso de lo objetivo y lo subjetivo, negar un elemento es caer en la unilateralidad metafísica.

En el caso del color como supuesta cualidad secundaria, debemos distinguir entre la sensación (que es subjetiva), y lo que produce, o el estímulo, es decir, el color como sensación y el color como estímulo (la sensación del color, y el color que produce la sensación). Si decimos que el color es "pura sensación", entonces negamos su objetividad. Los físicos hacen la distinción entre

color en la luz incidente, y color en la luz transmitida (substancias colorantes).

Dentro de una psicología idealista tenemos la siguiente interpretación: "Si un árbol cae en el bosque y nadie lo oye ¿existe un sonido? un psicólogo podría responder así: 'existen ondas sonora, pero no hay sonido ni ruido.' Los sonidos y el ruido son experiencias psíquicas creadas por el cerebro en respuesta a la estimulación." ⁴³ Se trata de idealismo subjetivo. Si no hay un sujeto que perciba el sonido, éste no existe. Es contradictorio decir: "los sonidos... son experiencias creadas por el cerebro en respuesta a la estimulación." Por un lado se dice "creadas", y por el otro "estimulación". Además se presenta la diferencia entre sonido y ondas sonoras, siendo que son lo mismo. Si estos sonidos u ondas sonoras no son percibidas directamente por ningún sujeto, pero se captan por un aparato grabador, y después se reproducen ¿hubo o no sonido sin un sujeto? evidentemente que sí.

Según Berkeley el materialismo admite la substancia material como un substrato de las cualidades. Pero este substrato material, teniendo que ser distinto de las ideas sensibles, no tendría ninguna relación con nuestra percepción, y no se podrá demostrar su existencia. Anota: "Yo querría que se me explicase los que significa ese apoyarse la extensión en la materia: se me dirá que no teniendo idea positiva de lo que es la materia, tal explicación es imposible." ⁴³ Tampoco podría considerarse como la causa de las ideas, dado que como vimos lo material no puede producir lo inmaterial. No es posible concebir que un cuerpo actúe sobre el espíritu y pueda producir una idea. Ahora bien en la hipótesis de que la materia existiera no la podríamos conocer, ya que sólo conocemos nuestras percepciones. "Aún cuando fuera posible que las substancias sólidas, dotadas de figura determinada y movibles, existieran sin la mente y fuera de ella, correspondiendo a las ideas que tenemos de los cuerpos, ¿cómo llegaríamos a conocer todo esto? Habría de ser o por medio de los sentidos o por la razón." ⁴⁴ Es interesante destacar que Berkeley no nos dice algo sobre cómo sería posible demostrar la existencia de la materia a través de un razonamiento. En lo que respecta a los sentidos ano-

ta: "... Por ellos tenemos conocimiento solamente de nuestras sensaciones, ideas, es decir, aquello que percibimos inmediatamente, llámese como se llame, pero no nos informan de la existencia extramental o no percibida de las cosas semejantes a las que percibimos." ⁴⁵ Es evidente que no podemos encontrar en su filosofía las condiciones racionales para tal demostración, pues se trata de un empirismo idealista. Para el materialismo dialéctico en esto consistirá tal problema, en demostrar lógicamente con su base empírica o materialista la existencia externa de los objetos. Lo que sucede es que Berkeley se queda sólo con los datos de los sentidos. Konstantinov expresa esta idea, en estos términos: "Las raíces gnoseológicas del idealismo subjetivo de Berkeley residen en la elevación al plano absoluto de la primera fase del conocimiento, de las sensaciones y percepciones, desgajándolas del mundo objetivo, cuando en realidad son imágenes que reflejan las cosas reales objetivamente existentes con sus cualidades." ⁴⁶ Precisamente lo que ha faltado es tal demostración. En el momento en que descubrimos el absurdo que encierra el inmaterialismo, la tesis materialista resulta verdadera y por lo tanto se establece una conexión necesaria entre nuestras percepciones y los objetos percibidos. Esto refutaría lo dicho por Berkeley de que "no se comprende cuál pueda ser el fundamento para admitir la existencia extramental de los cuerpos, a partir de nuestras percepciones sensitivas, sin haber ninguna conexión necesaria entre ellas y nuestras ideas..." ⁴⁷ Según nuestro autor no son necesarios los objetos para producir ideas, en cambio "lo que si es permitido afirmar, y todos lo concederán, que podemos ser afectados por las ideas que actualmente poseemos, aun sin la existencia de cuerpos que se les asemejen; tal ocurre en los ensueños, vesanias y casos parecidos." ⁴⁸ Esto significa que lo único que podemos probar que existe son las ideas. Lo que si no podemos negar es que los pensamientos puedan producirse sin la conciencia. "Que ni nuestros pensamientos ni las pasiones ni las ideas formadas por la imaginación pueden existir sin la mente, es lo que todos admiten." ⁴⁹ García Marcos en su Historia de la Filosofía considera que Berke-

ley comete "...el sofisma dicti, definido del siguiente modo: cuando de lo que se dice bajo un aspecto parcial (secundum quid), se pasa a decirlo de un modo absoluto (simpliciter). Y este es, a nuestro entender, el sofisma que late... a favor de su expresión esse est percipi." 50

El otro error que a nuestro juicio hallamos, es que se identifica percibir con pensar -el grado sensorial del conocimiento con el grado lógico- negando totalmente éste último; sin embargo, puedo pensar en algo que me sea imposible percibir, por caso "el infinito". Estamos de acuerdo en que percibir cosas no percibidas es un absurdo, pero no así, pensar cosas no percibidas. Esta identidad la encontramos cuando escribe Berkeley: "...es incomprendible la afirmación de la existencia absoluta de los seres que no piensan prescindiendo totalmente de que puedan ser percibidos. Su existir consiste en esto, en que se los perciba; y no se los concibe en modo alguno fuera de la mente o ser pensante que pueda tener percepción de los mismos." 51

Russell distingue entre conocimiento verdadero -o lógico- que es un "conocimiento que se opone al error, en cuyo sentido es verdad lo que conocemos" 52, y el conocimiento directo o sensorial, donde "...la palabra << conocer >> , se aplica al conocimiento de las cosas, que podemos denominar conocimiento directo" 53 Esta distinción le permite afirmar: << No podemos enunciar un juicio verdadero sobre la existencia de algo si no lo conocemos directamente >> " 54 Y esto constituye en efecto "...una palpable falsedad. No tengo el honor de conocer directamente al Emperador de Rusia, pero juzgo con razón, que existe. Se puede decir, naturalmente, que lo juzgo así porque otros lo han conocido directamente. Pero sería una réplica sin valor, porque si el principio fuese verdadero, no podría saber que otros tienen un conocimiento directo de él." 55 Como vemos se trata de reducir todo conocimiento al conocimiento directo o sensorial. Concluye diciendo Russell: "...No hay razón alguna para que no conozca la existencia de algo que nadie haya conocido de un modo directo." 56 Lo cual significa admitir el conocimiento lógico, es decir, una descripción que

"...puede ser inferida de algo que conozco directamente." ⁵⁷ Pero la refutación contundente al idealismo subjetivo consiste en demostrar el absurdo del inmaterialismo, y con ello la imposibilidad de un Dios creador. Así pues, hemos demostrado una vez más que el principio metafísico del idealismo es el inmaterialismo absoluto.

El problema de la relación entre materia y conciencia en Hegel. Guillermo Federico Hegel ofrece una solución idealista y última al problema de la relación entre la naturaleza y la conciencia. El espíritu absoluto o la conciencia absoluta en un proceso de auto-desarrollo se transforma en sus fases lógica, natural y social. El mundo natural es ideal en tanto es negación de este espíritu absoluto; el mundo material es la idea absoluta en su "ser otro". Dice: "La naturaleza ha sido determinada como la idea en la forma del ser-otro, ... como la idea es, de este modo, la negación de sí misma y exterior a sí, la naturaleza no es exterior só lo relativamente respecto a la idea... sino que la exterioridad constituye la determinación, en la cual ella es como la naturaleza." ⁵⁸ No es la naturaleza exterior a las ideas -punto de vista del materialismo-, sino la exteriorización de la idea absoluta. Aquí volvemos a encontrar el carácter negativo de la naturaleza, pues, "...la naturaleza ha sido también definida como la decadencia de la idea de sí misma." ⁵⁹ La naturaleza constituye el no-ser, porque se trata de la negación absoluta de la idea. Aquí encontramos la identificación entre el pensamiento y la naturaleza en una significación metafísica o inmaterial. Por ello lo que ver daderamente existe es el espíritu absoluto. La filosofía hegeliana -apunta Arjipsev- "... aborda más plenamente el problema de las relaciones entre la conciencia y el objeto, este problema lo resuelve desde el idealismo objetivo que afirma "la identidad del pensamiento y el ser." ⁶⁰ Este filósofo soviético considera que "Los clásicos del marxismo reemplazaron el principio idealista de la identidad del ser y el pensar por el principio materialista del reflejo en la conciencia del hombre de la realidad objetiva que existe fuera e independientemente de la conciencia del hom--

bre." ⁶¹ A nuestro parecer no se trata de un "reemplazo", de un problema por otro. Del problema ontológico -de la naturaleza y la conciencia- por el problema del conocimiento -de la teoría del reflejo-. El materialismo dialéctico también debe admitir una identidad relativa entre la materialidad y la conciencia, pero bajo el criterio de la materialidad absoluta. La solución a este problema ha quedado pendiente, pues nos conducirá a un monismo materialista. Esta carencia de una teoría ontológica se hace evidente, ya que en esta expresión de Arjipsev, no se menciona que "los clásicos del marxismo crearon la teoría del conocimiento y la lógica materialista dialéctica que señala los verdaderos caminos del conocimiento de la dialéctica objetiva que impera en la naturaleza y la sociedad..." ⁶² Tanto el materialismo dialéctico como el materialismo histórico, y la filosofía de la praxis requieren de una fundamentación ontológica que los sustente.

En el materialismo dialéctico ha habido un "reemplazo", como tránsito de lo ontológico a lo gnoseológico. Al no resolverse el problema ontológico, se ha efectuado un cambio mecánico, en un cambio de problemática (esto lo veremos con más detalle posteriormente). Lo mismo ha sucedido con el rechazo del materialismo dialéctico por un materialismo histórico -ha sido un tránsito mecánico de lo ontológico a lo social- en Marx, y la línea que marcó en el marxismo accidental-. Engels por su parte no desarrolló una teoría de la materialidad del mundo, sus aproximaciones están dentro de una filosofía de la ciencia, con una respuesta positivista; en esto consistió su fundamentación ontológica, acudiendo a las ciencias particulares. Lenin y la filosofía soviética han continuado con esta línea hengeliana.

La identidad idealista entre la naturaleza y la conciencia nos conduce a una interpretación del proceso de conocimiento como desarrollo del mundo, que no es en el fondo el desarrollo de la idea absoluta, como autoconocimiento. Hegel realiza un planteamiento materialista cuando concibe las formas lógicas que son objetivas en tanto reflejan a las cosas. Como señala Lenin, lo que

Hegel "...exige es una lógica cuyas formas... sean formas plenas de contenido, formas de contenido vivo, real, inseparablemente unidas al contenido." ⁶³ Sin embargo Hegel no asertó a conducir hasta sus últimas consecuencias la forma lógica y el contenido material. Hegel no logró resolver la cuestión de las relaciones entre los conceptos y las cosas singulares. Al afirmar que la idea determina a la naturaleza, elevaba lo general al plano de lo absoluto, derivando lo singular de lo general, es decir, invirtiendo el orden verdadero, de que lo particular determina lo general. De esta consideración, Hegel niega que el materialismo alcance el rango de filosofía, pues si el materialismo sólo concibe la materia como lo objetivo, debe aceptar que se trata de una abstracción, esto es, de un pensamiento. Refiriéndose a estos planteamientos, hacía notar Lenin: "Hegel 'creía' seriamente, pensaba que el materialismo como filosofía era imposible, porque la filosofía es la ciencia del pensamiento, de lo universal pero lo universal es un pensamiento." ⁶⁴ Lo que sucede es que el filósofo prusiano identificó todo materialismo con el empirismo. La experiencia proporciona lo particular y lo particular nunca garantiza lo universal. "El materialismo y naturalismo es el sistema consiguiente al empirismo." ⁶⁵ Efectivamente, un materialismo metafísico no logra elevarse al plano de la necesidad lógica, pero si entendemos un materialismo dialéctico que se constituya a partir de la experiencia y mediado por el nivel lógico, entonces Lenin tendrá razón de afirmar: "Hegel ataca todo materialismo, excepto el materialismo dialéctico." ⁶⁶ Para ello necesitamos llevar hasta sus últimas consecuencias esta filosofía, y en esto consiste gran parte de esta investigación.

En esta negación del materialismo como filosofía, es decir, de la tesis de que el espíritu absoluto es la fuente del conocimiento, negándose así la veracidad del conocimiento sensible, Hegel anota: "Si se considera verdadero el ser sentido, se anula por completo la necesidad del concepto ... y, por el contrario se afirma el punto de vista vulgar acerca de las cosas; en efecto no

va más allá del punto de vista del estrecho sentido común..." 67 A esto contesta Lenin: "¡La necesidad del concepto 'no se anula en modo alguno por la teoría de la fuente de comunicación y el concepto!..." 68 Así Lenin nos dice claramente que el conocimiento sensorial es sólo "la fuente" del conocimiento, no niega el conocimiento lógico, para que se hable así del empirismo. Como vimos, para Hegel lo verdadero es el pensamiento puro desligado de toda sensibilidad, por ello el punto de vista del materialismo es la conciencia común: "...En nuestra conciencia ordinaria, los pensamientos están revestidos y desligados con la habitual materia sensible y espiritual... pero es otra cosa muy distinta tomar propiamente como objeto los pensamientos por sí mismos y sin mezcla alguna." 69 Esto significa que lo general es el objeto de la filosofía, y lo general es el pensamiento. Estamos de acuerdo con Hegel en la necesidad de desarrollar un materialismo metafísico hasta convertirlo en un materialismo lógico-dialéctico: o crítico, para que las categorías generales que usa no sean metafísicas, sino fundamentadas en la materialidad de lo existente, es decir ontológicas. "...La ilusión fundamental en el empirismo científico consiste siempre en que hace uso de las categorías metafísicas de materia, fuerza, unidad, multiplicidad, universalidad y aún la de infinito, etc. Y con dichas categorías razona, y de este modo presupone y aplica las formas del razonamiento, y todo ello sin saber que admite un conocimiento metafísico, lo que equivale a emplear y ligar estas categorías sin discernimiento crítico y de un modo inconsciente." 70 Efectivamente en esto consiste un materialismo precrítico.

La identidad entre filosofía y religión. Hemos visto que lo universal es el objeto de la filosofía "...y, por tanto toda verdadera filosofía es el idealismo." 71 La identidad entre filosofía y religión la encontramos porque "...la filosofía tiene algunos objetos en común con la religión, por ser el objeto de ambas la verdad en el sentido más alto de la palabra, esto es, en cuanto Dios, y solamente Dios, es la verdad." Además, ambas "...tratan del reino de lo infinito, de la naturaleza y del espíritu humano..." 72 Lo mismo que en Platón, donde todo lo existente se bi

furca en dos mundos. La filosofía tiene por objeto la búsqueda de lo que existe verdaderamente. Hegel afirma que "no sólo... Dios es real... sino también en lo que atañe a la forma... la existencia es, en parte apariencia, y en parte solamente realidad." ⁷³ Aquí encontramos nuevamente la idea negativa del mundo, de su irrealidad o falsedad, pues, "una existencia accidental no merece el enfático nombre de real; la existencia accidental es una existencia que no tiene otro mayor valor que el de un posible que puede no ser del mismo modo que es." ⁷⁴ La superación de lo material consiste en lo inmaterial, en su negación total. Por esto "...el conocimiento de Dios, como de todo lo suprasensible, en general, contiene esencialmente una elevación sobre la aprehensión o intuición; contiene por consiguiente una relación negativa con respecto a ésta." ⁷⁵ El mundo es la negación del espíritu, o "el espíritu es la causa del mundo." ⁷⁶ Este mundo es sólo apariencia, es falso, ya que: "...el sentido de la elevación del Espíritu es que el mundo posee, en realidad, un ser; pero este ser es sólo apariencia, no el verdadero ser, no la verdad absoluta, ... ésta sólo se encuentra más allá del mundo fenoménico, en Dios, al cual sólo corresponde el verdadero ser." ⁷⁷ Este verdadero ser constituye el espíritu absoluto o lo infinito, como única substancia que comprende lo finito. La idea de Dios como infinito, la expone Hegel: "De un modo que Dios sea lo único real de toda realidad. Así pues, debe abstraerse de la limitación que hay en toda realidad, de modo que Dios sea "... el elemento realísimo por excelencia." ⁷⁸ Con estas consideraciones, la materia se degrada, se convierte en un reflejo de la idea. Esta idea absoluta "...constituye la finidad y la ruina de lo singular." ⁷⁹

El espíritu absoluto o Dios como un ser inmaterial absoluto. "La cáscara mística." El objeto de la religión, y en particular de la cristiana, es, a través del Verbo, dar a "...conocer a Dios como espíritu." ⁸⁰ Este espíritu absoluto de naturaleza inmaterial se individualiza en cada persona. "El alma no es material solamente por sí, sino que es la inmaterialidad universal de la naturaleza, su simple vida real. Es la substancia y, por consiguiente el fundamento absoluto de toda particularización e individualiza-

ción del espíritu." ⁸¹ La inversión idealista en Hegel consiste en que lo positivo o lo verdadero resulta la negatividad total del inmaterialismo, del espíritu absoluto y la materia, que es un concepto de por sí positivo, es para la metafísica lo irreal, lo negativo o lo falso. "El espíritu es la verdad de la materia, es esta verdad precisamente, que la materia misma no tiene verdad ninguna." ⁸² Ya vimos que se da una identidad entre la filosofía y la religión, entre el espíritu y Dios, entre Dios y la inmaterialidad total. Curiosamente Hegel hace otra identificación, de la "nada", o el vacío absoluto, con lo sagrado; dice "... este vacío total al que se le da también el nombre de lo sagrado..." ⁸³ Y lo sagrado es Dios como negatividad absoluta. En esto consiste el absurdo de su metafísica.

Una vez más como en Platón, lo inmaterial es lo absolutamente indivisible, lo incorruptible. Según él, lo indivisible o la idealidad es la luz, a diferencia de la materia que es divisible. "La experiencia más común nos dice que la luz, así como no puede meterse en sacos tampoco puede aislarse en rayos ni en haces de rayos. La indivisibilidad de la luz en su infinita extensión..." ⁸⁴ Es así como considera refutado el materialismo. "... Cuando el modo de pensar llamado realista, niega que en la naturaleza exista la idealidad, es preciso invitarle, entre otras cosas, a considerar la luz; esta manifestación pura no es otra cosa que la idealidad." ⁸⁵ En la actualidad sabemos que la luz posee una estructura material; es tanto corpuscular como ondulatoria. Es posible dividir la luz, es decir, graduarla, a través del control del paso de los fotones. De la consideración idealista de la luz, Hegel identifica lo espiritual de acuerdo a la tradición metafísica, como negación absoluta, que para él es sinónimo de libertad. Así tenemos que: "La esencia del espíritu es, por consiguiente, formalmente, la libertad, la negatividad absoluta del concepto como unidad en sí." ⁸⁶ Pero ¿qué sucede? por un lado tenemos que el espíritu absoluto es negación total como inmaterial, y por otro lado en La Ciencia de la Lógica nos dice que la materia es absoluta negación: "... la materia se contradice en sí misma, porque por ser identidad indeterminada consigo misma, es al mismo tiempo la absoluta

negatividad; por consiguiente se elimina en sí misma, y su identidad se quiebra en su negatividad..."⁸⁷ Como vemos se trata de una contradicción, en este último caso la "absoluta negatividad" nos conduce al no-ser. Y en el primer caso la negación absoluta implica el verdadero ser del espíritu. Estos son los conceptos que había que rechazar, y constituyen lo que se ha denominado "cáscara mística" del sistema hegeliano. Sin embargo, no podemos anular totalmente el contenido de este sistema, pues, dentro de lo que se conserva como "semilla racional" tenemos la dialéctica de la materia, además del método dialéctico. Por ello nos parece una afirmación incompleta la que hace Konstantinov sobre la contradicción entre método y sistema: "El sistema metafísico de Hegel niega, ... el desarrollo en la naturaleza. Su método dialéctico, en cambio, reconoce el desarrollo, el cambio de unos conceptos por otros, su acción mutua y su movimiento que va de lo simple a lo complejo."⁸⁸ A continuación veremos que dentro de la "semilla racional" o lo válido de la filosofía hegeliana está el método dialéctico.

El método dialéctico y la dialéctica de la materia. La "semilla racional. El rasgo esencial de la filosofía hegeliana es la idea de desarrollo. "...Esta filosofía alemana moderna -escribe Engels- encontró su remate en el sistema de Hegel, en el que por vez primera -y ese es su gran mérito- se concibe todo el mundo de la naturaleza, de la historia y del espíritu como un proceso, es decir, en constante movimiento, cambio, transformación y desarrollo, intentando además poner de relieve la conexión interna de este movimiento y desarrollo..."⁸⁹ Es el espíritu absoluto el que se encuentra en un proceso de desarrollo dialéctico. En Hegel "la naturaleza como mera 'enajenación' de la idea, -apunta Engels- no es susceptible de desarrollo en el tiempo, pudiendo sólo desplegar su variedad en el espacio, por cuya razón exhibe conjunta y simultáneamente todas las fases del desarrollo que guarda en su seno y se halla condenada a la repetición perpetua de los mismos procesos."⁹⁰ Aquí observamos el desarrollo de la idea absoluta a la naturaleza -dice Engels- que se trata de la creación del mundo

donde "el génesis es bastante más embrollado e inverosímil que en la religión cristiana." ⁹¹

En el método dialéctico encontramos los tres principios del desarrollo como el movimiento del espíritu absoluto: a) El cambio recíproco de la cantidad en calidad. b) la contradicción como fuente de desarrollo, y c) la negación de la negación. Basándose en estos principios, formó las leyes del desarrollo, o leyes dialécticas. Por vez primera se muestra en la historia de la filosofía que la fuente y motor del desarrollo es la contradicción interna que poseen todos los objetos, fenómenos y procesos.

Cuando Hegel hace un análisis de la cosa, comienza por la cosa en sí y por la crítica que realiza a Kant por haber separado el fenómeno de la cosa incognoscible. Afirma: "La esencia debe aparecer. Su aparición es en ella el suprimirse mismo haciéndose inmediatidad... la esencia, pues, no está detrás o más allá del fenómeno, sino que por lo mismo que la esencia es lo que existe, la existencia es fenómeno." ⁹² Arjipsev nos aclara esta posición acertada de Hegel: "...al analizar estas categorías hegelianas

hay que tener en cuenta en todo momento que Hegel no habla de cosas y propiedades reales, es decir, del mundo objetivo, reflejado en las categorías de nuestro movimiento, sino del movimiento de los conceptos mismos, prescindiendo del mundo real." ⁹³

Sin embargo hay un valioso hallazgo en Hegel; los conceptos se distinguen unos de otros, y se encuentran mutuamente relacionados. En su tesis sobre la dialéctica de las cosas y sus propiedades, la cosa no se concibe sin sus propiedades. Anota: "La relación inmediata es la del todo y las partes; el contenido es el todo y consta de las partes (de la forma de sus opuestos). Las partes son distintas las unas de las otras y son lo independiente. Pero son las partes solamente en su relación de identidad entre sí, o en cuanto, tomadas en conjunto, constituyen el todo. Pero el conjunto es lo contrario y la negación de las partes." ⁹⁴ Según Lenin esta

unidad dialéctica entre fenómeno y "cosa en sí" condujo a Hegel a vislumbrar "la dialéctica de las cosas (de los fenómenos del mun-

do de la naturaleza) en la dialéctica de los conceptos. Por cierto adivinó, no más." ⁹⁵ Estamos de acuerdo con esta consideración de Lenin, en tanto que la verdadera existencia -como hemos apuntado- es el espíritu absoluto. Hegel niega el desarrollo propio de la naturaleza.

El método dialéctico idealista consiste en el desarrollo del concepto, al afirmar que los conceptos aparecen relacionados, Hegel atisba las mutuas relaciones entre las cosas, entre los fenómenos de la naturaleza. Una vez que Hegel reconoce la naturaleza como el ser-otro de la idea, considera que la determinación inmediata de la naturaleza es el espacio; esta idea la expone con claridad: "El espacio es pura cantidad, pero no la cantidad como determinación lógica, sino como determinación inmediata y exterior. La naturaleza por tanto, comienza, no con lo cualitativo, sino con lo cuantitativo..." ⁹⁶ El espacio en unidad dialéctica con el tiempo constituye el movimiento." ...El pasar y reproducirse del espacio en el tiempo y del tiempo en el espacio (de modo que el tiempo sea espacialmente como lugar, pero esta espacialidad indiferente sea puesta también inmediatamente como temporal) es el movimiento." ⁹⁷ Es determinante para el materialismo dialéctico y para la física el concepto de materia que expone Hegel. La unidad entre espacio, tiempo y movimiento constituyen la materialidad de las cosas; dice que "...dicho devenir es, sin embargo, también el coincidir en sí de su contradicción, la unidad, allí sita, inmediatamente idéntica de ambos (del espacio y el tiempo): la materia." ⁹⁸

Negando la idea de un espacio vacío y de un objeto espacial, Hegel somete a crítica la concepción newtoniana del espacio y tiempos vacíos, en la aseveración: -donde no puede existir separadamente materia y movimiento- "...movimiento es movimiento, y reposo es reposo, ambas determinaciones son algo exterior la una de la otra. Semejantes abstracciones del reposo en sí y del movimiento en sí, son lo que dan lugar a la vacía afirmación de un movimiento que se perseguiría eternamente..." ⁹⁹ Esto significa -aclara Hegel- que "...al introducir la representación de las fuerzas,

Newton removió las determinaciones de la realidad física, y las hizo esencialmente independientes." ¹⁰⁰ La idea de la fuerza como algo externo, es también rechazada por Hegel. El filósofo Arjip--sev hace notar que Hegel únicamente concibe la materia como algo exterior, accesible a la percepción sensible y, por ello, como manifestación imperfecta de la 'idea absoluta'." ¹⁰¹ Textualmente dice Hegel: "...la verdadera materia concreta no está, sin embargo, ni en el ser..., sino en el espíritu cuya determinación absoluta es la razón operativa..." ¹⁰² Con esto vemos una vez más el carácter derivado y negativo de la naturaleza, idea propia de toda la metafísica idealista.

La materia es concebida por Hegel como la unidad de la atracción y repulsión. "...La materia es, por tanto continua, y está en su atracción. La materia es inseparable en los dos movimientos: repulsión y atracción..." ¹⁰³ Esta afirmación es comentada por Engels en su Dialéctica de la Naturaleza: "En Hegel, el trueque de la atracción en repulsión representa un carácter místico, pero en cuanto al fondo del problema, Hegel se anticipa a los descubrimientos posteriores de las ciencias naturales ...Hegel se muestra genial hasta en el hecho de considerar la atracción como lo secundario, derivado de la repulsión, viendo en ésta la anterior..." ¹⁰⁴ ¿Por qué debemos considerar primero la atracción como lo secundario, derivado de la repulsión? Si admitimos la evolución -punto de vista del materialismo-, entonces es primero el proceso de diferenciación- en la teoría -Kant-Laplace la materia se presenta como una masa gaseiforme que sufre un proceso de transformación, de lo indiferenciado a lo diferenciado, de lo general a lo particular-. La diferenciación implica un movimiento de separación o repulsión, y casi simultáneamente tenemos un proceso de atracción.

En cambio si admitimos que primero es un proceso de atracción, esto significa que los elementos de tal procesos ya se encuentran estructurados, o diferenciados, es decir, "creados" negándose la evolución. Y el movimiento de repulsión se presenta como un proceso puramente cuantitativo, sin cambios cualitativos. Pero la génesis del desarrollo no puede ser inductiva; de lo diferenciado a lo inferenciado, sino deductivamente. Lo anterior sig-

nifica un pleno reconocimiento a la dialéctica de la materia hegeliana, sin dejar a un lado las limitaciones históricas de carácter místico. "...La concepción antihistórica de la naturaleza, era por tanto inevitable; esta concepción no se les puede echar en cara a los filósofos del siglo XVIII por cuanto aparece también en Hegel." ¹⁰⁵ Este es un reconocimiento de todo lo valioso que representan para el materialismo sus aportaciones.

Veamos ahora lo que apunta Engels sobre el "materialismo invertido" de Hegel: "...el sistema de Hegel ya no representaba por su método y contenido más que un materialismo que aparecía invertido de una manera idealista..." ¹⁰⁶ Lenin por su parte reconoce: "En general procuro leer a Hegel de un modo materialista. Hegel es el materialismo invertido (según expresión de Engels)..." ¹⁰⁷ Con respecto al método dialéctico, había que "enderezarlo", darle un contenido y aplicación materialista. Ivchuk comenta: "El método debe ser el reflejo del nexo real, del movimiento del desarrollo de los fenómenos del mundo objetivo; tal es la importante deducción materialista que deriva de estas proposiciones. Desde luego Hegel no hace esta inferencia, ya que la proposición del contenido objetivo del método tiene en él una expresión mística; el conocimiento es la actividad de la idea absoluta, en virtud de lo cual define al propio método como automovimiento del contenido inherente a ese proceso lógico." ¹⁰⁸ En la relación entre su sistema y el método encontramos una contradicción; por un lado concibe la verdad absoluta como culminación de su sistema absoluto y cerrado, y por otro lado admite que el conocimiento -como autodesarrollo de la idea absoluta -en un proceso histórico, por medio del cual la verdad no es un resultado dado de una vez y para siempre, sino que está en constante desarrollo, Engels expone este concepto: "...En Hegel, la verdad que trataba de conocer la filosofía no era una colección de tesis dogmáticas, fijas que, una vez encontradas, sólo haya que aprenderse de memoria; ahora la verdad residía en el proceso mismo del conocer, en la larga trayectoria histórica de la ciencia, que desde las etapas inferiores se remonta a fases cada vez más altas de conocimiento..." ¹⁰⁹

Así tenemos que la "semilla racional" o las grandes contri-

buciones del pensamiento hegeliano a la historia de la filosofía se encuentran en sus conceptos dialécticos de la materia, y en su método dialéctico que bajo un enderezamiento materialista, cobra en él un verdadero carácter instrumental para la solución de los problemas filosóficos y científicos. Sobre el método haremos un estudio más detallado en un capítulo posterior.

1.1. El materialismo dialéctico en Carlos Marx, y sus críticas.

Marx intentó superar la metafísica a través de la vía Feuerbach. En su crítica a la religión, redujo el problema ontológico al terreno social. El materialismo dialéctico se desarrolló en materialismo histórico. Althusser comenta al respecto: "...Por ejemplo Labriola, el joven Lukács y, en cierta medida, hasta el propio Gramsci. Esta alteración se debe al hecho de que la filosofía marxista no dió lugar a obras de la amplitud y el rigor de El Capital, y la mayor parte de las obras filosóficas plantean problemas de interpretación bastante delicado." ¹ Esta falta de rigor filosófico constituye en otros términos, la reducción de la metafísica a la religión. Este hecho promovió una posición positivista: lo filosófico se trata de resolver científicamente, trayendo como consecuencia la debilidad del materialismo dialéctico en Marx y en todo el materialismo posterior a él. Engels al no concluir sus trabajos de filosofía de la ciencia, cae también en este positivismo.

Marx no desarrolló su método materialista histórico al principio metafísico del idealismo; el inmaterialismo absoluto. Sólo lo hizo a la economía política. No realizó un análisis suficiente a la historia del idealismo. El hecho de que Marx desarrollara sus conceptos de práctica y de procesos del trabajo, y no resolviera el problema fundamental de la filosofía, fue la causa de que el materialismo no lograra el suficiente grado de científicidad, perdiéndose para el materialismo dialéctico, la corriente del marxismo occidental, y quedando el marxismo ortodoxo como un materialismo inacabado, en una filosofía de la ciencia que recurrir a la solución del problema ontológico, de la misma forma que lo hicieron Marx, Engels, y Lenin, acudiendo a las ciencias particulares solamente.

La laguna metodológica de los clásicos y de todo el marxismo posterior, -donde la dialéctica se desnaturaliza, o se hace unilatera, y el marxismo se presenta básicamente como un empirismo- sólo puede ser superada, en tanto se desarrolle la dialéctica al

propio idealismo -vía Marx- o a la esfera de la historia del materialismo -vía Engels-; con el objeto de liquidar filosóficamente su metafísica.

Esta crítica histórica al idealismo, es inversa a la crítica que hace Marx. El analiza primero a la religión y con ello a la idea divina. Es necesario partir de una crítica a la metafísica para luego desde allí analizar la idea de Dios. La religión es el umbral del idealismo. De lo que se trata es de "suprimir" o superar, todo lo cadúco del idealismo, "conservando" sus elementos positivos, que Marx reconoce en varios lugares -como en sus "Tesis". -Con este trabajo teórico el materialismo dialéctico alcanzará la altura y el rigor científico- filosófico del materialismo histórico.

Es interesante destacar la idea de Korsch sobre el fin de la filosofía -el fin de la metafísica-, superando la "cáscara mística", pero conservando el método dialéctico y los elementos de la dialéctica de la materia de cuño hegeliano. Como hemos señalado esto no fue desarrollado suficientemente por los clásicos marxistas. Dice Korsch, que Marx: "...Aceptó la idea del « fin de la filosofía » en su forma empírica, como la sustitución de una metafísica a priori por la ciencia empírica, y concibiendo, en cambio, el fin u objeto de la filosofía como realización suya y su fin o sustitución como superfluo, sin embargo, llegó a pensar que la filosofía se « realiza » no en la realidad misma, sino mas bien en otra forma de teoría, es decir, en la ciencia. Esta ciencia constituye el materialismo histórico. De esto se desprende que para Marx una ciencia desarrollada incluye conceptos que no son ni totalmente empíricos ni a priori: van más allá de la evidencia aunque se sostengan o sucumban no « filosóficamente » sino científicamente, como parte de un marco conceptual más o menos adecuado a la realidad." ² Lo anterior -desde nuestro punto de vista- consistiría en obtener conceptos de lo material histórico-concreto y llevarlos al plano de la abstracción, obteniendo como resultado un concreto pensado. En esto consiste aplicar el método materialista histórico de Marx a la filosofía idealista. Como vemos, no

son ideas puramente empíricas, ni sólo producto de la abstracción.

Hay una insuficiencia de Marx en su materialismo dialéctico, pues, este sólo lo encontramos en estado práctico-social y en textos aislados de su obra. Engels manejó también la categoría de materia en sentido empírico o científico particular; en ambos casos hizo falta un desarrollo filosófico, quedando sin resolver el problema ontológico, y provocando una escisión en el seno del marxismo; por un lado aparecieron las críticas al materialismo dialéctico, como un materialismo vulgarizado, hipernaturalista, y por otro lado, surgió la corriente del marxismo occidental, que se le ha achacado de idealismo subjetivo, antinaturalista y con criterios relativistas.

Además cabe aclarar que Marx no pensó en reemplazar la religión por una teoría materialista dialéctica, como sería la teoría de la materialidad del mundo, con su principio ontológico, sino que lo resolvió en la ciencia de la historia. Lo que sucedió es que para Marx la finalidad última y primordial de su materialismo humanista, y a la cual él pondrá todo su empeño en sus escritos de madurez, consistió en que "el hombre forma todos sus conoci---mientos, sus sensaciones, etc., a base del mundo de los sentidos, y la experiencia de este mundo, de lo que se trata es, consiguientemente de organizar el mundo empírico de tal modo, que el hombre experimente y se asimile en él lo verdaderamente humano, que se experimente así mismo en cuanto hombre." ³ Podemos admitir, como Marx no desconoce la tradición materialista de un materialismo ontológico, pero lo que a él le preocupa desarrollar como ciencia es la "doctrina del materialismo como la teoría del humanismo real y la base lógica del comunismo." ⁴ Es decir, del materialismo histórico y de la filosofía de la transformación (praxis). Por ello, su crítica consiste en afirmar que: "El enemigo más peligroso del humanismo real en Alemania, es el espiritualismo o idealismo especulativo, que suplanta al hombre individual y real por la 'auto conciencia' o el 'espíritu' y dice, con el evangelista; 'el espíritu vivifica, la carne embota'. Huelga decir que este espíritu inmaterial sólo en su imaginación tiene espíritu." ⁵ Su crítica se refiere en cuanto a las consecuencias que trae al humanismo.

Según Marx, es Feuerbach quien realiza esta tarea de liquidación filosófica, pues dice: "Es Feuerbach, quien consume y critica a Hegel desde el punto de vista hegeliano, al disolver el metafísico espíritu absoluto en el 'hombre real sobre la base de la naturaleza', el primero que consume la crítica de la religión, tratando al mismo tiempo los grandes y magistrales rasgos fundamentales para la crítica de la especulación hegeliana, y por ende, de toda la metafísica." ⁶ Pero no se trata de trasladar mecánicamente, "disolviendo" un concepto, como es el espíritu absoluto, en otro, el del hombre, sino refutarlo filosóficamente. Bajo esta conclusión de Marx, ya no será necesario en lo sucesivo abordar el problema metafísico, para él liquidado.

Esta reducción de lo ontológico a lo antropológico que hizo Feuerbach y retomó Marx, la encontramos en "En torno a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel", cuando dice: "La única liberación prácticamente posible de Alemania es la liberación desde el punto de vista de la teoría, que declara al hombre como la esencia suprema del hombre..." ⁷ Pero la liberación del hombre no consiste en declararlo dueño de sí mismo, hace falta que la teoría fundamente tal situación. Por ello, Marx debió decir: La única liberación prácticamente posible de Alemania es la liberación desde el punto de vista de la teoría; que declara lo absurdo del principio metafísico del inmaterialismo absoluto (Dios), por tratarse de una negación absoluta. A consecuencia de esto podemos proponer al hombre como la esencia suprema del hombre.

Adolfo Sánchez Vázquez en su obra Filosofía y Economía en el Joven Marx, comenta que: "El joven Marx subraya como un mérito el que esta relación social entre el hombre y el hombre sea puesta como fundamento de la teoría, pero se trata de una relación en el marco de la concepción antropológica feuerbachiana que él mismo en sus Tesis rechazará poco después. En efecto se trata de la relación a la que alude en ellas entre hombres abstractos, entre individuos vinculados por una abstracción; su naturaleza común inherente a cada individuo, y no por sus relaciones propiamente sociales." ⁸ A pesar de que se trata de relaciones sociales concretas, Marx no se liberó totalmente del antropologismo feuerbachiano,

puesto que el trasladó el problema ontológico al problema del hombre. Consideramos que al fin de cuentas habremos de desembocar en la antropología, siempre y cuando podamos filosóficamente refutar la esencia de la metafísica, no se trata de una "raíz antropológica", sino de una raíz filosófica; el inmaterialismo absoluto. Por eso, no coincidimos con Marx, cuando al referirse: "A la concepción feuerbachiana en virtud de la cual la relación de hombre a hombre es el principio y el criterio primero de la verdad; esta relación es para él la base de la teoría." ⁹ Pues caemos en el idealismo subjetivo: El hombre es la medida de la verdad, aunque se trate de un hombre histórico-social.

El problema está en que Marx hizo un tránsito inmediato de la religión a la sociología.

Efectivamente Feuerbach parte de lo positivo sensorial, su posición es materialista. Pero Marx no logró demostrar el error de que "Hegel parte de la enajenación (lógicamente de lo abstractamente general) de la substancia, de la abstracción absoluta y fijada; es decir, expresándose en términos populares, parte de la religión y la teología." ¹⁰ Analizando este párrafo, vemos un salto no dialéctico de lo lógico a la religión, pues ¿qué significa la abstracción absoluta? ¿Cuál es su correlato histórico-filosófico? Marx debió explicarlo en términos ontológicos, y no sociales.

— Cuando Hegel habla de la negación de la negación, como doble negación absoluta, esto tiene su correlato histórico en el desarrollo de la metafísica idealista, que es el inmaterialismo absoluto. Así nuestra vía es diferente al camino recorrido por Feuerbach y Marx; de lo lógico a lo antropológico, se trata de un camino de lo lógico a lo ontológico o dicho de otra forma: lo ontológico resuelto lógicamente, para de allí abrirse paso a lo social.

¿Qué le faltó decir a Feuerbach y a Marx-? Primero, que la negación de la negación, a la manera de Hegel, es lógicamente un absurdo, se trata de una doble negación absoluta, sabemos que toda negación es relativa. Este conocimiento vendría a fundamentar lo que Marx dice de Feuerbach, que "el punto de partida de lo positivo, de lo cierto, a través de los sentidos." ¹¹ Es el punto

de partida justo. Segundo, la negación de la negación absoluta tiene su correlato en el principio idealista del inmaterialismo absoluto, por tratarse de una negación absoluta, se trataría de demostrar lo que Sánchez Vázquez apunta: "Marx, ha sabido aquilatar perfectamente este descubrimiento de Feuerbach; la estrecha relación entre la dialéctica y el idealismo, la dialéctica, ciertamente, en su forma especulativa es el fundamento mismo del idealismo. Y esta forma, es ante todo, para Feuerbach lo que imprime la negación de la negación. Pero Marx lo critica a su vez por el carácter absoluto y unilateral que tiene en él la crítica de la dialéctica hegeliana... Por ello dice que Feuerbach sólo concibe la negación de la negación en una forma; como contradicción de la filosofía consigo misma. Es decir, no concibe que la negación de la negación pueda tener un contenido real, y de ahí que para escapar de las construcciones teológicas, Feuerbach, abandona la negación de la negación. Ahora bien, para Marx, el rechazo de la dialéctica en su forma idealista y del uso especulativo que hace Hegel de la negación, no se desprende que haya que rechazar en bloque la dialéctica y la estructura misma de la negación tal es la conclusión a que llega en definitiva."¹² La estructura de la negación es lo importante, siempre y cuando se trata de una negación relativa. Sin embargo el problema no se resuelve simplemente con substituir un positivo por otro, eliminando el momento de la negatividad, momento que Marx trata de recuperar. La argumentación de Marx no nos parece del todo suficiente cuando dice: "Pero mientras que Hegel había concebido la negación, conforme al aspecto positivo que en ella va implícito, como el verdadero y únicamente positivo y, en cuanto al aspecto negativo que entraña, como el único y verdadero acto de autoafirmación de todo ser, encontraba solamente la expresión abstracta, lógica, especulativa del movimiento real de la historia, que no es todavía la historia real del hombre como un sujeto presupuesto, sino en el mismo acto de creación del hombre."¹³ Tenemos que añadir que la negación de Hegel, cómo negación absoluta es imposible. En este autor la dialéctica especulativa es del "espíritu absoluto" que al enajenarse se convierte en la naturaleza y después en el hombre, esto significa la oposición idea-materia, y no la oposición idea-hombre. El hom-

bre es parte de la naturaleza, pero a la vez se opone a ella en tanto ser transformador histórico-social.

Sánchez Vázquez, acertadamente señala, que: "Marx ha sido el primero, y sigue siendo hasta hoy, el crítico inigualado de la Fenomenología del Espíritu obra que ha constituido siempre un verdadero rompecabezas para la crítica burguesa." ¹⁴ Y añadiríamos que también lo ha sido para la crítica marxista, pues, hoy por hoy, no ha sido posible refutar de una vez y por todas a la metafísica. Observamos, que si bien, como lo señala Sánchez Vázquez claramente, Feuerbach se quedó con el materialismo, abandonando la dialéctica, Marx aplicó la dialéctica a la historia y a la economía, pero no desarrolló suficientemente el materialismo, al no aplicar su método a la historia del idealismo, para darle fin a este problema.

Había que liquidar a Hegel en su filosofía dualista como lo expone la filosofía soviética en la separación general entre método y sistema, aunque no logra tampoco saldar cuentas con la metafísica del sistema. Lucio Colletti hace un análisis interesante, al reconocer la dialéctica de la materia en Hegel, pero le dió un enfoque negativo o antimarxista al romper con la historia en el desarrollo del materialismo (dialéctico) ingenuo de Heráclito, cuando comenta erróneamente: "...Hay un dato incontrovertible; que el primer 'dialéctico de la materia' ha sido Hegel; el primero y -vale la pena añadirlo- también el único, puesto que después de él no ha habido más que simple transcripción mecánica." ¹⁵ Esta unilateralidad metafísica de este filósofo italiano se contempla al negar todo valor a los trabajos de Engels sobre el materialismo dialéctico.

Sánchez Vázquez comenta: "Debemos recordar que la Enciclopedia a diferencia de la Fenomenología, es una obra de madurez. Marx trata de subrayar este rasgo de la filosofía hegeliana que halla claramente confirmado en la Enciclopedia, en cuanto que es la esencia desplegada de ese espíritu que, en su última etapa, no es sino un espíritu filosófico, o espíritu autobjetivado. Hegel caracterizará al espíritu como espíritu enajenado o autoenajenado, ésta es una nueva manera de expresar su carácter de objetividad.

puesto que la enajenación es consustancial con la objetividad."¹⁶ ¿Pero qué significa que todo es espíritu? Es negar la existencia objetiva de la naturaleza. Además, el espíritu absoluto tiene su contenido metafísico, que es el inmaterialismo absoluto, y sobre esto no se dijo algo; sólo se limitó a afirmar que se trataba de una abstracción, sin lograr despojar la envoltura "mística" que encierra el inmaterialismo. Continúa diciendo Sánchez Vázquez: "Siguiendo con la esencia última del espíritu, Marx encuentra su realidad en su irrealidad, o sea en la abstracción la verdadera esfera del espíritu es, de acuerdo con la interpretación de Marx, la abstracción, y con este motivo, se refiere a la primera parte de la Enciclopedia o sea la lógica."¹⁷ Como hemos planteado a lo largo de esta exposición, se trata del principio metafísico del idealismo, de la esencia misma del espíritu que está en su metafísica. Marx no logró abolirla.

Marx contempla la lucha entre el materialismo y el idealismo. Sin embargo su análisis del espíritu absoluto resulta insuficiente, es más bien descriptivo, cuando dice: "La verdad del materialismo es lo contrario del idealismo, el idealismo absoluto, es decir, exclusivo, super abundante. La autoconciencia, el espíritu, es el creador poderoso del universo, del cielo y de la tierra. El mundo es una manifestación de la vida de la autoconciencia, que debe enajenarse y cobrar forma servil, pero la diferencia entre el mundo y la autoconciencia es sólo una diferencia aparente. La autoconciencia no distingue nada real de sí. El mundo es más bien solamente una distinción metafísica, una quimera en su cerebro etéreo y una figuración del mismo."¹⁸ Como vemos aquí, en palabras de Koscheslava: "...Marx exteriorizó un punto de vista completamente materialista, aún cuando él mismo difiera del materialismo anterior, por su modo de tratar las relaciones entre el hombre y la naturaleza."¹⁹ Esto significa que "Marx daba preferencia, antes que al materialismo, al humanismo real, debido a que se trataba principalmente de la sociedad, de la postura práctica del hombre respecto a la naturaleza: se trataba del papel del trabajo en la historia y en la vida social y de cuestiones similares ignoradas por el materialismo precedente. Pero de hecho, si se toman las bases filosóficas de la teoría, no hay duda de que bajo el hu

manismo real se escondía una nueva forma de materialismo: los gémenes del materialismo histórico." ²⁰ Pero, este nuevo materialismo que está contemplado en las "Tesis" se trasladó casi mecánicamente al terreno social o práctico, no se fundamentó filosóficamente. Marx aunque se opuso a un materialismo de tipo mecanicista, en cierta medida sucumbió a él. En este sentido es interesante destacar las ideas de Koscheslava: "...Marx tenía razones de peso para no llamar materialista a su posición. Esta posición de Marx debe ser explicada, por la circunstancia de que, para el materialismo anterior, la sociedad jamás ha sido objeto de un estudio especial, al tiempo que, para Marx, ese asunto había adquirido un valor de primer orden." ²¹ A pesar de ser verdadero este párrafo, Marx descuidó el plano filosófico del materialismo, no logró justificar plenamente un materialismo dialéctico. Esta limitación histórica no significa negar el materialismo de Marx en un sentido total; Koscheslava nos aclara: "A la crítica marxista de la índole limitada del materialismo feuerbachiano, se le intenta presentar como la renuncia al materialismo en general. Esta treta es edificada sobre el traslado incorrecto de las fallas de lo particular, a lo general, sobre la identificación del aspecto concreto del materialismo, con el materialismo en su integridad, sobre la negación de una posibilidad de otro materialismo, fuera del mecanístico, cuyo último representante más grande en la filosofía alemana fué Ludwig Feuerbach." ²² En base a lo anterior: "Feuerbach es criticado no por sus convicciones materialistas, sino debido a que no es suficientemente materialista. Esto es, por la inconsecuente puesta en práctica de los principios del materialismo; por que Feuerbach fue materialista sólo en la explicación de la Naturaleza, y, en cuanto a la interpretación de la vida social, permanecía prisionero de los prejuicios idealistas." ²³ En cambio Marx descuidó su materialismo sobre la naturaleza, desarrollando el materialismo en la sociedad.

De las anteriores afirmaciones podemos justificar parcialmente la interpretación: "...Que transforma gustosa a Marx en idealista subjetivo... El sentido de tal operación consiste en la identificación del marxismo con la concepción cuyo contenido reside, en dos palabras, que el ser, como categoría, se disuelve y re

cibe su valor del sujeto. Con ello se deforman las mismas raíces del marxismo y, en primer lugar, la comprensión de la práctica."²⁴ Para evitar esta deformación, la categoría de praxis ha de fincar se en el materialismo dialéctico, así evitaremos esta caída en el idealismo subjetivo. Esto significa que una filosofía del hombre debe unir sus raíces en la categoría de transformación y rechazar todo principio creacionista. John Hoffman en su Critica a la Teoría de la Praxis, nos dice: "El que la creatividad -el desarrollo de la historia- venga desde abajo, de las entrañas de la tierra, y no de los << éteres del cielo >> , es una idea que socaba radicalmente la milenaria arrogancia de las clases explotadoras, y a la vez esa concepción idealista de la autoridad y la superación sobre las que descansa ideológicamente todo su aparato represivo."²⁵ Esta metafísica del marxismo occidental, -al negar el materialismo,- la expone Hoffman claramente: "...La << dialéctica >> de la praxis se vuelve teóricamente tan insensata como prácticamente absurda, por qué ¿cómo podemos tomar en serio un concepto de la práctica que es incapaz de explicar sus propios orígenes concretos?"²⁶ Es necesario fundamentar la categoría de transformación de la cual parte la filosofía de la praxis. En este sentido es interesante mostrar la idea de John D. Bernal: "La idea central en el materialismo dialéctico es la idea de transformación y ¿cómo podemos hacer que ocurran las transformaciones?"²⁷ Esto significa fundamentar filosóficamente la categoría de materia, pero esto no significa de modo alguno una actitud puramente contemplativa o teórica, dado que: -continúa diciendo Bernal- "El materialismo dialéctico incluye una descripción del universo y su desarrollo, pero, para el materialismo dialéctico, la descripción es tan sólo una base para la interpretación y la acción no un fin en sí mismo. La descripción utiliza los resultados y los métodos de la ciencia, pero sólo como material para las soluciones de sus problemas más generales."²⁸ En base a lo anterior, no existe una contradicción irresoluble entre materialismo dialéctico y filosofía de la praxis. Además, encontramos también la idea del materialismo dialéctico como filosofía de la acción en Afanásiev y otros filósofos soviéticos. En su obra de divulgación Fundamentos de

los Conocimientos Filosóficos nos dice: "...El materialismo dialéctico surgió y se desarrolla como un arma teórica del proletario en su lucha contra el capitalismo, por el socialismo y el comunismo." ²⁹ Esto significa que: "La filosofía del marxismo puede ejercer su oficio de instrumento para conocer y transformar el mundo únicamente con la condición de que se la enfoque de un modo creador, de que se tengan rigurosamente en cuenta las condiciones históricas concretas en que sus leyes y principios se manifiestan. Dominar la filosofía marxista no significa aprenderse simplemente sus tesis y conclusiones sino comprender su esencia, saber aplicarlas en la práctica." ³⁰ Como hemos podido constatar, el materialismo dialéctico es el fundamento del materialismo histórico y de la filosofía de la praxis. Esta relación nos permite, según el filósofo marxista alemán Duncker, pensar en la posibilidad de sistematizar el pensamiento marxista. Nos explica este autor: "...De bemos tener en cuenta que Marx nos dejó ciertos elementos fundamentales para una síntesis sistemática de la concepción marxista del mundo. Emanando de aquella época en la cuál el marxismo adquirió su madurez, presentandose ante el mundo en forma ya madura." ³¹ Duncker reconoce la importancia de la Tesis XI, donde está el germen de la filosofía de la praxis. Veamos esta idea: "En 1845 Marx elaboró sus once tesis en las cuales tomaba posición frente a la filosofía de Feuerbach y establecía límite entre la concepción marxista y el materialismo de Feuerbach. Esas son las famosas 'Once Tesis Sobre Feuerbach' de las cuales creo que vosotros conocéis suficientemente la última." ³² Y a continuación nos explica: "Creo que en ese mismo año elaboró Marx las siete tesis que años mas tarde, en 1859, incluyó en el Prólogo a su Aporte a la Crítica de la Economía Política..." ³³ Y concluye este filósofo: "De manera que en estas dos series de tesis tenemos uno de los elementos principales de la sistematización de la filosofía marxista, de todo el pensamiento filosófico de Marx." ³⁴ La sistematización del marxismo implicaría un elemento más a su solidez teórica.

Regresando con Marx, él aborda la idea de la creación, que tiene su origen en la conciencia ordinaria; se trata de una idea

observada cotidianamente. Todas las cosas particulares poseen un origen, luego entonces, el mundo debe tener una causa, y esta causa absoluta es Dios. Este es el razonamiento del sentido común. Pero, el problema consiste en que tal concepción ha de refutarse desde el plano lógico y no desde el argumento científico o particular, pues, se trata de una solución positivista. He aquí lo que señala en sus Manuscritos Económicos de 1844: "La creación constituye por tanto, una idea muy difícil de eliminar de la conciencia del pueblo. El ser por sí mismo de la naturaleza y del hombre es inconcebible para él, porque se halla en contradicción con las cosas tangibles de la vida práctica." ³⁵ Esto es verdadero, pero no debemos resolverlo desde el plano científico: "El estudio de la creación de la tierra ha experimentado un formidable impulso gracias a la geognosia, la ciencia que estudia la formación de la tierra, la génesis de la tierra, como un proceso como una autogeneración... es la única refutación práctica de la teoría de la creación." ³⁶ El concepto de creación no es resuelto como se debería, en el plano filosófico. Aunque más adelante Marx considera que preguntarse por el primer hombre y en general por el origen de la naturaleza es una pregunta sin sentido, esto significa ¿que no tiene razón la teoría de la evolución, cuando explica tal origen? Dice Marx: "...Esa pregunta es por sí misma un producto de la abstracción. Cuando preguntas por la creación de la naturaleza y del hombre, te abstraes del hombre y la naturaleza. Los estatuyes como no existentes y pretendes, sin embargo, que yo te los demuestre como algo que existe. Pues bien, yo te digo: si renuncias a tu abstracción, renunciaras también a tu pregunta, pero si te aferras a tu abstracción debes ser consecuente, y si, al pensar, concibes al hombre y la naturaleza como no existentes, debes pensarte como no existente a ti mismo, ya que tu también eres naturaleza y hombre. No pienses ni te preguntes, pues desde el momento en que piensas y preguntas pierde todo sentido tu abstracción acerca del sentido de la naturaleza y del hombre. A menos que seas un egoísta de tal calibre, que lo estatuyas todo como la nada y tu mismo quieras estar dotado de existencia." ³⁷ A esto podemos objetarle a Marx, -desde el idealismo- que Dios es el origen

de la naturaleza y del hombre. El egoísmo es el resultado psicológico del idealismo subjetivo. El argumento no resulta del todo claro, no convincente. El idealismo subjetivo queda sin refutar. Además, si tiene sentido preguntarse si la naturaleza es producto de la creación de un ser supremo, o ha existido desde toda la eternidad. Pero al encontrar la solución a tal problemática, -con el principio ontológico del materialismo dialéctico- la cuestión cobra tal sentido.

Marx hace un salto no dialéctico -al igual que en la Sagrada Familia- de la ontología a la antropología y de allí a la sociología. Este error lo tenemos en el siguiente párrafo, cuando sin de mostrar filosóficamente la increabilidad de la naturaleza, se traslada al problema del hombre: "Pero como para el hombre socialista toda la llamada historia universal no tiene más que la generación del hombre por el trabajo humano, en cuanto la génesis de la naturaleza para en hombre, tiene en ello la prueba tangible e irrefutable de que el hombre ha nacido de sí mismo, de su proceso de nacimiento."³⁸ Efectivamente el hombre es producto de la naturaleza y de su actividad social, pero no basta el terreno práctico. Sabemos que con la instauración del socialismo no se ha abolido el problema religioso; ha faltado el nivel filosófico que fundamenta el ateísmo, entre otras causas. Sobre esta idea, Marx dice: "El ateísmo, en cuanto negación de esta inesencialidad, carece ya de sentido, pues el ateísmo es la negación de Dios y estatu ye, con esta negación, la existencia del hombre; ahora bien, el socialismo en cuanto socialismo no necesita ya de semejante mediación; comienza con la conciencia teórica y práctica sensible del hombre y de la naturaleza como la esencia."³⁹ El asunto no es tan sencillo; cambiar a Dios por el hombre.

Sin la solución filosófica al problema ontológico, no debemos dar por hecho la existencia del mundo objetivo, es decir, en un sentido empírico, aunque se trata de la actividad práctica del hombre que ejerce sobre dicho mundo. Marx concibe la realidad material objetiva al servicio humano; así lo expone en su tercer manuscrito: "El hombre como ser natural vivo se halla dotado, en parte, de fuerzas naturales, de fuerzas vivas, es un ser natural

activo; estas fuerzas existen en él como dotes y capacidades como impulsos, y en parte es, en cuanto ser natural, corpóreo dotado de sentido, un ser que padece, un ser condicionado, como lo son también el animal y la planta; es decir, los objetos de sus impulsos existen fuera de él, como objetos independientes de él pero estos objetos de sus necesidades, objetos esenciales, indispensables para el ejercicio y la afirmación de las fuerzas de su ser." ⁴⁰ Sin embargo se trata de una afirmación empírica, no filosófica.

Marx reconoce en La Sagrada Familia la trayectoria del materialismo y su ubicación en él: "...Existen dos direcciones del materialismo frances, una de las cuales proviene de Descartes, mientras que la otra tiene su origen en Locke. La segunda constituye preferentemente, un elemento de la cultura francesa y desemboca directamente en el socialismo." ⁴¹ Marx es heredero de esta corriente. Y la vía que sigue Engels, la de Descartes, es "el materialismo mecánico. -que- se confunde con las que propiamente podemos llamar las ciencias naturales francesas. Ambas tendencias se entrecruzan, en el curso del desarrollo." ⁴²

La ubicación de Engels dentro del materialismo frances la podemos intuir cuando Marx apunta: "En su física, Descartes, había conferido a la materia fuerza autocreadora y concebido el movimiento mecánico como obra de su vida. Y había separado totalmente su física de su metafísica. Dentro de su física, la única substancia, el fundamento único del ser y del conocimiento, es la materia." ⁴³

Marx reconoce el avance del materialismo frances cuando afirma: "El materialismo cartesiano sigue existiendo todavía hoy, en Francia. Obtiene sus grandes éxitos en las ciencias naturales mecánicas." ⁴⁴ Aquí se refiere sin duda al nacimiento de la mecánica clásica con Kepler y Galileo, con la física de Newton, y con el descubrimiento de la ley de la conservación de la materia y el movimiento de Lomonósov-Lavoisier.

Como hemos podido constatar, Marx no fue ajeno a la pugna entre las ideas metafísicas con la historia del materialismo. Hace notar la oposición de Descartes con el materialista Gassendi, al decir: "La metafísica del siglo XVII, representada en Francia principalmente por Descartes, tuvo por adversario desde su misma

cuna al materialismo. Este enfrentó personalmente a Descartes en la figura de Gassendi, el restaurador del materialismo epicúreo. Otra antítesis era la que enfrentaba a la metafísica cartesiana con el materialista inglés Hobbes.. " ⁴⁵ Pero antes de exponer lo que piensa Marx de este filósofo, veamos a su antecedente, o al iniciador del materialismo inglés; Bacon: "El verdadero patriarca del materialismo inglés y de toda la ciencia experimental moderna es Bacon. La ciencia de la naturaleza es, para él la verdadera ciencia, y la física sensorial la parte más importante de la ciencia de la naturaleza." ⁴⁶ En este párrafo Marx reconoce la relación necesaria entre el materialismo y la ciencia experimental, aún más considera a la física como la ciencia fundamental, con ello recuerda los orígenes mismos del materialismo cuando afirma: "Sus autoridades son frecuentemente, Anaxágoras, con sus homeomorfías, y Demócrito, con sus átomos." ⁴⁷ Aquí tenemos la teoría del reflejo en germen, al señalar que la doctrina de estos filósofos griegos consistió en que: "los sentidos son infalibles y la fuente de todos los conocimientos." ⁴⁸ Y a continuación expone una idea materialista dialéctica, es decir, la materia en unidad indisoluble con el movimiento, al coincidir con Engels, cuando dice: "Entre las cualidades innatas a la materia, la primera y primordial es el movimiento, no sólo en cuanto movimiento mecánico y matemático, sino, más aún, en cuanto impulso, espíritu de la vida, fuerza de tensión o tormento -para emplear la expresión de Jacobo Böhme- de la materia. Las formas primitivas de ésta son fuerzas esenciales vivas, individualizadoras, inherentes a ella y que producen las diferencias específicas." ⁴⁹ Y completando lo anterior Marx escribe sobre la materia en términos absolutos, recordando que en: "Bacon, como en su primer creador, el materialismo encierra todavía de un modo candoroso los gérmenes de un desarrollo omnilateral. Es como si la materia riera en su esplendor poético-sensorial a todo hombre." ⁵⁰ Con las citas anteriores podemos rechazar la idea metafísica de Pétrovic, que expone en su obra Marxismo contra Stalinismo, allí separa el humanismo de Marx con la dialéctica de la materia. Afirma este revisionista: "Se ha adelantado la opinión de que la concepción del hombre en Marx, como

productor de su mundo excluye la posibilidad de una dialéctica de la naturaleza." ⁵¹ También encontramos el materialismo dialéctico en Marx en una Carta a Kugelman del 27 de Junio de 1870, cuando se refiere a Lange: "tiene la ingenuidad de afirmar que yo me muevo con una libertad sumamente rara << dentro de la materia >> empírica. No sospecha siquiera que esta << libertad de movimiento dentro de la materia >> no es otra cosa sino una paráfrasis del Método todo, el modo de tratar el tema, es decir, el Método Dialéctico." ⁵² Es el método hegeliano desde un enfoque materialista.

Regresando con Tomas Hobbes, Marx reconoce que: "...Es el sistematizador del materialismo baconiano. La sensoriedad pierde su perfume, para convertirse en la sensoriedad abstracta del géometra -el movimiento físico se sacrifica al movimiento mecánico o matemático; la geometría es proclamada como ciencia fundamental." ⁵³ Esto significa, un avance de la física que se geometriza en la mecánica.

Para los que niegan la teoría del reflejo en Marx, concibiendo solamente de cuño engelsiano y leninista, tenemos el siguiente párrafo: "...Si los sentidos suministran al hombre todos los conocimientos, demuestra Hobbes, partiendo de Bacon, la intuición, el pensamiento, la representación, etc., no son sino fantasmas del mundo corpóreo más o menos despojado de su forma sensible. Lo único que puede hacer la ciencia es poner nombre a estos fantasmas." ⁵⁴ Marx se refiere en un sentido ontológico, pues niega toda posibilidad de un dualismo; al señalar que: "...Sería una contradicción hacer, de una parte, que todas las ideas encuentren su origen en el mundo de los sentidos y, de otra parte, afirmar que una palabra sea algo más que eso, que, además de las entidades siempre concretas que nos representamos, existan ideas generales." ⁵⁵ Puntualizaríamos, que no es posible ideas generales al margen de las cosas; como quiere el idealismo. Marx admite de Hobbes su ontología materialista, ya que es absurdo afirmar lo espiritual como inmaterial, al decir, "Una sustancia incorpórea representa por el contrario, el mismo contrasentido que representaría un cuerpo incorpóreo. Cuerpo, ser, sustancia es una y la misma idea real. No es posible separar el pensamiento de la materia que piensa. Es

ta es el sujeto de todos los cambios." ⁵⁶ Observamos que el materialismo de Marx se hace evidente. Sin embargo, notamos una cierta debilidad en su argumento que podría llevarnos al agnosticismo, o bien, no logra demostrar más a fondo la inexistencia de Dios, pues dice "...Sólo lo material es perceptible y susceptible de ser sabido, no se sabe nada de la existencia de Dios, Sólo mi propia existencia es segura. Toda pasión humana es un movimiento mecánico que termina o comienza. Los objetos de los instintos son el bien. El hombre se halla sometido a las mismas leyes de la naturaleza." ⁵⁷ Aquí en este párrafo podemos observar la influencia feuerbachiana antropológica al resolver el problema teológico recurriendo a la afirmación del hombre concreto. Marx da un salto no dialéctico, de la teología al humanismo, aunque real, no suficiente para resolver esta problemática, que desde Kant quedó en el agnosticismo o en una respuesta positivista -Engels-.

Marx expone con claridad que Hobbes: "...había sistematizado a Bacon, pero sin entrar a fundamentar, el origen de los conocimientos y las ideas partiendo del mundo de los sentidos." ⁵⁸ Era necesario abordar el camino del análisis del conocimiento, por ello, "Locke, en su Ensayo Sobre los Orígenes del Entendimiento Humano, fundamenta el principio de Bacon y Hobbes." ⁵⁹ Con esta cita comprendemos la continuidad histórica que Marx reconoce en la línea materialista. Y sobre esta continuidad: "cabe preguntar: ¿Es Locke acaso, un discípulo de Spinoza? La historia 'profana' podría contestar:

El materialismo es un hijo innato de la Gran Bretaña. Ya el propio escolástico inglés Duns Escoto se preguntaba 'si la materia no podría pensar'.

Duns Escoto era, además nominalista, entre los nominalistas ingleses encontramos como elemento fundamental el nominalismo, que es en general, la primera expresión del materialismo." ⁶⁰ Recordemos, que en la sociedad feudal, la lucha entre realistas (idealistas) y nominalistas (materialistas), sobre el problema fundamental de la filosofía.

Como hemos anotado, el humanismo de Marx, es un humanismo que se desarrolla a partir de la condición natural del hombre. Lo que sucede es que la finalidad última y primordial de su materia-

lismo consistirá en que "...el hombre forma todos sus conocimientos, sus sensaciones, etc., a base del mundo de los sentidos y de la experiencia dentro de este mundo. De lo que se trata es, consiguientemente de preguntar el mundo empírico de tal modo, que el hombre experimente y se asimile en él lo verdaderamente humano, que se experimente a sí mismo en cuanto hombre." ⁶¹ En esta cita de La Sagrada Familia, nos damos cuenta una vez más que Marx conjugó la teoría del reflejo con su filosofía del hombre.

En base a esto, la opinión de Péetrovic es inexacta, cuando categóricamente afirma: "...Nos contentaremos estudiando con mayor atención las tesis que parecen más correctas según las cuales el << naturalismo-humanismo >> y el << materialismo dialéctico >> son dos concepciones diferentes que ni se siguen lógicamente una de otra ni son simplemente independientes entre sí, pero que, cuando menos, se excluyen entre sí en algunos aspectos esenciales." ⁶² Marx no describió una gnoseología materialista dialéctica, pero es bien admitida la idea de Lenin, de que su lógica esta en El Capital. Afirma este autor: "Si Marx no nos dejó una 'Lógica' (con mayúscula) dejó en cambio la lógica de El Capital, y en El Capital, Marx aplicó a una sola la lógica, la dialéctica y la teoría del conocimiento del materialismo (no hacen falta 3 palabras: es una y la misma cosa), que tomó todo lo que había de valioso en Hegel y lo desarrolló." ⁶³ Marx no dejó tampoco una ontología pero -como ya anotamos- admitió el materialismo dialéctico. Hay dos textos que muestran la continuidad de su pensamiento. Uno es "El Prólogo a la Crítica de la Economía Política" donde afirma su famosa y celebre frase: "El modo de producción de la vida material determina (bendingen) el proceso social, político e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, de su existencia social lo que determina su conciencia." ⁶⁴ Lo anterior constituye la esencia de la revolución que Marx y Engels realizaron en sociología: "...desterraron el idealismo de la ciencia social, resolvieron acertadamente el problema fundamental de la filosofía aplicado a la sociedad y formularon la tesis principal del materialis

mo histórico: El ser social determina la conciencia social." 65. El otro texto de Marx en su obra madura de El Capital, donde reconoce que "Después de transcribir unas líneas de mi Prólogo a la Crítica de la Economía Política... en las que expongo la base materialista de mi método..." 66 No hay razón para negarle el carácter materialista a Marx, ni tampoco su dialéctica.

Es interesante anotar las ideas de Engels, en su trabajo "La Contribución a la Crítica de la Economía Política de Carlos Marx", cuando se interroga: "...¿Con qué método había de tratarse la ciencia? Aquí se trataba de desarrollar una concepción del mundo más materialista que todas las anteriores. -Pues el método hegeliano... arrancaba del pensar puro, y aquí había que partir de los hechos más tenaces." 67 Marx y Engels invirtieron y desarrollaron el método de Hegel -continúa Engels-: "Un método que, según su propia confesión, << parte de la nada, para llegar a la nada, a través de la nada >> ." 68 Hegel partió de la nada, pues partía del espíritu absoluto; del inmaterialismo absoluto, que lógicamente significa negar absolutamente. Llegaba a la nada, consideraba que la naturaleza era sólo apariencia o la nada con respecto al espíritu absoluto. Y a través de la nada, porque es a través de una negación absoluta, el espíritu absoluto -inmaterialista absoluto- tiene que negarse absolutamente, para ser la naturaleza, la sociedad y el hombre con sus pensamientos, que en definitiva es nada, lo que es realmente como tal, es el espíritu absoluto. Como vemos, Engels tiene razón cuando afirma: "Lo primero era, pues someter a una crítica a fondo el método hegeliano." 69 En su forma o "enderezamiento", como en su contenido; su dialéctica de la materia, bajo una consideración histórica. Engels reconoce como invaluable que: "lo que ponía al modo discursivo de Hegel por encima de todos los demás filósofos era en formidable sentido histórico que lo animaba." 70 Añade a manera de explicación: "...Aunque esta conexión aparezca invertida de un modo abstracto." 71 Tal tarea de enderezamiento la aclara Engels, al afirmar: "Marx era y es el único que podía entregarse a la labor de sacar de la lógica hegeliana la médula que encierra los verdaderos descubrimientos

de Hegel en este tiempo, y restaurar el método dialéctico despojado de su ropaje idealista, ... el haber elaborado el método en que descansa la crítica de la economía política por Marx es, a nuestro juicio, un resultado que apenas desmerece en importancia de la concepción materialista fundamental." ⁷² En estas líneas que escribe Engels, observamos la relación orgánica entre el materialismo dialéctico -concepción del mundo y método de conocimiento y transformación social-. Y el materialismo histórico o teoría filosófica de la sociedad.

El rechazo del materialismo dialéctico como método y como sistema de conocimientos en Marx, nos conduce entre otras deformaciones a la negación de una ontología general; es el caso de Carol Gould, quien en su obra Ontología Social de Marx, expone estas ideas: Marx al desarrollar el materialismo histórico, lo conduce a reconstruir "una ontología social, o sea, como una teoría metafísica de la naturaleza de la realidad social." ⁷³ No distingue entre ontología y metafísica, pues, "...en esta acepción, la sociedad es tomada como un dominio específico de la existencia, como la naturaleza, y las formas de ontología social como una rama de la ontología general o bien... puede significar ontología socializada, o sea, un estudio de la realidad que se refleja en las raíces sociales de los conceptos de esta realidad." ⁷⁴ Esta autora adopta la segunda alternativa, sin más reduce a sus particularidades. Ya analizamos las causas por las cuales Marx se traslada al problema del hombre y la sociedad; pero no por ir en contra de la tradición, como Gould dice: "...Marx se dedica al estudio de la naturaleza de la realidad; pero al revés de la mayoría de los ontologistas tradicionales, la realidad de la que él se ocupa es la realidad social. Incluso aquí, se aparta radicalmente de la tradición; interpreta las categorías ontológicas concretamente por su significado social e histórico." ⁷⁵ Gould piensa que las categorías ontológicas -mejor dicho metafísicas- son "fijas", pero la ontología materialista es dialéctica e histórica. Afirma: "...porque al revés de los ontólogos tradicionales, Marx concibe las entidades fundamentales de su ontología (o sea, los individuos en sus relaciones) no como entidades fijas, sino como histó-

ricamente cambiantes." 76 En base al materialismo histórico de Marx, esta pensadora deforma una crítica de los Grundrisse, al reducir lo real a lo real social: "Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real (o sea, la realidad social) como resultado del pensamiento que, partiendo de sí mismo, se concreta en sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve por sí mismo." 77 Marx en esta cita, no hace tal especificación, "de lo real social." Hegel se refiere en términos tanto naturales como sociales, es decir, generaliza, si Gould considera a la naturaleza inerte, entonces eso le hace pensar: "...la opinión de Marx sobre la realidad social misma, ésta es un proceso de cambio dialéctico. El carácter ontológico de esta realidad es que no es fija o estática; más bien sus entidades básicas y relaciones deben ser comprendidas como algo cambiante." 78 Tácitamente nos dice la autora, que la naturaleza se hace dialéctica con el hombre, no es de por sí dialéctica. Esta idea la comparten otros filósofos como Schmidt, sobre este filósofo es importante presentar el criterio de Hoffman, que se aplica también a Gould: "Según Schmidt, la naturaleza se vuelve dialéctica al producir a los hombres, si no es aún una fuerza productiva ¿Y como puede ser una fuerza productiva, dotada de capacidades históricas creadoras, si al mismo tiempo no tiene un carácter esencialmente dialéctico?" 79 Este cuestionamiento coloca en crisis a los que niegan la dialéctica de la naturaleza.

Gould también convierte lo general -o filosófico- en algo particular -o sociológico, al hacer a un lado el problema de la causalidad en la naturaleza. Señala "...Argumentarse que Marx transforma el problema tradicional de la causalidad en una forma radical, basándolo en su análisis de la actividad del trabajo. Como una categoría ontológica." 80 Pero no se trata de "transformar" o "transponer" mecánicamente, sino de solucionar filosóficamente. Este mecanicismo se observa cuando Gould dice: "...Marx coloca el problema de la causalidad dentro del dominio de la actividad humana misma. Así transpone la cuestión ontológica general de la causalidad al interior del contenido de lo que estoy llamando ontología social, o sea, una teoría sistemática de la naturaleza de la

realidad social cuyas entidades básicas son individuos en relaciones..."⁸¹ Aunque Gould aclara: "Más bien, él considera la actividad del trabajo como una relación entre agentes y un mundo objetivo, donde este mundo objetivo incluye tanto la naturaleza (como existía originalmente y como ha sido transformada por la actividad humana del pasado) como a la historia misma de la humanidad,"⁸² Hemos analizado que no se trata de dar por hecho la existencia objetiva de la naturaleza, ni de recurrir al criterio praxeológico. La categoría de transformación ha de fundamentarse filosóficamente. La crítica que le hacemos a Marx y a sus seguidores, -en esta línea- consiste precisamente en que no se ha realizado tal fundamentación ontológica a partir del principio de la causalidad. Gould opina lo contrario: "Sin embargo, Marx no trata el problema de la causalidad en el contexto de la naturaleza tomada en sí misma... la discusión no se refiere a la cuestión de si hay causalidad en la naturaleza para Marx."⁸³ Pero el que Marx no haya abordado este problema, no significa que sea irrelevante estudiarlo. El problema de la causalidad viene desde Aristóteles -como problema sin solución-. Hacemos notar, que la causalidad es relativa o particular, por lo que este principio no puede aplicarse a la totalidad abierta o infinita. Toda causa es relativa a su efecto. Es absurdo plantear una causa absoluta o primera causa. Una vez anotado esto, podemos abordar la causalidad en el terreno particular o social como lo hizo Marx. Veremos más adelante como Engels escribe que la relación de causalidad comienza con la interacción de los objetos por el movimiento, y no con la actividad del trabajo, como afirma Gould: "Así, aunque las condiciones objetivas incluyen lo que Marx llama sustancia natural, dicha sustancia no se vuelve una condición objetiva excepto con referencia a una actividad específica del trabajo para la que tiene valor, en esta relación es lo que Marx llama sustancia social."⁸⁴ Resulta que el principio de causalidad solo cobra sentido con la acción humana. No hay causalidad natural. Pero la causalidad está en la naturaleza, formulandola como categoría epistemológica y además como lo hace Marx; en tanto categoría de la actividad práctica del trabajo. En este sentido admitimos la consideración de Gould: "Sin -

embargo, hay una importante diferencia en la comprensión de la actividad sintética entre Marx y Kant, y por lo tanto en su comprensión de la categoría de causa. Mientras que para Kant la síntesis es una actividad del entendimiento, para Marx es la actividad práctica del trabajo... para Marx la causalidad es al mismo tiempo una categoría ontológica o, con más precisión una categoría de ontología social." ⁸⁵ De lo que se trata, es de considerar el principio de la causalidad en un sentido materialista u ontológico general. En base a esto podemos afirmar que: "...Para Marx el trabajo no fue creado de la nada, sino más bien presupone un mundo previamente existente sobre lo cual procede." ⁸⁶ Insistimos en la necesidad de demostrar lógicamente la existencia del mundo externo, no de presuponerlo por la actividad práctica.

Regresando con Pétrovic, tal parece que no hizo un análisis detallado de la obra de Marx, por ello se atrevió a hacer afirmaciones sin fundamento, como esta otra: "En Karl Marx el término << materialismo dialéctico >> no aparece en absoluto: ¿Constituye una denominación adecuada de la filosofía de Marx?" ⁸⁷ Lo anterior lo podemos desmentir con una carta de Marx a Kugelmann del 6 de Marzo de 1868, donde Marx escribe que su método es dialéctico, despojado de su "cáscara mística", además se declara materialista, contrario al Idealismo de Hegel. Textualmente apunta: -refiriendo se a Dühring- "Sabe bien que mi método de desarrollo no es hegeliano; desde que soy materialista y Hegel es idealista. La dialéctica de Hegel es la base de toda dialéctica, pero sólo una vez que se ha despojado de su formación mística, y precisamente esto es lo que distingue a mi método." ⁸⁸ Lo que sucedió -como vimos- es que el materialismo dialéctico de Marx se desarrolló en la economía política. Por ello en El Capital encontramos una serie de citas bastante significativas; por ejemplo: "Mi método dialéctico no sólo es fundamentalmente distinto del método de Hegel, sino que es, ante todo y por cierto, la antítesis de él. Para Hegel, el proceso del pensamiento al que él convierte, bajo el nombre de idea, en sujeto con vida propia es el demiurgo de lo real, y esto la simple forma externa en que toma cuerpo." ⁸⁹ No es la conciencia la que crea a la naturaleza, sino de la naturaleza increada

surge en un proceso de evolución el hombre y con él, la conciencia social e histórica. Intuimos la teoría del reflejo, cuando Marx termina esta cita: "Para mí lo ideal no es, por el contrario, más que lo material traducido y traspuesto a la cabeza del hombre ... lo que ocurre es que la dialéctica aparece en él invertida, puesta de cabeza. No hay más que darle la vuelta, mejor dicho ponerla de pie, y en seguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional." ⁹⁰ Se trata de enderezar la dialéctica y ponerla a caminar, es decir, desarrollarla a los diferentes problemas filosóficos. Marx lo hizo en el terreno social, Engels dejó las bases para la solución del problema ontológico (materialismo dialéctico). La filosofía de la praxis consciente o inconsciente tiene que recurrir al método materialista para no caer en graves desviaciones, como las de Pétrovic.

Marx fue consciente de la necesidad de utilizar el método materialista dialéctico en las diversas esferas del conocimiento, al afirmar: "Claro está que el método de exposición debe distinguirse formalmente del método de investigación. La investigación ha de tender a asimilarse en detalle la materia investigada, a analizar sus diversas formas de desarrollo y a describir sus nexos internos. Sólo después de coronada esta labor, puede el investigador proceder a exponer adecuadamente el movimiento. Y si sabe hacerlo y consigue reflejar idealmente en la exposición la vida de la materia, cabe siempre la posibilidad de que se tenga la impresión de estar ante una construcción a priori." ⁹¹ Con esta afirmación Marx nos previene de plantear constructos teóricos al margen de la realidad material y social. Lo que sucedió es que este gran filósofo no tuvo tiempo para liquidar totalmente lo irracional o la "cáscara mística" del idealismo. Y no como pretende el yugoslavo Pétrovic, de que a Marx no le interesó dialéctizar todo lo existente. Así afirma: "...Marx nunca realizó este deseo. Pero fue por falta de tiempo, o bien porque llegó a la conclusión de que una << dialectización >> general carecía de sentido." ⁹² La refutación a lo anterior la tenemos en una carta a Engels del 14 de Enero de 1858: "...Si alguna vez llegáramos, a haber tiempo para un trabajo tal, me gustaría muchísimo hacer accesible a la Inteli

gencia humana común, en dos o tres pliegos de imprenta, lo que es racional en el método que descubrió Hegel, pero al mismo tiempo está envuelto de misticismo..."⁹³ Cuantos errores se hubieran evitado históricamente si Marx hubiera liquidado a la metafísica con el principio ontológico del materialismo dialéctico. Pues no basta dar por hecho (en la praxis) la esencia objetiva de la naturaleza, de aquí provienen las objeciones al materialismo dialéctico, como un materialismo prekantiano, acríptico y naturalista.

En el tomo II de El Capital, Marx reconoce la existencia objetiva -en-sí- de la naturaleza frente al trabajo humano -para-sí: "Los valores de uso, levita, lienzo, etc., o lo que es lo mismo, las mercancías consideradas como objetos corpóreos, son combinaciones de dos elementos: la materia que suministra la naturaleza, y el trabajo. Si descontamos el conjunto de trabajos útiles contenidos en la levita, en el lienzo, etc., quedará siempre un subtrato material, que es el que la naturaleza ofrece al hombre sin la intervención de la mano de este. En su producción, el hombre sólo puede proceder como procede la misma naturaleza, es decir, haciendo que la materia cambie de forma."¹⁴ Más aún en este trabajo de transformación, el hombre se apoya constantemente en las fuerzas naturales."⁹⁴ Marx se presenta claramente como un materialista dialéctico, escribe sobre la materia absoluta que sólo se transforma. En la nota al pie de esta cita, encontramos explícitamente el reconocimiento de esta idea."¹⁴ Los fenómenos del universo, ya los provoque la mano del hombre, ya se hallen regidos por las leyes generales de la naturaleza, no representan nunca una verdadera creación de la nada, sino una simple transformación de la materia.

...(Pietro Verri, Meditazioni Sulla Economia Politica...)⁹⁵ Aquí Marx fundamenta la actividad del trabajo por medio de la categoría de transformación, niega la creación a partir de la nada. El trabajo es un proceso basado en la naturaleza, pues, dice: "...Quien como yo concibe el desarrollo de la formación económica de la sociedad como un proceso histórico -natural."⁹⁶ Este proceso "histórico-natural" no se puede eliminar ninguna ley natural lo que puede cambiar, con el cambio de circunstancias. Es la for-

ma en que operan esas leyes." 97 Esto significa que Marx no pudo haber negado la dialéctica de la naturaleza, ni una dialéctica de las leyes naturales.

En la Ideología Alemana, Marx y Engels critican a aquellos que pretenden separar metafísicamente a la naturaleza con la sociedad humana, "...como si se tratara de dos 'cosas' distintas y el hombre no tuviera siempre ante sí una naturaleza histórica y una historia natural." 98 Esta unidad indisoluble entre naturaleza y sociedad, la encontramos en la relación del pensamiento y el lenguaje: "...Pero tampoco es de antemano una coincidencia 'pura'. El 'espíritu' nace ya tarado con la maldición de estar 'preñado' de materia, que de ahí se manifiesta bajo la forma de capas de aire en movimiento, de sonido, en una palabra bajo la forma de lenguaje," 99 Esta afirmación se fundamenta filosóficamente con el principio ontológico del materialismo dialéctico: la materialidad absoluta, pudiendo deducir la materialidad del pensamiento.

Abordaremos ahora algunas consideraciones de la "Tesis Sobre Feuerbach." De la Tesis I. podemos obtener la idea materialista dialéctica que tiene Marx, al reconocer el origen materialista del conocimiento, pero de una forma pasiva, como simple contemplación, y no en su carácter dinámico o dialéctico que es propio del idealismo, aunque de modo abstracto, sin una actividad concreta, apunta Marx: "el defecto fundamental de todo materialismo anterior -incluyendo el de Feuerbach- es que sólo concibe el objeto, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto (objekt) o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, como práctica, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado activo fue se desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial como tal." Si en Marx -señala Bolívar Echeverría- "La preocupación más evidente está dirigida a las virtudes y los defectos del 'materialismo' (tradicional) y el 'idealismo'." 101 No vemos la razón que Marx no admita por un lado el materialismo y por otro -como ya vimos- la dialéctica del idealismo (Hegel), en una síntesis superior, es decir, como

materialismo dialéctico. Echeverría resulta contradictorio, por un lado admite que se trata de una búsqueda "...que se abre paso mediante el juicio crítico sobre el 'materialismo' (tradicional) y el 'idealismo' en tanto que caracteres contrapuestos pero complementarios del discurso teórico tradicional e indica, en calidad de tarea por cumplir, la posibilidad de un nuevo discurso teórico, que no este afectado por ellos." ¹⁰² Y después afirma: "Pero ¿qué es propiamente lo que entra en la mira de la crítica de Marx cuando se refiere al 'materialismo' (tradicional) y al 'idealismo'?" No es, sin duda, el contenido de los filosofemas definitorios de dos doctrinas presentes en el panorama de la historia del pensamiento: no se trata de elegir entre dos posiciones u opiniones filosóficas ni de sintetizarlas o superarlas en otra concepción del mundo." ¹⁰³ Por supuesto que no se trata de otra concepción del mundo, sino de la concepción que Marx y Engels comparten: la concepción comunista del mundo que requiera de una base materialista y dialéctica. Y esto se apunta como una posibilidad de su desarrollo en base a un contenido histórico que son las virtudes del materialismo y del idealismo. Por ello no estamos de acuerdo cuando Echeverría sólo admite la posibilidad y no la trayectoria de estas filosofías: "Marx habla claramente del 'materialismo' (tradicional) y el 'idealismo' como horizontes o ámbitos de la aprensión cognoscitiva, como campos de la posibilidad del comportamiento teórico en los que un objeto puede ser 'captado' ... Su crítica apunta no tanto hacia el saber producido explícitamente en el curso científico-filosófico moderno, sino precisamente hacia el horizonte de posibilidades cognoscitivas planteando como condición de ese discurso, hacia su carácter o hacia la configuración específica de su estructura fundamental." ¹⁰⁴ En esta cita, Echeverría reconoce el carácter metodológico que anota Marx, pero no podemos separar método materialista dialéctico con su origen, en su contenido histórico filosófico-científico. Las "posibilidades cognoscitivas" sólo surgen cuando se configura el método, y este sólo es el resultado del desarrollo histórico del idealismo y del materialismo.

¿En qué consiste la crítica de Marx?, cuando -en la misma Te

sis I- "Feuerbach quiere objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales;..."¹⁰⁵ En que no es posible separar absolutamente lo sensible de lo conceptual, con ello se intuye su materialismo absoluto. Por otro lado, la imposibilidad de separar la teoría de la práctica. En esta misma expresión Marx aclara: "Pero tampoco él concibe la actividad humana como una actividad objetiva."¹⁰⁶ Objetiva en un doble sentido; en su base materialista, y objetiva en su transformación revolucionaria. Esto significa que Feuerbach "...No comprende la importancia de la actuación 'revolucionaria', práctica."¹⁰⁷

Si la "actuación revolucionaria," es práctica-crítica. Esto es, teórica-práctica, o cognoscitiva y transformadora. Debemos evitar el riesgo de interpretar la Tesis II como una recaída en el empirismo, donde la demostración lógica (teórica) se diluye. En esta tesis se corre tal riesgo al afirmarse que la "verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema práctico. Aquí hay una confusión de niveles; el nivel lógico y el nivel empírico, que se tengan que constituir como unidad dialéctica, es otro asunto. Pero lo filosófico no puede decaer en lo científico o en la transformación práctica, dice Marx: "El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento."¹⁰⁸ Marx debió afirmar que la verdad objetiva es un problema teórico y práctico. Práctico como origen del conocimiento y como transformación de lo existente. En este sentido tiene razón de decir que: "El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica, es un problema puramente escolástico."¹⁰⁹ Esta cita de Lenin nos aclara el asunto: "Para los profesores idealistas, adeptos de Hume y Kant, todo materialismo es 'metafísico porque ve tras el fenómeno (la cosa para nosotros) lo real fuera de nosotros; por eso Lévi tiene razón, en el fondo, cuando dice que, para Marx, a la 'actividad fenoménica' de la humanidad corresponde la 'actividad de las cosas', es decir, la práctica de humanidad no sólo tiene una significación fenoménica (en el sentido que

Hume y Kant ponen en la palabra, sino también una significación objetiva real." ¹¹⁰ Sin embargo Lenin tampoco olvida el problema de la verdad, como problema teórico, aunque trata de escapar del empirismo, cuando añade: "Naturalmente, no hay que olvidar aquí que el criterio de la práctica no puede nunca, en el fondo, confirmar o refutar completamente una representación humana, cualquiera que sea." ¹¹¹ Por supuesto, que la "confirmación o refutación" debe ser filosófica, si el problema es de tal índole.

Marx critica al materialismo metafísico, que no contempla la relación mutua -dialéctica- entre hombre y circunstancias materiales-sociales. En la Tesis III: "la teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación distinta, olvida que las circunstancias se hacen cambiar precisamente por los hombres y que el propio educador necesita ser educado." ¹¹² Marx considera que se trata de una transformación revolucionaria, el hecho de modificar tanto las condiciones naturales como la misma actividad social, por ello afirma: "La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria." ¹¹³ Esto significa que la "práctica revolucionaria" ha de realizarse dialécticamente; natural y socialmente.

Sobre el concepto de enajenación Tesis IV- Echeverría apunta una crítica que desde nuestro punto de vista, dista de llegar al fondo del problema, dice: "Se requiere... que en lugar de 'diluirl' el mundo 'enajenado' en su 'base mundana' muestre la necesidad de que el primero se 'desprenda' de ésta y cumpla con respecto a ella una función determinante. Una problematización que únicamente puede darse a partir de la estructura del discurso dialéctico-materialista, por cuanto sólo ella permite concebir a esa 'base mundana'. No como una substancia ya constituida y permanente, sino como el proceso en que se constituye la totalidad de un sujeto social y un objeto práctico, y por tanto esas 'autocontradicciones', 'duplicaciones' o 'enajenaciones' y revolucionamientos' se producen como momentos necesarios." ¹¹⁴ Afirmamos que

Echeverría no toca a fondo tal problema, pues justifica la dualidad idealista y el reduccionismo social. Para nosotros, lo que su cedió, es que Marx justificó que Feurbach disolviera el "mundo religioso", en el "mundo terrenal", esto no justifica, que no se analicen las condiciones por las cuales se presenta esa contradicción. Esta contradicción no se resuelve en la práctica. Observamos que a Marx le hizo falta un primer análisis que consiste en la solución al problema de la enajenación religiosa desde el plano filosófico, porque filosóficamente hay que comprender la contradicción entre "mundo religioso" y "mundo terrenal", no entender así esta contradicción, nos conduce a una posición positivista, de tal manera que debemos plantear el proceso dialéctico como sigue: 1.- La "disolución" de la contradicción entre "mundo terrenal" y mundo religioso", en términos no sociales, sino filosóficos -ontológicos, es decir, entre la materia y la Inmateria. 2.- La comprensión de la contradicción social, como resultado de la crítica filosófica a la metafísica: El Inmaterialismo absoluto -fundamento de la religión-. 3.- Resolviendo filosóficamente la contradicción, podemos pasar a la transformación práctica-social. Marx no contempló tampoco, que resolviendo la contradicción de la metafísica, fundamentaba el materialismo dialéctico, con una ontología rigurosamente filosófica. Echeverría piensa, -sin desarrollar la idea- que: "La posibilidad histórica real del materialismo dialéctico está en el trabajo teórico del materialismo histórico." T15

Pero el apoyo que preste el materialismo histórico no debe declinar en un sociologismo, como ha sucedido hasta la fecha, sino utilizar el método materialista histórico, desarrollándolo en la problemática del idealismo y el materialismo. Este "rebajamiento" de lo filosófico a lo social se hace evidente cuando afirma Echeverría: "La problemática propia del materialismo dialéctico se constituye a partir del movimiento histórico tendiente a la instauración del nivel práctico- comunitario del comportamiento social como nivel predominante o estructurante de la sociedad en su conjunto, se constituye, por lo tanto, a partir de un movimiento revolucionario con relación a la organización vigente de la sociedad en

términos burgueses." ¹¹⁶ Resulta que el materialismo dialéctico, efectivamente "se constituye a partir del movimiento histórico," pero, de lo que ha sido la historia del idealismo en su metafísica -vía Marx-, o en la historia del materialismo y la ciencia -vía Engels-. A condición de esto, podemos considerar también según Echeverría-, que: "El discurso teórico materialista dialéctico es presentado como un discurso teórico... que elabora una problemática nueva- la problemática del proceso histórico de la praxis social-, abierta para él por el movimiento histórico de la revolución comunista." ¹¹⁷ Marx en esta Tesis IV no niega el carácter teórico de la contradicción, pero le da una solución práctica. Esta Tesis dice: "Feuerbach arranca del hecho de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo religioso, imaginario, y otro real. Su cometido consiste en disolver el mundo religioso, reduciendolo a su base terrenal. No ve que, después de realizada esta labor, falta hacer lo principal. En efecto, el hecho de que la base terrenal se separa de sí misma y se plasme en las nubes como reino independiente, sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma. Por tanto, lo primero que hay que hacer es comprender ésta en su contradicción y luego revolucionarla prácticamente elminando la contradicción." ¹¹⁸ El la primera parte de esta cita Marx contempla la dialéctica de la crítica y la transformación revolucionaria. Esto permite admitir un materialismo dialéctico como base de una filosofía de la praxis. Continúa Marx: "Por consiguiente, después de descubrir, v.g.r., en la familia terrenal el secreto de la sagrada familia, hay que criticar teóricamente y revolucionar prácticamente aquélla." ¹¹⁹

En la Tesis VI, dice Marx que: "Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales." ¹²⁰ Pero en esta Tesis Marx diluyo la esencia religiosa en sus causas sociales. Y la esencia religiosa es la metafísica, cuyo contenido: el inmaterialismo absoluto.

En la Tesis VII, Marx reprocha a Feuerbach de que: "no ve por tanto, que el 'sentimiento religioso' es un producto social." ¹²¹ Le objetaríamos a Marx, el no haber observado que el "sentimiento religioso" tiene un fundamento de carácter metafísico, y esto es lo que había que combatir.

1.2. El materialismo dialéctico en Engels, y sus críticas.

A finales de 1870 tuvo cierta influencia dentro de la socialdemocracia alemana las ideas de Eugenio Dühring, cuyo eclecticismo era mezcla de materialismo vulgar e idealismo. Dühring combatió al materialismo dialéctico, fundamento de la teoría marxista. La posición de este filósofo compaginaba con las ideas oportunistas del partido social-demócrata alemán donde Bernstein y otros enemigos del marxismo pretendían reemplazar a éste, por las ideas de Dühring.

Marx y Engels consideraron necesario refutar a esta filosofía idealista. Sobre todo Engels se avocó esta tarea al exponer y argumentar las bases del materialismo moderno o dialéctico. Su investigación la vemos principalmente en las obras: La Dialéctica de la Naturaleza (1873), El Anti-Dühring (1878), y Ludwig Feuerbach y El Fin de la Filosofía Clásica Alemana (1886).

La estructura del Anti-Dühring contiene los elementos fundamentales del marxismo: el materialismo dialéctico, la teoría económica de Marx y el socialismo científico. En esta obra Engels critica a Dühring sobre aspectos filosóficos, como los principios, el método, la unidad del mundo, el problema del espacio y el tiempo, la categoría de materia y sus formas, la teoría del conocimiento, el materialismo dialéctico y su relación con cuestiones teóricas de las ciencias naturales. En el texto tenemos también críticas al kantismo, a la filosofía de Hegel, y al materialismo vulgar. Pero lo más importante es el intento por fundamentar al materialismo dialéctico, y las cuestiones básicas de la sociología y de la historia del socialismo.

En esta obra observa Engels que: "...El punto de vista aquí desarrollado ha sido en su máxima parte fundado y desarrollado por Marx, y en su mínima parte por mí, era obvio entre nosotros que esta exposición mía no podía realizarse sin ponerse en su conocimiento. Le leí el manuscrito entero antes de llevarlo a la imprenta, y el décimo capítulo de la sección sobre economía ('de la historia crítica') ha sido escrito por Marx; ...la colaboración de Marx se explica porque siempre fue costumbre nuestra ayudarnos

recíprocamente en cuestiones científicas especiales." ¹ Lo que significó que no hubo una separación radical en sus puntos de vista, sino que fueron dos caminos diferentes como ya lo anotamos, por ello coincidimos en parte con lo expuesto por Sacristan: "la inmadurez del pensamiento dialéctico de Engels, al menos en lo que hace referencia a la relación entre concepción comunista del mundo y ciencia positiva de la naturaleza, se encuentra sin duda también en Marx. Cierto que en menor medida en la obra de Marx. Pero eso se debe principalmente a la 'división del trabajo' que gobernaba la actuación de los dos fundadores del marxismo, según indica el propio Engels en el Anti-Dührin." ² Ya vimos como existe una laguna en la obra de juventud de Marx, en su crítica a Hegel.

Como sabemos las investigaciones de Engels sobre la fundamentación del materialismo dialéctico quedaron inconclusas, él fue consciente de ello, pues nos dice: "La presente nueva edición es, con la excepción de un capítulo, reimpresión sin modificar de la anterior. Me faltaba en efecto tiempo para realizar una revisión detallada, aunque desde luego me habría gustado modificar bastantes cosas de la exposición. Pero tengo el deber de preparar para la imprenta los manuscritos póstumos de Marx, y eso es mucho más importante que todo lo demás." ³ El resultado fue que Engels no logró ordenar, ni sistematizar sus trabajos de la dialéctica de la naturaleza. En el prólogo añade: "No tengo, pues, más remedio que contentarme, por el momento, con las sugerencias contenidas en esta obra y aguardar a ver si alguna vez se me presenta la ocasión para reunir y editar los resultados obtenidos,..." ⁴ por desgracia no llegó este momento.

Engels explica el carácter dialéctico de su materialismo, al argumentar la filosofía hegeliana: "Marx y yo fuimos probablemente los únicos en salvar a la dialéctica consciente de la filosofía idealista alemana, transplantandola a la concepción materialista de la naturaleza y de la historia." ⁵ Pero este "transplante" implica una concepción cualitativamente distinta, es decir, histórica, ya que, "...la filosofía de la naturaleza... en la forma hegeliana, pecó al no reconocer a la naturaleza ninguna evolución en el tiempo, ningún 'después de', sino sólo un 'junto a'.

Esto tenía sus raíces, por una parte, en el sistema mismo de Hegel, que no atribuye una evolución histórica más que al 'espíritu',..."⁶ Debemos entender la dialéctica dentro del mundo, y no como una inversión idealista, dice Engels: "...No podía tratarse para mí de construir artificialmente, por proyección, las leyes dialécticas en la naturaleza, sino de encontrarlas en ella y desarrollarlas a partir de ella."⁷ En esto consiste el punto de partida materialista, pero no se trata de una investigación solamente empírica, sino que Engels reconoce el carácter lógico de la investigación, ya que se "...tiene que llevar a conciencia hasta de los empíricos más recalcitrantes el carácter dialéctico de los procesos naturales."⁸ Vemos que no se trata de una simple inducción, y menos aún de sólo una deducción, sino de ambos procesos. Esto se obtiene "...si se percibe el carácter dialéctico de esos hechos con la conciencia de las leyes del pensamiento dialéctico"⁹ Necesitamos la aplicación del método dialéctico a los fenómenos y objetos naturales y sociales, es decir, históricos. Esta posibilidad surge, dado que "...la ciencia de la naturaleza ha llegado ya al punto en el cual no puede seguir sustrayéndose a la concepción del conjunto dialéctico."¹⁰ Esto significa que la totalidad dialéctica se observa en la síntesis que ha alcanzado la filosofía y la ciencia, lo que exige un desarrollo lógico dialéctico, como un "...verdadero pensamiento, el cual tiene a su vez una larga historia de experiencia, ni más ni menos que la investigación empírica de la naturaleza. Apropiándose, precisamente, los resultados de tres mil años de desarrollo de la filosofía, conseguirá, por una parte librarse de toda filosofía de la naturaleza que pretenda situarse fuera y por encima de ella, y, por otra parte, rebasar su propio limitado método de pensamiento, tomado del empirismo inglés."¹¹ En este párrafo, Engels combate tanto la filosofía especulativa, como el conocimiento puramente particular. Lo que sucedió es que no logró llevar hasta su término las investigaciones del método dialéctico a la historia del materialismo y su relación con la física. Por esta razón su filosofía más bien debe entenderse como un proyecto, y no como un sistema acabado.

Sacristan hace notar una confusión de niveles, entre el filosófico y el empírico: "...La fórmula de Engels es todavía muy general: según como se concrete esa fórmula en la realización precisa de la concepción del mundo, puede presentarse el riesgo de los niveles positivo y filosófico." ¹² Esta imputación nos parece correcta, en tanto que el materialismo dialéctico no ha logrado trascender el nivel científico o positivo, por lo que las acusaciones de empirista son en cierta medida justas. Engels y toda su herencia materialista al no desarrollar el nivel lógico dialéctico que lo fundamente en un principio ontológico, cae irremisiblemente en el cientificismo. Veamos el origen de este problema: "Ni siquiera es ya este nuevo materialismo, una filosofía, sino una simple concepción del mundo que tiene que confirmarse y actuarse no en una selecta ciencia de la ciencia, sino en las ciencias reales. La filosofía es, pues, aquí 'superada' es decir, 'tanto superada cuanto conservada'; superada en cuanto a su forma; conservada en cuanto a su contenido real." ¹³ Podríamos interpretar este párrafo diciendo que esta concepción del mundo es materialista, pues, parte de las ciencias mismas y no al margen o por encima de ellas, como los sistemas idealistas, pero que tiene que demostrarse en las ciencias, y esto es cientificismo. En otro párrafo, vemos el reconocimiento del aspecto lógico dialéctico "de toda la anterior filosofía no subsiste al final con independencia más que la doctrina del pensamiento y sus leyes. Todo lo demás queda absorbido por la ciencia positiva de la naturaleza y de la historia." ¹⁴ Sin embargo podemos entender que Engels aquí identifica el materialismo dialéctico con la "ciencia positiva de la naturaleza y de la historia." Y esto es también cientificismo. Efectivamente, Engels no logra superar estas limitaciones empiristas.

Frente a la concepción metafísica de Dühring que consideraba limitado el conocimiento, Engels expone los lineamientos de la gnoseología marxista. El conocimiento refleja la naturaleza -tanto natural como social- en eterno movimiento con su infinita multiplicidad de objetos y relaciones. Engels realiza un análisis dialéctico de las categorías de lo absoluto y lo relativo, de la

verdad y el error, estos últimos conceptos consisten en que, "...como todas las determinaciones del pensamiento que se mueven en contraposiciones polares, no tienen validez absoluta más que para un terreno extremadamente limitado..." ¹⁵ Esta limitación a que se refiere, debemos entenderla como un campo específico de acción, y bajo determinadas circunstancias propias del objeto estudiado, pero además, y quizá lo más importante, es que "...exista la posibilidad de que futuras investigaciones pongan aún una limitación más estricta o den de la misma una nueva versión." ¹⁶ En esto consiste el carácter dinámico del conocimiento. Como ejemplo tenemos: "Regnault... Halló que la ley de Boyle no es en general sino aproximadamente correcta, y particularmente pierde su validez en gases que por presión puedan licuarse, y ello en cuanto que la presión se acerca al punto en el cual se presenta la licuefacción. La ley de Boyle resulta, pues correcta sólo dentro de determinados límites." ¹⁷ Su generalidad es relativa.

Dühring consideraba que la finalidad del conocimiento consistía en la búsqueda de las llamadas verdades eternas, para Engels, las "verdades eternas" son posibles, como ciertos juicios de hecho, determinados por su contenido. Pero el conocimiento no se detiene en esas verdades eternas, sino en verdades que desarrollan y enriquecen el conocimiento del mundo infinito. Al haber una distinción entre conocimiento empírico y conocimiento lógico, resulta que el fundamento objetivo del conocimiento es la práctica, en la ciencia, la industria y las necesidades humanas, de esta forma cree Engels que es suficiente para alejarse de la filosofía especulativa, sin embargo -como ya vimos- no pudo escapar del empirismo, por la falta del desarrollo dialéctico a los datos obtenidos por la ciencia, y la historia del materialismo. En este sentido no coincidimos con Sacristan cuando apunta que hay una "...relativa ausencia del principio de la práctica en el Anti-Dühring." ¹⁸, sino la falta de desarrollo lógico de esa práctica. Veamos estas dos citas, este reconocimiento de la práctica: "...los nuevos hechos obligaron a someter toda la historia anterior a una nueva investigación, y entonces resultó que toda la historia

sida había sido la historia de la lucha de clases..." ¹⁹ Esto quiere decir, que las "...ciencias, la matemática han nacido de las necesidades de los hombres; de la medición de tierras, y capacidades de los recipientes, de la medición del tiempo y de la mecánica," ²⁰

Engels tuvo la visión sintética del conocimiento, de la necesidad de ordenarlo, pero no logró su sistematización, no es que estuviera contra cualquier sistema, sino contra el sistema cerrado del idealismo hegeliano, que tenía como remate una verdad absoluta. -no se puede estar contra la sistematización, dado que es un requisito científico- "El sistema hegeliano es en sí un colosal aborto, pero también el último de su tipo. Aún padecía una inasable contradicción interna. Por una parte, tenía como presupuesto esencial la concepción histórica según la cual la historia humana es un proceso evolutivo, que, por su naturaleza, no puede encontrar su consumación en el descubrimiento de la llamada verdad absoluta, pero, por otra parte, el sistema hegeliano afirma ser el contenido esencial de dicha verdad absoluta." ²¹ En cambio el sistema materialista dialéctico ubica la verdad absoluta como principio, y no como una verdad que cierra dicho sistema, por ello no debe considerarse, "un sistema definitivamente concluso del conocimiento de la naturaleza y de la historia..." ²² Pero si una teoría acabada que resuelva únicamente el problema ontológico y todos los demás problemas que se deriven de él. Lo que niega Engels es una verdad absoluta que de por terminado el proceso evolutivo del conocimiento, ya que para Hegel esta verdad es Dios o el espíritu absoluto. Dice Lenin: "Para Engels, la suma de verdades relativas constituye la verdad absoluta." ²³ No dejamos de reconocer que esta cita es un tanto mecanicista, no se trata de "sumar verdades", aquí vuelve a faltar el aspecto dialéctico, como proceso. En Lenin esta idea es más precisa, ya que "desde el punto de vista del materialismo moderno... son históricamente condicionales los límites de la aproximación de nuestros conocimientos a la verdad objetiva, absoluta, pero la existencia de esta verdad, así como el hecho de que nos aproximamos a ella no obedece a condicio

nes. Es históricamente condicional cuando y en que circunstancias hemos progresado en nuestro conocimiento de la esencia de las cosas hasta descubrir la alizarina en el alquitran de hulla o hasta descubrir los electrónes en el átomo, pero incondicionalmente cada uno de esos descubrimientos constituye un progreso del 'conocimiento incondicionalmente objetivo'. En pocas palabras toda ideología es históricamente condicional..."²⁴ Así tenemos que el conocimiento, como conocimiento de un mundo infinito es ilimitado pero históricamente limitado. En cada etapa de su desarrollo y para cada individuo por separado, añadiríamos que es perfectible. Engels nos dirá que "en este sentido el pensamiento humano es tan soberano cuanto no soberano, y su capacidad de conocimiento es tan ilimitada como limitada."²⁵ Esta soberanía consiste en la autenticidad del conocimiento, en que es un conocimiento humano y no producto de la llamada "razón divina". El conocimiento no es soberano, es siempre relativo, como un proceso infinito, inacabado, por cuanto el propio mundo está en constante evolución. Debemos aclarar, que si hay un número de verdades relativas debe haber una sola verdad absoluta, que comprenda o encierre a todos esos conocimientos relativos. El filósofo Kopnin aporta un rasgo más sobre lo absoluto y lo relativo: "Lo absoluto expresa lo estable e invariable del fenómeno, y lo relativo lo variable, lo transitorio. Absolutamente no es más que la materia y su atributo: el movimiento. Por muchos cambios radicales que se produzcan en el proceso de movimiento de la materia; esta seguirá siendo materia en movimiento."²⁶ Por ello la verdad que demuestre que la materia es absoluta, será una verdad absoluta. La materia en constante movimiento es absoluta, porque no se puede crear ni destruir, y cada objeto, proceso o fenómeno al poseer estas propiedades posee algo de absoluto. En este sentido se puede afirmar que lo particular o relativo es absoluto. El pensamiento al ser un reflejo material también posee el rasgo de absoluto en su forma y en su contenido, pues siempre será un reflejo directo o indirecto del mundo. Kopnin también nos explica la posición inconsecuente del

idealismo al abordar el problema de lo absoluto. "Los metafísicos no comprendían, y muchos de ellos no querían comprender la dialéctica de lo absoluto y de lo relativo. Para ellos lo absoluto no es más que absoluto desligado por completo de lo relativo, y lo relativo no conduce a lo absoluto." ²⁷ Aclararíamos diciendo que lo relativo se encuentra formando parte de lo absoluto o que lo relativo es absoluto, -en el sentido ya mencionado- y que lo absoluto se manifiesta en lo relativo. Asimismo las verdades relativas se encuentran dentro de la verdad absoluta, y por ello toda verdad relativa contiene algo de la verdad absoluta. Ahora bien, tomando como base a la teoría del reflejo, las verdades relativas son objetivas cuando el conocimiento es fidedigno. La relatividad del conocimiento consiste en la relación de éste con la materialidad absoluta que refleja. El relativismo considera una doble relación: el sujeto con el conocimiento, y por esto el sujeto es el que determina la verdad del mismo. Lo primero es verdadero, lo segundo es falso. Al respecto dice Lenin: "...Fundar la teoría del conocimiento sobre el relativismo es condenarse fatalmente bien al escepticismo absoluto, al agnosticismo y a la sofistería, bien al subjetivismo. El relativismo, como base de la teoría del conocimiento, es no sólo admitir la relatividad de nuestros conocimientos, sino también negar toda medida o modelo objetivo, existente independiente de la humanidad, medida o modelo al que se acerca nuestro conocimiento relativo." ²⁸ En esta cita vemos claramente la diferencia entre la relatividad, este último niega la objetividad del mundo, añade Lenin: "La dialéctica materialista de Marx y Engels comprende ciertamente el relativismo, pero no se reduce a él, es decir, reconoce la relatividad de todos nuestros conocimientos, no en el sentido de la negación de la verdad objetiva, sino en el sentido del condicionamiento histórico de los límites de la aproximación de nuestros conocimientos a esta verdad," ²⁹ El relativismo se base en la negación absoluta al interpretar el desarrollo del conocimiento como la aparición de nuevas hipótesis que no tienen ningún antecedente con hipótesis anteriores, siempre su punto de partida aparenta ser de cero. Niega la

continuidad del conocimiento y con ello la ley de la negación de la negación -siempre hay algo que se "conserva", y algo que se "desecha".- El filósofo G. Kursánov, en Sus Fundamentos de la Teoría Leninista de la Verdad y Crítica de las Concepciones Idealistas Modernas, expone la definición de la relatividad: "...Se basa completamente con el principio de la objetividad y lo absoluto..."³⁰ Este "principio de objetividad y lo absoluto", consiste en que lo absoluto es el mundo material, y por tanto objetivo. Con la obtención del principio ontológico de la materialidad absoluta, escapa mos tanto del relativismo, como del dogmatismo. Con este principio queda resuelto el problema de la "existencia del mundo externo". Esta cita de Lenin es significativa: "Si el mundo es (como piensan los marxistas) la materia en movimiento y desarrollo perpetuos, que es reflejada por la conciencia humana en desarrollo, ¿a cuenta de qué viene aquí el estatismo? No se trata de modo alguno, de la esencia inmutable de las cosas, ni tampoco de una conciencia inmutable, sino de la correspondencia entre la conciencia que refleja la naturaleza y la naturaleza reflejada por la conciencia. Esta cuestión -y solamente en esta cuestión- el término 'dogmático' tiene un sabor filosófico: es la palabreja preferida de los idealistas y agnósticos contra los materialistas..."³¹ Si "dogmatismo" se identifica con estatismo, entonces estamos de acuerdo con Lenin, pero, si lo que se quiere decir con este término, es científicismo, tendremos que dar la razón a los enemigos del materialismo.

Sobre las leyes de la dialéctica. Engels identifica el movimiento con la dialéctica, y la dialéctica con la interacción y unidad de los opuestos. El movimiento es el resultado de esta interacción. En la Dialéctica de la Naturaleza, tenemos que la "acción mutua es lo primero que observamos cuando nos fijamos en la materia en movimiento enfocada en su conjunto, desde el punto de vista de la ciencia actual de la naturaleza."³² Es la materia en movimiento, y este movimiento produce el principio de causalidad. Siguiendo a Hegel tenemos: "la acción mutua es la verdadera causa finalis (causa última) de las cosas. No podemos llegar más allá

del conocimiento de esta acción mutua, sencillamente porque de--
 tras de ella ya no hay nada que conocer... solamente partiendo de
 esta acción mutua universal podemos llegar a la verdadera rela--
 ción de causalidad." ³³ Se trata de la primacia de una propiedad
 dentro de la totalidad abierta o infinita de la materia. El prin-
 cipio de causalidad sólo se refiere a objetos particulares. Y sólo
 se habla de una primera causa en un sentido relativo. Lo que
 sucede es que, "para poder comprender los fenómenos sueltos, tene-
 mos que arrancarlos a la trabazón general, considerarlos aislada-
 mente, y es entonces cuando se manifiestan los movimientos mutuos,
 cuando vemos que unos actúan como causa y otros como efecto." ³⁴
 Sin embargo la antinomia kantiana, repetida por Dühring, no nos
 parece un asunto fácil, como lo expone Engels: "La cosa misma se
 resuelve con sencillez. Eternidad en el tiempo, infinitud en el
 espacio consisten por lo pronto, y según el simple sentido de las
 palabras, el no tener por ningún lado un final ni hacia abajo, ni
 hacia la derecha ni hacia la izquierda." ³⁵ Decimos, que esto no
 es tan sencillo, porque primero tendríamos que demostrar la infi-
 nitud de la materia, y como consecuencia la infinitud de la rela-
 ción causal. No es suficiente lo expuesto por Engels, cuando dis-
 tingue la infinitud causal, de la infinitud numérica que siempre
 comienza con un punto de partida relativo. "La sucesión infinita
 traduce a términos espaciales es la línea trazada hasta el infini-
 to en determinada dirección y desde un punto determinado. Pero
 ¿queda con eso expresada ni lejanamente la infinitud del espacio?
 Al contrario, hacen falta seis líneas trazadas a partir de ese
 punto entre direcciones contrapuestas dos a dos para concebir las
 dimensiones del espacio, con lo que tenemos seis de esas dimensio-
 nes." ³⁶ El problema de la causalidad es estrictamente lógico, y
 por ello requiere de un tratamiento más preciso. Efectivamente
 hasta que no se demuestre el principio de causalidad como infini-
 to, "...quien niege la causalidad, toda ley natural será simple-
 mente una hipótesis." ³⁷ Solamente de validez empírica.

Sobre la idea de interacción o acción mutua, comprendemos
 que todo movimiento posee una interacción o estructura dialéctica,

desde el movimiento mecánico (o repetitivo), hasta el movimiento evolutivo o totalmente dialéctico. Engels anota: "Si ya el simple movimiento mecánico local contiene en sí una contradicción, aún más puede ello afirmarse de las formas superiores del movimiento de la materia, y muy especialmente de la vida orgánica y su evolución..."³⁸ Sólo añadimos que no existe una separación absoluta o metafísica, entre el movimiento mecánico y el movimiento evolutivo. Esto equivale a la unidad entre naturaleza, sociedad y conocimiento. De una dialéctica de la naturaleza se deriva una dialéctica social y cognoscitiva.

La unidad e interacción de opuestos constituye la primera ley del desarrollo dialéctico de la ontología materialista, dado que, "cuando hablamos del ser -dice Engels- y meramente del ser, la unidad no puede consistir más que en... todos los objetos de que se trate son, existen, en la unidad de ese ser -están reunidas, y en ninguna otra, y la común afirmación de que todos ellos son, no sólo no puede atribuirles ninguna otra propiedad, común o no común, sino que incluso excluye por de pronto de la consideración de todo otra propiedad."³⁹ Disentimos de esta consideración de Engels, de que la única propiedad atribuible es la de ser, pues, el ser debe determinarse materialistamente, y no desde el idealismo. La determinación materialista nos conduce a la definición de la categoría de materia cuyas propiedades filosóficas -y también científicas- son la increabilidad e indestructibilidad.

Desde el punto de vista del conocimiento, la estructura del método materialista dialéctico contiene esta unidad e interacción de opuestos; se trata de la oposición entre lo concreto histórico y lo concreto pensado, o la unidad entre el análisis y la síntesis, ya que "no hay síntesis sin análisis"... El pensamiento, si no quiere incurrir en arbitrariedades, no puede reunir en una unidad sino aquellos elementos de la conciencia en los cuales -o en cuyos prototipos reales- existía ya previamente dicha unidad."⁴⁰ Esto significa que la dialéctica del conocimiento es el resultado de la dialéctica de la naturaleza.

Fundamentalmente Marx contempló las formas de desarrollo de las contradicciones internas, y advirtió que la interacción de

opuestos se producía también en la sociedad: "...El camino histórico por el cual pueden destruirse y transformarse las contradicciones de una forma histórica de producción es el desarrollo de esas mismas contradicciones." ⁴¹ Estas contradicciones son desde el punto de vista económico, pero Marx también las concibió en la naturaleza: "...El que un cuerpo se vea constantemente atraído por otro y constantemente repellido por él, constituye una contradicción. Pues bien, la elipse es una de las formas de movimiento en que esta contradicción se realiza a la par que se resuelve." ⁴² Como vemos, Marx no negó las contradicciones internas del materialismo dialéctico. Tal negación es propia de la metafísica que admite solo el movimiento externo a los objetos, fenómenos, procesos, etc., impreso por un sujeto, llámese Dios o el hombre mismo.

En el prólogo, ya vimos la demostración lógica de esta ley dialéctica, pasemos ahora a la ley del tránsito recíproco de los cambios cuantitativos en cualitativos, que expresa el como y de que forma transcurre el proceso de desarrollo. Engels se refiere a la obra de El Capital donde "Marx infiere de su precedente investigación sobre el capital constante y variable y sobre la plusvalía la consecuencia de que no toda suma cualquiera de dinero o valor es transformable en capital, sino que para esa transformación hay que presuponer la existencia de un determinado mínimo de dinero o valor de cambio en las manos del propietario particular de dinero o mercancías." ⁴³ Esto significa que se requieren condiciones específicas para que esta ley general se concrete. Engels añade: "...Observa Marx: aquí como en la ciencia de la naturaleza, se comprueba la corrección de la ley descubierta por Hegel en su Lógica, según la cual cambios meramente cuantitativos se mutan en un determinado punto en diferencias cualitativas." ⁴⁴ En algunos casos el proceso es mecánico, como en los procesos químicos. Pero no debemos olvidar que lo cuantitativo implica necesariamente lo cualitativo, al tratarse de conceptos opuestos no pueden concebirse absolutamente separados. Otro ejemplo que presenta Engels consiste en "...el hecho de que la cooperación de muchos la fusión de muchas fuerzas en una fuerza total, engendra, para decirlo con las palabras de Marx, una 'nueva potencia de fuerza'

esencialmente diversa de la suma de sus fuerzas individuales." 45 La crítica que se le ha hecho a Engels, y también a todo el materialismo dialéctico, es que las leyes de la dialéctica se han presentado como un conjunto de ejemplos, y por ello insuficientes, y esto es justo. Se trata de buscar un fundamento lógico que permita trascender el plano puramente científico. A continuación intentamos esta fundamentación. Empezamos por el concepto de cualidad y cantidad. Las cualidades son las propiedades esenciales -y también accidentales- que distinguen un objeto, proceso o fenómeno de otro. Esta determinación interna, esencial aparece por la multiplicidad, y ésta significa la cantidad, que es el grado de diferenciación relativa entre todo lo existente. La cantidad se determina por sus dimensiones espacio-temporales. Hay características numéricas que se refieren a las propiedades de los objetos. La cualidad y la cantidad son tanto internas como externas. La unidad de estos conceptos constituye la medida. El principio ontológico del materialismo: la materialidad absoluta nos permite afirmar que lo uno es lo múltiple, y lo múltiple es lo uno. La materia es continua y discontinua; es continua porque todo es material -no hay huecos de "nada"-. Y es discontinua ya que existe lo múltiple. Lo continuo y lo discontinuo es la unidad entre lo uno y lo múltiple, entre las propiedades ondulatorias, cuantitativas, y las propiedades corpusculares, cuantitativas. La acumulación cuantitativa -que también es cualitativa- produce en determinado momento el cambio cualitativo o salto dialéctico; el cambio de un objeto o proceso o fenómeno a otro distinto. Así también los cambios en la cualidad produce distinciones cuantitativas. Consideramos que con este desarrollo podemos escapar al cientificismo.

Por último, veamos la tercera ley de la dialéctica, que constituye la negación de la negación, y refleja lógicamente la dirección general a la tendencia que sigue el proceso del desarrollo del mundo natural y social. Se trata de una ley filosófica, de allí su generalidad, por esto afirma Engels que esta ley "...Es muy general, y por ello mismo de efectos muy amplios e importantes, del de la naturaleza, la historia y el pensamiento..." 46 Esta ley, -reconoce Engels- "...Fue formulada de un modo claro por

vez primera por Hegel." ⁴⁷ Pero a diferencia de su origen idealista, Marx considera -en cita de Engels- que, "...luego de haber probado históricamente que el proceso se ha realizado efectivamente en parte y que en parte tiene que producirse, la caracteriza añadido como proceso que se realiza según una determinada ley dialéctica." ⁴⁸ Marx muestra también que "...El sistema de apropiación capitalista que brota del régimen capitalista de producción, y por tanto la propiedad privada capitalista, es la primera negación de la propiedad individual, basada en el propio trabajo. Pero la producción capitalista engendra con la fuerza inexorable de un proceso natural, su primera negación. Es la negación de la negación. Esta no restaura la propiedad privada ya destruida, sino una propiedad individual basada en la cooperación y en la posesión colectiva de la tierra y de los medios de producción producidos por el propio trabajo." ⁴⁹ De esta cita, podemos extraer la tríada -tesis, antítesis, síntesis- como las fases del proceso de la negación de la negación, es decir, de su estructura lógica, en este sentido Lenin admite la triplicidad de la dialéctica, en su aspecto estructural.

Marx en su obra La Crítica Moralizante y la Moral Crítica, expone: "Toda evolución, cualquiera que sea su contenido, se presenta como una sucesión de grados de desarrollo, que mantienen entre sí relaciones tales que cada grado constituye la negación del precedente. Un pueblo que pasa, por ejemplo, de la monarquía constitucional, niega su existencia política anterior." ⁵⁰ Marx y Engels señalan que en cualquier terreno del mundo se opera constantemente el proceso de desarrollo como negación y conservación. Este proceso de desaparición de lo cáduco, por el nacimiento de lo nuevo, donde lo viejo no es totalmente viejo. A este proceso se le llama negación, pero a diferencia de la negación metafísica que pretende negar absolutamente, la negación dialéctica - explica Engels- consiste en que "...Negar no significa simplemente decir no, o declarar inexistente una cosa, o destruirla de cualquier modo. Ya Spinoza dice: Omnis determinatio est negatio, toda determinación o delimitación es negación." ⁵¹ Lo que significa que se trata de una negación relativa. Además la negación es un proceso infinito. "No sólo tengo que negar, sino que tengo que su

perar luego la negación. Tengo, pues, que establecer la primera negación de tal modo que la segunda siga siendo o se haga posible. ¿Cómo? Según la naturaleza específica de cada caso particular."⁵² En esto constituye la negación de la negación, en un sentido histórico de todas las formas existentes. Marx en El Capital afirma: "...En la inteligencia y explicación positiva de lo que existe abriga a la par la inteligencia de su negación, de su muerte forzosa; porque crítica revolucionaria por esencia, enfoca todas las formas actuales en pleno movimiento sin admitir, por tanto, lo que tiene de perecedero y sin dejarse intimidar por nada."⁵³

Engels expone en otro ejemplo esta ley universal, donde "la filosofía antigua fue materialismo originario, espontáneo. Como tal, era incapaz de ponerse en claro acerca de la relación del pensamiento con la materia. Pero la necesidad de aclarar este punto condujo a la doctrina de un alma separable del cuerpo, luego a la afirmación de la inmortalidad, y finalmente al monoteísmo. Así fue el viejo materialismo negado por el idealismo. Pero el ulterior desarrolo de la filosofía resultó también insostenible el idealismo, y fue negado por el moderno materialismo."⁵⁴ Pero este nuevo materialismo debe conservar los elementos valiosos del idealismo, incorporarlos en un sentido orgánico, y no mecánico, pues, -dice Engels- "Esta negación de la negación, no es la mera restauración de lo viejo, sino que inserta en los permanentes fundamentos del primero todo el contenido mental de una evolución bi melinería de la filosofía y de la ciencia natural, así como de esa misma historia de dos mil años."⁵⁵ Dentro de la historia del materialismo podemos observar este desarrollo dialéctico en un proceso triádico: en la tesis, los intentos de sistematizar el atomismo de Leucipo, Demócrito y Epicuro, por el filósofo materialista romano Tito Lucrecio Caro quien de una forma rústica enuncia la ley de la conservación de la materia y el movimiento en su obra De La Naturaleza de las Cosas: "Nunca fue el conjunto de la materia ni más apretado ni de mayores intervalos. Porque nada se aumenta, ni nada se destruye de allí."⁵⁶ Este descubrimiento está basado en otra idea fundamental que marcó toda la historia de la filosofía; la consideración absurda del no-ser o la "nada",

idea original de Parménides, y retomada posteriormente por Epicuro que escribió: "Ante todo nada proviene de la nada, pues todo nacería de todo sin necesidad de semillas..."⁵⁷ La antítesis se encuentra contenida en el fundador del materialismo ruso Mijail Yasiliev Lomonósov quien desarrolló el atomismo de Lucrecio, de Boyle, Galileo, Newton y Gassendi, al formular por primera vez la ley de la conservación de la materia y el movimiento (treinta y ocho años antes que Lavoisier) la verdad de esta ley es sólo empírica. Por último, la síntesis consiste en elevar al plano de la necesidad y universalidad esta ley, a través de la aplicación del método materialista dialéctico, obteniendo una verdad total o absoluta -tanto empírica, como lógica. Siendo el fundamento o principio ontológico del materialismo dialéctico -desde la vía Engels-. Abordaremos ahora el problema del principio.

En la historia de la filosofía encontramos dos significados del principio. En los presocráticos el principio es una substancia particular, origen de todo lo existente, como el agua, el aire, etc., hasta la idea de lo "indeterminado", o lo "ápeiron", con un carácter universal, en Anaximandro esta substancia constituye la totalidad material infinita. La segunda concepción del principio consiste en una ley universal, idea que encierra una regularidad en el comportamiento de objetos, fenómenos, procesos, etc., el principio constituye el fundamento del sistema filosófico o científico. Dentro de los principios materialistas podemos observar tanto la estructura gnoseológica (ley), como su contenido ontológico (material). Para los principios idealistas el asunto es diferente. Kopylov considera que "tanto en las teorías religiosas como en los sistemas filosóficos idealistas, las ideas constituyen también el principio unificador, el núcleo central. Así la idea de Dios creador está implícita en la base de toda doctrina religiosa; la idea absoluta de Hegel es el eje de su sistema idealista. Hay en este sistema conceptos que reflejan correctamente la realidad, que captan las leyes efectivas del mundo objetivo; pero el sistema en su conjunto es falso, ya que descansa sobre una idea falsa,"⁵⁸ Lo que ha sucedido es que no se ha logrado refutar filosóficamente el principio metafísico del sistema

idealista; la inmaterialidad absoluta. Encontramos refutaciones al idealismo desde el nivel empírico o científico -en la crítica sociológica de la religión en Marx, o en los trabajos inconclusos de Engels, que se han quedado en un científicismo-. Esta laguna se encuentra vigente, el mismo Kopnin lo reconoce: "El problema del contenido lógico ontológico del principio figura entre los pocos estudiados en la literatura marxista." ⁵⁹ Los filósofos actuales como B. M. Kedrov, y el mismo Kopnin identifican el principio con la ley fundamental del sistema. "B. M. Kedrov, por ejemplo, en el libro Sobre los Cambios Cuantitativos y Cualitativos de la Naturaleza... califica de principio la ley de la conservación de la energía. Lo mismo hacían Max Planck y otros muchos pensadores de antaño, (por ejemplo, Newton, que calificaba de principio las leyes más generales de la física)." ⁶⁰ Aquí encontramos la idea de que un mismo principio-ley, es válido tanto en el terreno filosófico como en el científico. Kopnin por su parte considera que "...Es indudable que el principio expresa la ley general que establece lo esencial en todo proceso y constituye el objeto de la teoría científica dada." ⁶¹ Esto significa que debemos demostrar la universalidad del principio y que este constituye el objeto de estudio del sistema. Kopnin piensa que: "El principio... es absoluto y unilateral por su naturaleza." ⁶² Estamos de acuerdo en su carácter de absoluto, más no así de que sea unilateral, pues sería metafísico, es multilateral o dialéctico, puesto que explica la totalidad de lo existente, lo que si admitimos es que "si nos dedicamos a analizar la realidad aplicando una sola ley, aunque sea de la dialéctica, llegaremos fácilmente a una verdad abstracta, unilateral que linda con la deformación de la realidad." ⁶³

No debemos confundir el principio que fundamenta el sistema, con las leyes de la dialéctica. Efectivamente, el principio como ley básica "es la tesis inicial de la teoría que unifica los conceptos de un sistema determinado y expresa la propiedad o relación más general propia del objeto dado." ⁶⁴ -Afirma Kopnin-. Consideramos que esta propiedad que unifica todo lo existente constituye la increabilidad e indestructibilidad en este sentido, el principio sintetiza o "sirve de centro unificador de todos los

conceptos que integran dicha teoría." ⁶⁵ El principio se constituye en el fundamento lógico de las leyes dialécticas y del mismo método que lo origina.

Kopnin nos expone con claridad el carácter inductivo del proceso, para obtener el principio desde un enfoque materialista: "Las tesis de la teoría científica pueden ser estructuradas en forma de una escalera jerárquica. El peldaño inferior de esta escalera se basa con los hechos, mejor dicho, en los juicios que los registran y describen, y el superior, en el principio. Así pues, el principio viene a ser límite superior de generalización en el sistema dado (teoría). Todas las tesis de la teoría científica, empezando por la descripción de los hechos y acabando por el principio, integran dicha teoría..." ⁶⁶ Para obtener el principio ontológico del sistema materialista dialéctico desde el camino de una filosofía de la ciencia, a partir de los trabajos inconclusos de Engels, debemos desarrollar el método dialéctico al material empírico que se sintetiza en la ley de la conservación Lomonósov-Lavoisier. Este proceso se estructura con la ley de la negación de lo concreto histórico, donde la historia del materialismo converge con la física y nos conduce a la citada ley empírica. Segundo, en la antítesis pasamos al plano de la abstracción o deducción, y a través de un desarrollo obtenemos la demostración lógica de la ley. Finalmente en el tercer momento, o sea la síntesis obtenemos lo concreto pensado; la ley con una estructura universal y necesaria. Además en su rango empírico que ya poseía. Así, esta ley se constituye en el principio de la ciencia física, y además, en el principio ontológico del materialismo dialéctico. De esta forma alcanzamos una verdad total o absoluta, -empírica y lógica-. Con este desarrollo metodológico cumplimos el requisito que exige Kopnin cuando anota: "Para el materialismo dialéctico no es suficiente reconocer la existencia de la verdad absoluta, sino que es preciso también poner al descubierto la vía para alcanzarla. El hombre no llega de pronto a la verdad absoluta, ya que esta se compone de verdades relativas." ⁶⁷ Efectivamente, tenemos una serie de verdades relativas, como la misma ley Lomonósov-Lavoisier.- Antes

de su desarrollo dialéctico-, el descubrimiento de Parménides sobre la imposibilidad del no-ser o la "nada", etc., sin este desarrollo del método materialista dialéctico caemos irremisiblemente en el error de querer demostrar lo lógico con lo empírico, este es el caso de Afanásiev: "Son una verdad absoluta las tesis fundamentales de la teoría marxista-leninista confirmadas como justas por la práctica. Aunque esta teoría en constante desarrollo, sus principios básicos no pueden ser refutados." ⁶⁸ Pero tampoco pueden -a este nivel- ser demostrados universalmente. La práctica significa el origen materialista y sus posibles aplicaciones sociales, pues la ley es un producto científico e histórico. En este sentido Engels criticó el error metodológico de Dühring que partió apriorísticamente a la manera kantiana de ciertos principios extraídos del pensamiento para llevarlos al mundo, dice: "Se trata, pues, para él de principios formales inferidos del pensamiento, no del mundo externo, y que hay que aplicar a la naturaleza y al reino del hombre". Esto significa, que "los principios no son punto de partida de la investigación, sino su resultado final, y no se aplican a la naturaleza y a la historia humana, sino que se abstraen de ellas; no es la naturaleza ni el reino del hombre los que se rigen según los principios, sino que éstos son correctos en la medida en que concuerdan con la naturaleza y con la historia." ⁶⁹ Aquí debemos distinguir dos niveles, uno, el genético, y otro el de su desarrollo lógico. El genético consiste en el origen del principio que se obtiene de la investigación concreta-histórica, pero una vez demostrado en lo concreto-pensado, entonces podemos utilizarlo o aplicarlo dentro del mismo método materialista dialéctico, al problema de la religión -como veremos más adelante.

Efectivamente Sacristan tiene razón cuando dice que "Lo único bueno que no puede cambiar en el marxismo sin que este se desvirtúe en su planteamiento general materialista dialéctico, el cual puede resumirse en un conjunto de principios bastante reducidos, son los siguientes -los más generales y también más formales- encabeza: que todo el ser es material, y que sus diversos resultados cualitativos - la conciencia por ejemplo- son composicio

**ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA**

nes de la materia en movimiento..."⁷⁰ De la materialidad absoluta se deriva la materialidad del pensamiento.

Con el principio ontológico del materialismo dialéctico solucionamos "el gran problema cardinal de toda filosofía, especialmente de la moderna... el problema de la relación entre el pensar y el ser."⁷¹ Problema primero enunciado por Hegel, luego retomado por Feuerbach y después por Engels. Se trata del "...problema que por lo demás tuvo también gran importancia entre los escolásticos de la edad media; el problema del saber que es lo primario, si el espíritu o la naturaleza, este problema revestía, frente a la Iglesia, la forma agudizada siguiente: ¿El mundo fue creado por Dios, o existe desde toda una eternidad."⁷² El problema ontológico se identifica con el problema de la existencia de un Dios creador. Al fundamentar el materialismo dialéctico con su principio ontológico, el principio metafísico resulta absurdo, y si este principio constituye el fundamento de un Dios creador, entonces un Dios, creador del universo es absurdo.

El problema ontológico presenta otro aspecto: "¿Qué relación guardan nuestros pensamientos acerca del mundo que nos rodea con este mismo mundo? ¿Es nuestro pensamiento capaz de reconocer el mundo real, formarnos una imagen refleja exacta de la realidad?"⁷³ Se trata del problema del conocimiento o gnoseológico. La solución al problema ontológico condiciona necesariamente la cognoscibilidad del mundo, o dicho de otra forma: la cognoscibilidad del mundo se fundamenta con el principio ontológico: "En el lenguaje filosófico -añade Engels- esta pregunta se conoce con el nombre del problema de la identidad entre el pensar y el ser..."⁷⁴ Esta identidad entre la conciencia y la naturaleza para la línea idealista consistirá en la reducción última de la naturaleza a la conciencia o al pensamiento, pues se trata del inmaterialismo absoluto. Para el materialismo dialéctico la identidad es material, entre la conciencia y la naturaleza, y su dualidad es sólo relativa, es gnoseológica. Esta identidad entre sujeto y objeto, entre ontología y gnoseología, -por la materialidad absoluta- permite que la "...dialéctica, tal y como la concibe Marx, así como Hegel, englobe lo que hoy se llama teoría del conocimiento o gnoseología

ciencia que debe enfocar también históricamente su objeto, investigando y sintetizando los orígenes y el desarrollo del conocimiento y el paso no del conocimiento al conocimiento." ⁷⁵ Así comenta Lenin.

Veamos ahora algunos rasgos metafísicos y cientificistas que se le escapan a P. V. Kopnin cuando aborda el problema ontológico: "En opinión de Rutkévich la ontología explica la esencia del mundo: "...Cuál es la esencia del mundo o, dicho más simplemente, qué es el mundo tomado en su conjunto...", el autor supone que la filosofía marxista debe responder y responde a esta pregunta. Creemos sin embargo, que se equivoca. La filosofía científica no plantea, ni puede plantear el problema de la esencia del mundo en el sentido de qué es el mundo tomado en su conjunto. El mundo en su conjunto no ha sido estudiado aún por nadie; nadie lo ha visto ni lo ha observado, sabemos muy bien que la ciencia no ha tomado aún por objeto de investigación a todo el mundo infinito." ⁷⁶ Efectivamente el mundo en su conjunto no es objeto de la ciencia, pero sí de la filosofía, es un problema lógico con una base científica o materialista. El error radica en identificar lo filosófico con lo científico. La ciencia sólo conoce lo particular; dice Kopnin: "La ciencia, ciertamente, puede conocer una parte del mundo como de un todo y hacer ciertas suposiciones sobre las demás partes; en muchos casos es lo que hacemos." ⁷⁷ Pero, la seguridad de poder generalizar sólo la podemos obtener a través de un tratamiento lógico o universal, en esto consiste ir de lo concreto histórico a lo concreto pensado, es la unidad entre lo lógico y lo histórico, donde lo histórico condiciona a lo lógico. Esta unidad dialéctica como proceso de conocimiento requiere de una estructura metodológica. Engels explica lo lógico como "...Una imagen refleja corregida." ⁷⁸ De lo histórico, no es una imagen estática sino aproximada y en constante desarrollo, pudiendo encontrar una desviación en la trayectoria histórica.

El cientificismo de Kopnin se hace patente cuando reduce la filosofía a una síntesis de las ciencias: "La misión de la filosofía, sin embargo no consiste en deducir con mayor o menor grado de probabilidad -a base de las partes exploradas del mundo- como

es este en realidad y presentar el panorama del mundo infinito como un todo. Esta es una tarea futura para todas las ciencias." ⁷⁹ Como vemos esta es una posición positivista, que niega el carácter filosófico de la concepción del mundo, y añade: "La concepción del mundo no significa que éste se conozca en su conjunto." ⁸⁰ Niega que al materialismo dialéctico le interese demostrar la materialidad del mundo, ya que esto significa la concepción del mundo como un todo. Considera que de aceptarse tal idea habría "...que incluir en él a la materia pensante con sus propias cualidades." ⁸¹ Y no hay razón para excluirla. Con esto se estaría admitiendo la dualidad metafísica de materia e inmaterial, pues afirma que "la filosofía no comienza estudiando el mundo como un todo global, sino oponiendo lo material a lo ideal." ⁸² Sí, pero tal oposición no debe ser absoluta, sino relativa. Considera además Kopnin que el problema de la totalidad del mundo no es un problema abstracto, dado que, "la filosofía marxista no plantea de un modo abstracto el problema de la esencia del mundo, sino en concreto: es material el mundo o no lo es, existe independientemente de la conciencia o no." ⁸³ Ya vimos que si es material, y que solo gnoseológicamente "existe independientemente de la conciencia"; no consideramos que se oponga el plano abstracto con el plano de los hechos, pues, la materialidad absoluta se abstrae de cada uno de los objetos existentes. Además lo lógico o abstracto consiste en demostrar que las propiedades de increabilidad e indestructibilidad es para todo lo existente. Con los hechos únicamente, nunca podremos demostrar su necesidad y universalidad. Por ello, la existencia de objetividad no puede darse, no sólo empíricamente, ni sólo lógicamente -como especulación pura-. Se da únicamente en la totalidad dialéctica, de los hechos, y de la razón. Lenin señala esta necesidad de construir una teoría que fundamente "la objetividad del examen (no ejemplos), no divergencias, sino la cosa misma en sí." ⁸⁴ La existencia objetiva de la naturaleza consiste en afirmar que no ha sido creada, que es eterna e infinita. Este principio de objetividad como esencia misma del principio ontológico. Dice, -Sheptulin en su reciente obra El Método Dialéctico de Conocimiento - "...obliga a explicar el objeto partiendo de él

mismo, de las propiedades y nexos que le son inherentes, de las leyes de su funcionamiento y desarrollo." ⁸⁵ El principio ontológico es también gnoseológico o de objetividad. Este principio ontológico al ser objetivo fundamenta a la teoría del reflejo con el principio del reflejo. Señala Lenin: "En la base de la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico está el reconocimiento del mundo exterior y el reflejo del mismo en el cerebro humano..." ⁸⁶ Ahora si podemos demostrar la existencia del "mundo externo" con el principio ontológico. Sheptulin añade que el principio del reflejo "...lo convierte en un principio imprescindible y fundamental del método materialista dialéctico que se apoya precisamente en las formas universales del ser, en las propiedades y nexos universales de la realidad que refleja estas últimas en sus exigencias." ⁸⁷ Sólo diremos que esta "forma universal del ser", es su materialidad cuya propiedad es la increabilidad o transformación eterna. Sheptulin reconoce también que "el principio del reflejo está formado sobre la base de la solución materialista del problema fundamental de la filosofía, en particular de su segundo aspecto." ⁸⁸ Se refiere al problema del conocimiento o del reflejo. Pero lo que en verdad sucede es que el principio ontológico es el que fundamenta al principio gnoseológico, y además fundamenta a todos los principios secundarios de las diversas teorías que componen el sistema abierto de esta filosofía; por caso el principio de la materialidad del pensamiento, principio filosófico de la psicología.

Nuestro principio ontológico debe explicar -según Sacristan- "...enunciados acerca de la existencia o inexistencia de un Dios, de la finitud o infinitud del universo, del sentido o falta de sentido de estas cuestiones, etc." ⁸⁹ Estamos de acuerdo que estos problemas no son "... resolubles por los métodos decisorios del conocimiento positivo que son la verificación o falsación empírica y la argumentación analítica (deductiva o inductiva) probabilística." ⁹⁰ Pero si de un desarrollo deductivo. Ya hemos coincidido que los enunciados filosóficos "...no sean nunca susceptibles de prueba empírica ni de demostración o refutación en el mismo sentido que en las ciencias." ⁹¹ Estos enunciados por filosófi

cos se demuestran o refutan desde el punto de vista lógico dialéctico. Las ciencias sólo pueden demostrar o refutar enunciados particulares, nunca juicios generales, por ello coincidimos con Sacristan de que "la ciencia ni puede demostrar ni probar nada referente al universo como un todo, sino sólo enunciados referentes a sectores del universo, aislados y abstractos de un modo u otro."⁹² Ya vimos como se demuestra la falsedad o aún más el absurdo del principio metafísico del idealismo por medio del método materialista dialéctico, ya sea por la metafísica o por la ontología. La historia de la metafísica del idealismo; vía Marx, o por la historia del materialismo, vía Engels.

Por el mismo carácter de teoría inacabada el materialismo dialéctico de Engels tiene lagunas metafísicas, pero no por ello lo vamos a acusar de metafísico y positivista. En algunos casos no quedó claro el papel de la demostración lógica, y se vió matizado el aspecto científico, este es el caso de la siguiente expresión: "La real unidad del mundo estriba en su materialidad, y ésta no queda probada por unas pocas frases de presdigidador, sino por un largo y laborioso desarrollo de la filosofía y de las ciencias de la naturaleza."⁹³ Esta expresión parece contemplar una consideración dialéctica, sin embargo por su falta de desarrollo algunos teóricos la reducen al terreno positivista, al afirmar que "...El papel que desempeñan las ciencias naturales en la demostración de la unidad del mundo... muestra que los grandes descubrimientos de mediados del siglo XIX hacen posible la fundamentación del punto de vista filosófico del mundo como un todo único."⁹⁴ A este criterio, podría contestar Sacristan, que no basta el conocimiento particular, ni sintetizado, pues, "el universo como totalidad... no puede pensarse, como es obvio, en términos de análisis científico-positivo, sino dialécticamente, sobre la base de los resultados de dicho análisis."⁹⁵ Estamos de acuerdo que si no tomamos en consideración este tratamiento dialéctico, caeríamos en que, "la concepción del mundo no es marxismo depurado...no es materialismo -sino positivismo o existencialismo-. Positivismo, cuando la actitud se basa en el juicio de que no hay más posibilidad de pensamiento racional que la que consiste en reco-

ger datos empíricos sensibles, ordenándolos a lo sumo, por economía del pensamiento, en teorías; existencialismo cuando al reunir la tarea de explicar la propia concepción de la naturaleza, científicamente conocida a través de las compartimentadas abstracciones de la ciencia, la fe en la cual habría que destruir, según la expresión de Sartre." ⁹⁶ Esto nos parece significar una derrota de la razón, una forma de agnosticismo. Engels no fue positivista declarado, ni negó el pensamiento dialéctico, su materialismo inacabado poseyó rasgos positivistas, lo mismo puede decirse de todo el materialismo posterior a él. Una afirmación del materialismo contemporáneo ruso consiste en asegurar que, "tras generalizar los datos de la física, la química y la biología de su tiempo Engels formó de un modo nuevo el principio de la interconexión entre la materia y el movimiento." ⁹⁷ Engels nos proporcionó todo el material, pero no alcanzó a sistematizarlo, por ello sus investigaciones son más bien un proyecto, un trabajo inacabado.

El materialismo dialéctico como la concepción comunista del mundo "...tiene por fuerza -asegura Sacristan- que dar de sí una determinada comprensión de las totalidades concretas. Pues la práctica humana no se enfrenta solo con la necesidad de penetrar analítico-reductivamente en la realidad, sino también con la de trazar y en tender las concreciones reales, aquello que la ciencia positiva no puede recoger." ⁹⁸ Esta sería precisamente la función de la filosofía, obtener un conocimiento que de cuenta de la totalidad del mundo.

Sacristan expone dos ideas sobre el problema de la existencia de Dios. Primero; que no es posible demostrar la inexistencia de Dios, a través de las ciencias, coincidimos con esta afirmación, se trata de un problema filosófico, no científico, aunque las ciencias aporten un contenido histórico. Dice: "...La inepta frase de que la marcha de la ciencia 'ha demostrado la inexistencia de Dios.' Esto literalmente es un sin sentido, La ciencia no puede demostrar ni probar nada referente al universo como un todo sino sólo enunciados referentes a sectores del universo, aislados y abstractos de un modo u otro." ⁹⁹ Ya señalamos como la ciencia es la base para la investigación filosófica evitando así la pura

especulación. Segundo; es absurdo querer demostrar inexistencias, se demuestra lo que existe. Encontramos un error lógico en su argumento, da por sentado que no existe Dios, y luego trata de demostrar que lo que no existe es inútil afirmarlo como tal. Nos parece que se trata de una petición de principio. Anota: "...La fra se vulgar de la 'demostración de la inexistencia de Dios es una ingenua torpeza que carga el materialismo con la absurda tarea de demostrar o probar inexistencias. Y las inexistencias no se prueban; se prueban las existencias, la carga de la prueba compete al que afirma existencia, no al que no afirma." ¹⁰⁰ Pero, resulta que, el que afirma la existencia de Dios es el idealismo, por ello es necesario desmentirlo. Además Sacristan se contradice, por un lado considera la existencia de Dios como un problema de la concepción del mundo, y por otro, simplemente dice que Dios no existe. Al fundamentar el sistema del materialismo dialéctico con su principio ontológico de la materialidad absoluta, cae por su propio peso la posibilidad de la existencia de un ente inmaterial o divino. La inexistencia de Dios se demuestra filosóficamente, buscando la racionalidad a su posible existencia. La utilidad del método materialista dialéctico consiste en proporcionar el conocimiento sobre la irracionalidad de un Dios creador del universo. En esto consiste el carácter lógico del problema. El carácter empírico-materialista lo encontramos en las ciencias. No podría tam poco tratarse de un problema solamente filosófico o lógico. En bá se a la ciencia física podemos demostrar lógicamente el absurdo que encierra esta existencia. Aquí encontramos nuevamente la unidad dialéctica entre lo empírico y lo lógico. De una ley (principio) empírica obtenemos en el desarrollo del método materialista dialéctico la conclusión o síntesis: Dios creador de la materia no existe.

Veamos este desarrollo: La tesis concreta histórica P_1 . Si la materia sólo se transforma, Dios no creo la materia. La antítesis, P_2 . Dios no creo la materia, y, P_3 . Si Dios no creo la materia, Dios creador de la materia no existe. Por último la síntesis. -Lo concreto pensado- Dios creador de la materia no existe.

La premisa $P1$. Es parte del principio-ley que se ha demostra

do totalmente su verdad, empíricamente y lógicamente en su tratamiento metodológico. El principio ontológico o la ley de la conservación de la materia y el movimiento Lomonósov-Lavoisier, es el fundamento de la teoría de la materialidad del mundo y como ley particular es el principio de toda la física, es también el principio para resolver la esencia del problema de la religión.

La crítica al principio metafísico del Idealismo constituye liquidar el elemento falso de esta filosofía; porque "...para liquidar una filosofía no basta, pura y simplemente, con proclamar que es falsa -dice Engels-. Y una obra tan gigantesca como era la filosofía hegeliana, que había ejercido una influencia tan enorme sobre el desarrollo espiritual de la nación, no se eliminaba por el solo hecho de hacer caso omiso de ella. Había que 'anularla' ajustándose a sus mismos postulados, es decir, destruyendo físicamente su forma, pero conservando el nuevo contenido conquistado por ella." ¹⁰¹ Este "nuevo contenido" se obtiene con el método hegeliano enfocado materialistamente; y es el principio ontológico.

La falta de desarrollo lógico del materialismo dialéctico ha ocasionado que esta filosofía no este fundamentada, y como consecuencia que no se haya superado el Idealismo. Para Korsch en esto consiste el tema central de la relación entre marxismo y filosofía, pues se trata de "...un problema teórico y prácticamente muy importante aún hoy, especialmente en la fase actual del desarrollo de la lucha de clases del proletariado. El comportamiento de los marxistas ortodoxos que durante tantos decenios han actuado como si aquí no hubiera ningún problema..." ¹⁰² Y este problema es rebasar el cientificismo, pues se trata "...no sólo la superación de la filosofía idealista burguesa, sino al mismo tiempo también de la filosofía en general; es decir de toda filosofía." ¹⁰³ Efectivamente es de suma importancia para el movimiento socialista poder fundamentar su práctica con la verdad del materialismo dialéctico.

Esta anulación del Idealismo para Engels no puede ser total pues, -dice Korsch- "Quiere que subsista' de modo independiente' un dominio preciso y limitado de la 'filosofía tradicional' (la teoría del pensar y de sus leyes, la lógica formal y la dialécti-

ca." 104 Nosotros ya habíamos hecho hincapié en esta consideración engelsiana.

Korsch considera erróneamente que las contradicciones absolutas han sido superadas dialécticamente por Hegel, siendo que este plantea el espíritu absoluto como un ser absolutamente inmaterial, y aquí no hay ninguna superación, dice: "A las contradicciones absolutas que habían sido superadas dialécticamente ya por Hegel, a las contradicciones entre el 'pensamiento' y el 'ser', en el 'espíritu' y la 'materia'..." 105 Además esto significaría la solución al problema ontológico desde el idealismo, y esto no es posible. Lo que hace Hegel - en una nota aclaratoria Korsch nos remite a ver La Fenomenología del Espíritu- es identificar mecánicamente la naturaleza y el espíritu, y de hacer un planteamiento relativista. Este criterio anula la posibilidad de refutar en principio metafísico del idealismo, y con ello la diferencia entre una filosofía dogmática y una filosofía crítica. Veamos la cita de Hegel: "Una ilustración llama ser absoluto al absoluto sin predicados que está más allá de la conciencia real en el pensamiento del que se partió; la otra lo llama materia, si se diferenciara como Naturaleza y Espíritu o Dios, al existir inconscientemente de sí mismo le faltaría la riqueza de la vida desplegada para ser naturaleza, y al Espíritu o Dios le faltaría la conciencia distinta de sí misma. Ambas cosas, como hemos visto, son de hecho el mismo concepto; la diferencia no está en la cosa sino sólo en los diferentes puntos de partida de las dos formaciones..." 106 Según Hegel, podría pensarse la naturaleza sin movimiento o sin la "riqueza de la vida". Efectivamente se trata de una identidad entre la naturaleza y el espíritu, pero no metafísica, sino ontológica, que a través de una demostración lógica materialista obtenemos el principio de la materialidad absoluta. Korsch -al igual que Marx- afirma que "...Todo 'materialismo' arranca de la crítica de la religión... en cuanto que la crítica, la lucha contra la religión y la superación de ésta se desarrollan como proceso intelectual en la mente humana, antes, durante y después de la subversión de las condiciones sociales de producción." 107 No admitimos que el punto de partida sea la religión, como crítica básicamente

materialista. Esta es una crítica sociológica, no filosófica. Consideramos que el fundamento verdadero del ateísmo se encuentra en la posibilidad de formular una teoría que cumpla el nivel filosófico y científico para poderla llevar a la praxis histórica. Bajo estas condiciones admitimos la afirmación de Korsch, de que "en la 'praxis' humana. El verdadero cumplimiento de la 'terrenalidad' en la concepción materialista de la historia y la sociedad de Marx, sólo se reproduce, por tanto, al superarse también este último 'más allá' que aún subsiste como residuo de la época dualista burguesa, en el materialismo meramente 'naturalista' o 'contemplativo'"¹⁰⁸ Solo que en la práctica no podemos superar este "materialismo naturalista". Además, no debemos identificar naturalista con contemplativo; el marxismo ortodoxo ha sido naturalista, pero no contemplativo, lo que ha sucedido es que se ha aplicado en forma dogmática.

La crítica de Korsch al materialismo ortodoxo es relevante, se ponen al descubierto las limitaciones del pensamiento de Engels. Pero las críticas de Korsch son superables por el desarrollo mismo del marxismo.

Es importante observar como este materialista hace notar que el método materialista dialéctico cobra su sentido al ser desarrollado socialmente. Muestra que no se trata de una simple inversión mecánica, de la dialéctica idealista, a la dialéctica materialista, este proceso está mediado por la praxis. "La economía política de Marx y la dialéctica materialista del proletariado, conducen, en su aplicación práctica, a una solución de estas contradicciones en la realidad de la vida social y, a la vez, del pensamiento que es parte integrante de esta realidad social." ¹⁰⁹ Pero la aplicación práctica debe ser la consecuencia de su verdad teórica, y no su fundamento.

Para Colletti, en cambio, la dialéctica engelsiana no es sino una simple transposición o enderezamiento mecánico de la dialéctica de Hegel, negando todo valor a sus investigaciones. Apunta este filósofo: "...las proposiciones fundamentales de la 'dialéctica de la materia' fueron formuladas originalmente por Hegel; ...que el materialismo dialéctico se ha limitado a transcribirlas

a partir de los textos de Hegel." ¹¹⁰ Sin embargo, Engels toma en cuenta el aspecto histórico de su materialismo. En El Anti-Dühr---
ring dice: "Pero la vieja concepción idealista de la historia, que aún no había sido eliminada, no conocía ninguna lucha de clases basada en intereses materiales; ni intereses materiales de ningún tipo..." ¹¹¹ Aquí podríamos regresar a lo expuesto por Korsch, lo que no admitimos de Colletti es que pretenda aceptar o rechazar un sistema filosófico en bloque, esto si es mecanicismo.

Colletti niega totalmente el papel del materialismo en la filosofía, y con ello también la importancia del enderezamiento engelsiano. El materialismo dialéctico -para este filósofo- resulta absurdo: "Para ser materialista el 'materialismo dialéctico' tiene que afirmar la heterogeneidad del pensamiento y el ser. En cambio para poder practicar la 'dialéctica de la materia' necesita reducir todas las oposiciones reales a oposiciones de 'ser' y 'no ser', esto es a contradicciones lógicas... la vía de salida de ese impasse habría sido volver a pensar orgánicamente la instancia de no-contradicción o determinación material y de la contradicción dialéctica o instancia de la razón..." ¹¹² Esto significa una supuesta contradicción en el materialismo dialéctico; si los elementos ser y pensamiento son irreducibles, entonces hay dialéctica, sin materialismo, en cambio si ser y conciencia son reductibles -materialismo-, entonces no hay oposición, es decir, un materialismo sin dialéctica. Por consiguiente, el materialismo dialéctico es absurdo. La solución a esta cuestión es que se trata de oposiciones relativas. La heterogeneidad del pensamiento y el ser, es desde el plano gnoseológico, y la identidad en el plano ontológico, puesto que ser y pensamiento son materiales, no es posible plantear dos totalidades en una oposición absoluta -el ser y el no-ser- propia de la metafísica.

Veamos otro ejemplo donde este filósofo deforma el pensamiento de Engels, acudiendo nuevamente a la negación total: la separación metafísica entre sujeto y objeto, representada por un dualismo de materia e Inmateria: "...En efecto, la culminación del fetichismo es... el materialismo o sea 'la aceptación dogmática de una realidad puramente dada y extraña al sujeto.' En esta teoría

dice Colletti -se objetiva teóricamente la dualidad insuperada- para la conciencia cosificada entre pensamiento y ser, entre conciencia y realidad." ¹¹³ Esto nos parece falso, no se trata de una "realidad extraña al sujeto" en un sentido total, la oposición entre sujeto y objeto solo tiene sentido gnoseológicamente, más no ontológicamente, pues el sujeto también es material, y su relación con el objeto es de carácter histórico-social. Objetivación a diferencia del concepto hegeliano, no es enajenación o fetichismo, sino lo contrario, concientización. Es enajenación cuando se rompe la relación del sujeto con el objeto, donde el objeto transformado por el hombre se hace ajeno o extraño a él.

Nótese otra deformación más de Colletti cuando dice "...El conocimiento no es para Engels una función o manifestación vital del hombre en su relación social con la naturaleza, el sentido de la argumentación desarrollada por Marx en sus 'Tesis Sobre Feuerbach' se ha perdido por completo, existe un 'reino del pensamiento puro', un decurso de los conceptos paralelo al decurso de las cosas (la dialéctica -se dice en el Feuerbach- se reduce de este modo a la ciencia de las leyes generales del movimiento tanto del mundo exterior como del pensamiento humano ... " ¹¹⁴ El neohegelianismo de Colletti le impide una lectura correcta de este texto, olvida mencionar la crítica que le hace Engels a Feuerbach, de su materialismo naturalista o metafísico: "... En efecto, el hombre no vive solamente en la naturaleza, sino que vive también en la sociedad humana y ésta posee igualmente en su historia evolutiva y su ciencia, ni más ni menos que la naturaleza. Tratábase, pues, de poner en armonía con la base materialista, reconstruyéndola sobre ella, la ciencia de la sociedad ... " ¹¹⁵ Otra refutación a Colletti, expone Engels: "durante este largo período, desde Descartes hasta Hegel y desde Hobbes hasta Feuerbach, los filósofos no avanzaban impulsados solamente, como ellos creían, por la fuerza del pensamiento puro, al contrario. Lo que en realidad les impulsaba eran precisamente, los progresos formidables y cada vez más rápidos de las ciencias naturales y de la industria." ¹¹⁶ En otro lugar Engels denuncia las diferencias de este materialismo feuerbachiano: " ... Pero el paso que Feuerbach no dio, había

que darlo, había que substituir el culto del hombre abstracto, mé dula de la nueva religión feuerbachiana, por la ciencia del hombre real y su desenvolvimiento histórico." ¹¹⁷ La falta de unidad entre naturaleza y sociedad, que Colletti y otros, atribuyen a Engels, la vemos también refutada en el siguiente párrafo:

"... Lo que decimos de la naturaleza, concebida de aquí también como un proceso de desarrollo histórico; es aplicable igualmente a la historia de la sociedad en todas sus ramas y, en general a todas las ciencias ... " ¹¹⁸

Colletti participa de la mutilación que realiza Luckács al concepto de objeto en movimiento o de objeto como proceso. Comenta Luckács: "aquí hay que abrir la interrogante que por lo demás, abre el propio Engels y al que él mismo, en la página siguiente, da una respuesta absolutamente concorde con lo que nosotros pensamos: " El mundo no debe entenderse como un conjunto de procesos . Pero si no hay cosas, ¿qué es lo reflejado por el pensamiento?" ¹¹⁹ Lo que sucedió es que este filósofo no terminó de exponer todo el párrafo de Engels: "...El mundo no puede concebirse como un conjunto de objetos terminados, sino un conjunto de procesos, en el que las cosas que parecen estables, al igual que sus reflejos men tales en nuestras cabezas ... " ¹²⁰ Con esto podemos constatar que Engels presentó características cualitativas distintas de la dialéctica hegeliana. En otro lugar -del mismo texto- afirma que la "...limitación específica de este materialismo consistía en su incapacidad para concebir el mundo como un proceso, como una mate ria sujeta a desarrollo histórico." ¹²¹ Esto significa que no hay razón alguna para que Colletti diga: "...ahí está -por lo menos implícitamente- planteada con justeza la diferencia entre marxis mo occidental y materialismo dialéctico. La transformación de las 'cosas' en procesos supone la superación no sólo de la distinción entre cosa y cosa sino también de la distinción entre sujeto y ob jeto." ¹²² La consideración del carácter estático de los objetos o el reflejo pasivo de ellos en la conciencia, es sólo una deformación del revisionismo de Luckács y Colletti, entre otros.

Luckács en su Historia y Conciencia de Clase considera que

Engels no menciona la relación del sujeto y el objeto, dado que "...la relación dialéctica del sujeto y el objeto en el proceso histórico no es aludida siquiera, y mucho menos, por tanto situada en el centro de la consideración, como le correspondería." 123

Engels podría desmentir tal imputación en un sinúmero de citas, por caso tenemos: "la dialéctica llamada objetiva domina toda la naturaleza, y la que se llama dialéctica subjetiva, el pensamiento dialéctico, no es sino el reflejo del movimiento a través de contradicciones que se manifiesta en toda la naturaleza..." 124

Aquí observamos el carácter dinámico del conocimiento, en una relación dialéctica de objeto y sujeto. En otro lugar del texto Dialéctica de la Naturaleza se menciona claramente los dos términos de la relación cognoscitiva, en un sentido de transformación práctica: -con esta idea nos alejamos de la concepción naturalista que se le atribuye a Engels- "Hasta ahora, tanto las ciencias naturales como la filosofía han desdeñado completamente la influencia que la actividad del hombre ejerce sobre su pensamiento y conocen solamente de una parte, la naturaleza y de la otra el pensamiento. Pero el fundamento más esencial y más próximo del pensamiento humano es, precisamente, la transformación de la naturaleza por el hombre, y no la naturaleza por sí sola, la naturaleza en cuanto tal, y la inteligencia humana ha ido creciendo en la proporción en que el hombre iba aprendiendo a transformar la naturaleza." 125

Según Luckács la función del método, no consiste fundamentalmente en conocer el objeto de estudio, sino en transformarlo, por esta razón no se manejan conceptos móviles, y además se cae en un cientificismo. Nos dice el filósofo húngaro: "...Mientras que para el método dialéctico el problema central es la transformación de la realidad. Si no tiene en cuenta esa función central de la teoría, se hace del todo problemática la excelencia de la formación de conceptos << fluidos >>, y se convierte en un asunto puramente << científico >> ." 126 La objeción consiste, en que se identifica lo teórico -cognoscitivo con lo práctico- transformador, no se ve como un paso en el proceso total; de lo teórico a lo

práctico. Sin esta identidad de elementos, los conceptos se petrifican y el problema se convierte en científicista. La movilidad conceptual en el movimiento dialéctico del objeto que refleja. En este sentido Engels es muy claro, cuando se refiere a la diferencia entre el método metafísico y el método dialéctico materialista, pues: "el viejo método discursivo metafísico no sirve para esta fase de la concepción de la naturaleza. En que todas las distinciones se funden y disuelven en grados intermedios y todas las contraposiciones contrarrestadas por términos que se entrelazan. La dialéctica... es el único método discursivo que en última instancia se acomoda a aquel modo de concebir la naturaleza."¹²⁷

Engels plantea una relación cognoscitiva de sujeto y objeto, al señalar: "¿Qué relación guardan nuestros pensamientos acerca del mundo que nos rodea con este mismo mundo? ¿Es nuestro pensamiento capaz de conocer el mundo real; podemos nosotros, en nuestras ideas y conceptos acerca del mundo real, formarnos una imagen refleja exacta de la realidad."¹²⁸ Es curioso como Lukács, por un lado, exige la relación de objeto y sujeto, y por otro aspecto, niega que tal relación se encuentra en el conocimiento y transformación de la naturaleza. Si no hay una relación dialéctica entre el hombre y la naturaleza, entonces se constituye el conocimiento a espaldas o por encima de ella, y esto significa idealismo subjetivo. Por ello -respondería Engels- "...esta interpretación pone fin a la filosofía en el campo de la historia, exactamente lo mismo que la concepción dialéctica de la naturaleza hace la filosofía de la naturaleza tan innecesaria como imposible. Ahora, ya no se trata de sacar de cabeza las concatenaciones de las cosas, sino de descubrirlas en los hechos mismos."¹²⁹ Este idealismo subjetivo de Lukács lo podemos constatar en otra de sus citas, donde reduce la acción de la dialéctica a la esfera social, solamente considera que es idealismo aplicarla a la naturaleza y cae en una metafísica al negar las contradicciones internas en ella. Dice "...Esta limitación del método a la realidad histórica-social es muy importante. Los equívocos dimanantes de la exposición engelsiana de la dialéctica se deben esencialmente a Engels -siguiendo el mal ejemplo de Hegel- amplía el método dialéctico también al

conocimiento de la naturaleza. Pero las determinaciones decisivas de la dialéctica -interacción de sujeto y objeto, unidad de la teoría y práctica, transformación histórica del sustrato de las categorías, como fundamento de su transformación en el pensamiento, etc.- No se dan en el conocimiento de la naturaleza." ¹³⁰ Esto significa que deben haber dos métodos; el método materialista dialéctico para comprender la historia humana. Y otro método -metafísico- para estudiar la naturaleza. Esta falta de totalidad en la estructura del método, constituye su rasgo metafísico.

Lukács, admite la ontología, afirma que "...el objeto de la ontología es lo realmente existente. Y su tarea es la de examinar lo existente respecto a su ser y encontrar las diversas fases y transiciones dentro de lo existente." ¹³¹ El filósofo húngaro se apoya en Hartmann para afirmar que: "lo primariamente existente" ¹³² en la naturaleza inorgánica es la complejidad, desde los sistemas solares hasta el átomo. Ya hemos señalado que la propiedad fundamental de todo lo existente, no es la complejidad, sino la increabilidad, lo que permite hablar de la existencia en-sí y para-sí de los objetos. De la increabilidad se deriva la complejidad o interacción. Esta propiedad de la materia que consiste en admitir su no creación y no destrucción, representa su carácter eterno, sujeto a múltiples transformaciones históricas.

El carácter de la naturaleza es admitido por el filósofo húngaro en su llamada "...concepción histórica genética de la naturaleza inorgánica. Y en tal caso se ha de considerar la afirmación de Marx -tan sólo existente una única ciencia coherente de la historia, que abarca desde la astronomía hasta la llamada sociología como hecho fundamental del ser; lo cual no excluye en absoluto que la estructura del ser tenga tres formas fundamentales, a saber, la inorgánica, la orgánica y la social." ¹³³ Después de hacer esta afirmación separa radicalmente, sin más el mundo orgánico y el mundo social; le aplica la negación total. Así tenemos que, "de igual manera, en el mundo orgánico tampoco existe analogía ninguna con la sociedad." ¹³⁴

Lukács admite la realidad independiente del hombre, pero no ofrece ningún argumento, sólo afirma y recurre a la actividad

práctica: "...Es decir, yo no quiero representar la realidad objetiva partiendo del hombre, puesto que es independiente del hombre. Porque estoy obligado a intentar considerarla como independiente de otro modo no puedo trabajar." ¹³⁵

En otro escrito Lukács, da por hecho la primacía del ser sobre la conciencia, pero sin más argumentación, dice: "...para el materialismo la prioridad del ser es ante todo una cuestión de hecho; hay ser sin conciencia, pero no hay conciencia sin ser. Pero de eso no se sigue en modo alguno una subordinación jerárquica de la conciencia al ser. Al contrario; esa prioridad y su reconocimiento concreto, teórico y práctico, por la conciencia, crean por fin la posibilidad de que la conciencia domine realmente al ser. El simple hecho del trabajo ilustra esto de modo más concluyente. Y cuando el materialismo histórico afirma la prioridad del ser social respecto de la conciencia social, se trata simplemente también del reconocimiento de una facticidad." ¹³⁶ Pero lo anterior bien puede compaginarse con el idealismo subjetivo, en una forma de empirismo. Lukács cree superar el idealismo a través de la actividad práctica del hombre, particularmente se refiere a la actividad artística, afirma: "La significación de la ruptura así realizada con todo el idealismo filosófico se manifiesta aún más claramente en sus consecuencias cuando concretamos ulteriormente nuestro punto de partida materialista a saber, cuando concebimos el arte como un peculiar modo de manifestarse el reflejo de la realidad, modo que no es más que un género de las universales relaciones del hombre con la realidad, en las que aquel refleja a esta..." ¹³⁷ Y en otro lugar puntualiza esta idea, diciendo: "...El materialismo dialéctico considera, por el contrario, la unidad material del mundo como un hecho indiscutible. Todo reflejo lo es; por tanto, de esa realidad única y unitaria." ¹³⁸ Y para confirmar que esa unidad del mundo es real, acude -lo mismo que Engels y toda su escuela -a las ciencias particulares, concretamente a la fisiología, donde, "la gran importancia de la doctrina pavloviana consiste precisamente en que abre el camino para entender bajo conceptos tanto la unidad material de todas las manifestacio

nes de la vida cuanto las conexiones materiales reales del ser natural, fisiológico, del hombre con su ser social (el segundo sistema de señalización como conexión de lenguaje y trabajo)... " 139 Se trata de un positivismo o cientificismo.

Es interesante anotar la crítica que le hace Gramsci a Lukács tachándolo de metafísico: "Lukács afirma que se puede hablar de dialéctica sólo para la historia de los hombres y no para la naturaleza. Puede estar equivocado y puede tener razón si sus afirmaciones presuponen un dualismo entre la naturaleza y el hombre, está equivocado, porque cae en una concepción de la naturaleza propia de la religión y de la filosofía greco-cristiana; y también propia del idealismo... pero si la historia humana debe concebirse también como historia de la naturaleza (también a través de la historia de la ciencia). ¿Cómo puede la dialéctica ser separada de la naturaleza?... Lukács ha caído en... una forma de idealismo." 140 Coincidimos plenamente con esta idea.

En los últimos trabajos de Lukács, acude lo mismo que en Gramsci al sentido común para demostrar la existencia del mundo exterior. Tenemos que el problema ontológico se resuelve en la vida cotidiana: "Le voy a poner un ejemplo muy simple: alguien cruza la calle, puede tratarse -en el campo de la teoría del conocimiento- del más recaitrante neopositivista, negador de toda realidad, y sin embargo, en el cruce de las calles estará persuadido de que el automóvil real lo atropellaría realmente si no se detiene, y no que alguna fórmula matemática de su existencia será atropellada por la función matemática del auto, o su representación por la representación del automóvil. Cito adrede un ejemplo brutalmente simple para hacer ver que en nuestra vida se reúnen una y otra vez formas de ser diversas y que esta interrelación entre las formas de ser es lo primario. Por esta razón me es imposible considerar como pregunta realmente sería la de si una categoría determinada es sociológica u ontológica." 141 Se trata de un problema filosófico llevado a la lógica del sentido común, con esto Lukács no distingue la diferencia entre lo ontológico y lo sociológico.

Gramsci, por su parte, considera que realmente el problema de la existencia del mundo exterior, no es un problema filosófico, pues: "Desde el punto de vista de un 'ensayo popular', dicha tarea responde más a un prurito de pedantería intelectual que a una necesidad lógica." ¹⁴² Refiriéndose a este problema, considera que: "realmente, esta creencia tiene origen religioso, aunque de ella participen los indiferentes desde el punto de vista religioso. Puesto que todas las religiones han enseñado y enseñan que el mundo, la naturaleza, el universo, han sido creados por Dios antes de la creación del hombre y que por ello el hombre encontró el mundo ya visto catalogado y definido de una vez para siempre. Esta creencia se ha convertido en un dato férreo del 'sentido común', vive con la misma solidez incluso cuando el sentimiento religioso está apagado y adormecido." ¹⁴³ Así como Marx redujo lo filosófico a lo religioso, Gramsci lo filosófico lo convierte a un problema del "sentido común". La prueba que ofrece este filósofo italiano -semejante a la de Lukács- es relevante, sin embargo no logra ser una argumentación filosófica que pueda desterrar el idealismo subjetivo. El argumento es el siguiente: "Escribe Bernardino Varisco: 'Abro un periódico para informarme de las novedades. ¿Querriais sostener que las novedades las he creado yo al abrir el periódico'? ...La crítica de Varisco es la del sentido común, y es notable que ella sea justamente descuidada por los filósofos idealistas, aún siendo de extrema importancia para impedir la difusión de un modo de pensar y de una cultura." ¹⁴⁴ Podemos plantear un argumento filosófico y aplicarlo al sentido común pero no podemos del sentido común arribar a lo filosófico. Además con este argumento del sentido común no podemos fundamentar lógicamente el concepto de objetividad. Gramsci no alcanza a distinguir entre objetividad y objetivismo, señala "¿es posible que exista una objetividad extra-histórica y extra humana? Pero, ¿quién juzgaría de tal objetividad? ¿quién podrá colocarse en esa suerte de punto de vista? Puede muy bien sostenerse de que se trata de un residuo del concepto de Dios, y, más justamente, en su concepción mística de un Dios ignoto" ¹⁴⁵ Consideramos que no se

trata de una cuestión idealista, sino, de que a través del principio ontológico del materialismo dialéctico podamos demostrar la existencia de un mundo objetivo -Incluyendo al sujeto mismo- no se trata de plantear un "quién", sino como sería posible un conocimiento que permita hablar de un universo increado; no se trata tampoco de un residuo del concepto de Dios, sino al contrario, es la demostración de su imposibilidad.

No es que, "el conocimiento sea real para todo el género humano históricamente unificado en un sistema cultural unitario", sino que la materialidad nos hace poseer tal conocimiento, que debe ser aceptado por "todo género humano". Para Gramsci el problema del conocimiento consiste en su "unificación social" y no en el reflejo del mundo en la conciencia del sujeto. Estas ideas están contaminadas de idealismo subjetivo. Dice este filósofo " El hombre conoce objetivamente en cuanto el conocimiento es real para todo el género humano históricamente unificado en un sistema cultural unitario..." ¹⁴⁶ Esto significa, que aunque exista un conocimiento -descubrimiento-, este conocimiento sólo será verdadero en tanto sea aceptado socialmente. El conocimiento es relativista, no hay verdades que se conserven para una época posterior. Cada formación social contiene sus propias verdades que son admitidas socialmente. Un conocimiento que me permitiera saber que el universo no es creado, que existe independientemente de todo sujeto, sería para Gramsci una forma de misticismo o una metáfora. Señala textualmente que, "una objetividad que existe fuera del hombre... se hace una metáfora o se cae en una forma de misticismo." ¹⁴⁷ Quiere decir que no tiene sentido saber si el mundo ha sido creado por una divinidad o ha existido siempre. Además negar la existencia objetiva de la naturaleza constituye negar la teoría del reflejo, donde los conocimientos son proyección del sujeto, de sus necesidades. Refiriéndose a Marx -comenta Gramsci:- "En la Sa grada Familia se dice que la realidad se agota totalmente en los fenómenos y que más allá de los fenómenos nada hay, y así es realmente. Pero la demostración no es fácil de realizar ¿Qué son los fenómenos? ¿Son algo objetivo, que existe en sí y por sí, o son

cualidades que el hombre ha distinguido en relación con sus intereses prácticos (la construcción de su vida económica) y sus intereses científicos, o sea de la necesidad de hallar un orden en el mundo y de describir y clasificar las cosas (necesidad ligada también a intereses prácticos mediatos y futuros)? Hecha la afirmación de que lo que nosotros conocemos en las cosas no es sino nosotros mismos, nuestras necesidades y nuestros intereses o sea que nuestros conocimientos son superestructuras (o filosofías no definitivas), resulta difícil evitar que se piense en algo real más allá de dichos conocimientos, no en el sentido metafísico de 'noumeno', de 'dios ignoto', o de 'incognoscible', sino del sentido concreto de la 'relativa ignorancia' de la realidad, de algo aún 'desconocido' pero que podrá ser conocido algún día, cuando los instrumentos 'físicos' e intelectuales de los hombres sean más perfectos, o sea cuando hayan cambiado, en sentido progresista, las condiciones sociales y técnicas de las humanidad." 148 De cierta forma Gramsci trata de escapar del idealismo subjetivo al mencionar, "la necesidad de hallar un orden en el mundo y de describir y clasificar las cosas", pero por otro lado admite la dificultad de demostrar la objetividad de lo material, al negar en *en-si* de los fenómenos, lo reduce a objetos *para-sí*, es decir a objetos dependientes del sujeto, creados por él.

La crítica de Schmidt a Engels. Dentro de los detractores tenemos la crítica que le hace Schmidt. En primer lugar, la confusión entre la materia y el conocimiento de ella, confusión propia del idealismo subjetivo. Considera este filósofo que si la materialidad es abierta no podemos afirmar "...una 'concepción del mundo' concluyente a una metafísica dogmática..." 149 Se refiere Schmidt al planteamiento de Engels que "...Consiste en explicar a partir de él mismo, este concepto de la naturaleza es bastante 'dogmático' como para excluir de la construcción teórica todo lo que Marx denomina misticismo o ideología..." 130 Esto significa que para no ser "dogmático", hay que incluir dentro de una teoría filosófica al "misticismo" y a la "ideología" como verdaderos.

Schmidt deforma el materialismo dialéctico, al negar que el conocimiento tiene por origen la relación sensorial con la natura

leza. Señala: "...Una de las fuentes principales de las afirmaciones materialistas, no proporcionan ninguna conciencia inmediata de la realidad natural, porque la relación humana con ésta no es primordialmente teórica, sino de carácter práctico-transformador..." 151

El Idealismo es el que afirma que la relación primordial con la naturaleza es de carácter teórico.

Cuando Engels habla de negar "los agregados extraños" de la naturaleza no se refiere a la transformación social-humana de dicha naturaleza, sino al rechazo contundente de "existencias supra sensibles o inmatrimales", por ello no estamos de acuerdo con la idea de Schmidt, cuando afirma "...Si la concepción materialista de la naturaleza, como dice Engels en el escrito sobre Feuerbach, no es sino 'simple comprensión de la naturaleza tal como ésta se da, sin agregado extraño,' esto significa, frente a la posición marxista, una recaída en el realismo ingenuo." 152

De una forma aristotélica concibe este autor a la naturaleza, como inmóvil, sólo que aquí no es un sujeto absoluto -Dios- quien imprime el primer movimiento, sino un sujeto relativo -el hombre-, ya que esta naturaleza "...se vuelve dialéctica porque 'produce al hombre como sujeto mudable..." 153 Aquí niega las contradicciones internas de lo material, y contradictoriamente en otro lugar de su texto, admite la dialéctica de la naturaleza, pues, "para Marx el pensar dialécticamente no constituye ninguna alternativa abstracta de la conciencia cosificada. Así como no se pueden concebir las cosas en forma rígida y metafísica como algo acabado e inmutable..." 154

Schmidt deforma el pensamiento engelsiano, lo convierte en metafísico y después en base a citas de Marx se adjudica la interpretación que había deformado: "tal como los procesos naturales independientes de los hombres son, por su esencia, transformaciones de materia y energía, también la producción humana esta incluida en el contexto de la naturaleza. Naturaleza y sociedad no están en tajante oposición recíproca. El hombre socialmente activo." 155 Hemos visto que Engels no negó la unidad entre naturaleza y sociedad como tampoco admitió esta clase de oposiciones abso

lutas. Schmidt -acude a una cita de Lukács- le achaca tal error : "Ante todo hay que corregir aquí una impresión terminológica casi inconcebible en un conocedor de Hegel como era Engels para Hegel lo« en sí » y lo« para nosotros » no son absolutas contradicciones, sino al contrario: son correlatos necesarios. Que algo se de meramente « en sí » significa para Hegel que se da meramente « para nosotros » ." ¹⁵⁶ Aclaremos, que si se da « para nosotros » es porque es « en sí » .

Si es verdad que la evolución de la naturaleza termina con el último de los hombres sobre la tierra, entonces admitimos que Schmidt afirme "...La dialéctica no es una ley eterna del universo sino que comienza y termina con los hombres." ¹⁵⁷ La confusión consiste entre el conocimiento y el hecho. El conocimiento desaparece con el ser humano, pero el hecho es independiente a él. La evolución es eterna y esto lo sabemos gracias al principio ontológico del materialismo dialéctico. Con este principio se fundamenta el sistema, por ello resultaría que, "...a diferencia de todas las exposiciones del materialismo soviético, el marxismo auténtico no es un hegelianismo materializado que se agota en sustituir simplemente un sustrato ontológico, el espíritu por otro, la materia." ¹⁵⁸ No se trata de una inversión mecánica sino de hacer posible la refutación al principio metafísico del idealismo.

La posición metafísica de Schmidt se nota, cuando separa absolutamente el humanismo de Marx con la dialéctica de la naturaleza de Engels, pues, no existe alguna relación entre "un humanismo revolucionario 'y el auto movimiento' de la materia." ¹⁵⁹

La vuelta a Kant y el rechazo a la teoría del reflejo se observa cuando Schmidt afirma: "En forma no muy distinta de Kant, para quien todo conocimiento se remota a la actividad de funciones ordenadoras del sujeto, en Marx se vincula con el trabajo efectivo y social. Por consiguiente, el concepto de la naturaleza de carácter físico queda relativizado. Afirmarlo como absoluto sería 'vulgar'" ¹⁶⁰ Esto significa que para no ser "vulgar" hay que admitir que las transformaciones sociales no son físicas, sino "inmateriales". El rasgo socio-histórico del concepto de naturaleza no desaparece al plantear una naturaleza increada, pues se

trata de un conocimiento obtenido a través del desarrollo de la ciencia y la filosofía. Esto nos muestra la falsedad de la afirmación de Schmidt: "Lo que diferencia el concepto marxista de la naturaleza en su disposición respecto de otras concepciones, es su carácter socio-histórico." ¹⁶¹ Pero el carácter socio-económico se presenta en la medida que vemos un desarrollo cognoscitivo sobre el concepto de la naturaleza.

No podemos negar al hombre como ser natural, ni tampoco negar una naturaleza anterior al hombre, ya que este es el resultado de una larga evolución. En este sentido Marx presupone que la base de la historia humana es la naturaleza, así lo expone en una carta a Engels al referirse a Darwin: "...Este libro que contiene la base, en la historia natural, demuestra nuestras concepciones." ¹⁶²

Contrariamente a esto, Schmidt comenta: "El materialismo antropológico de Feuerbach, que no tiene que ver con el movimiento mecánico de los átomos sino con la multiplicidad cualitativa de la naturaleza y con el hombre como un ser sensible objetivo, adopta a la teoría marxista de la historia su concepto de 'base'..." ¹⁶³ ¿Y qué acaso, "la multiplicidad cualitativa de la naturaleza", no incluye el "movimiento mecánico de los átomos"?, evidentemente que sí.

Afirma Schmidt que no: "...es posible hacer coincidir, como querría Engels, dialéctica y 'concepción histórica de la naturaleza' bastaría para demostrar el hecho de que las teorías evolucionistas de los siglos XVIII y XIX no fueron de ninguna manera teorías dialécticas, sino más bien tentativas de hacer funcionar también para el mundo orgánico y su desarrollo en el tiempo el punto de vista cuantitativo-mecánico que ya se había afirmado mucho antes en la física. El materialismo histórico-natural como el de La marck, considera que la evolución de las especies biológicas está condicionada por el efecto mecánico y por el cambio de factores ambientales..." ¹⁶⁴ Con esto resulta que la teoría evolucionista es metafísica ya que sólo considera el desarrollo como movimiento mecánico o cuantitativo. El filósofo soviético Afanásiév, señala al respecto que, "...el gran naturalista inglés Charles Darwin puso

fin, con la teoría evolutiva, a la concepción de las especies de plantas y animales como especies casuales sin vinculación alguna, creadas por Dios e inmutables. Demostró científicamente que los organismos complejos, superiores, se formaron de organismo simples, inferiores y no por la voluntad de Dios, sino en virtud de las leyes de la selección natural inherentes a la propia Naturaleza. demostró también que hasta el hombre era producto de la Naturaleza y resultado de una larga evolución de la materia viva, con ello se confirmó la idea intrínseca de la dialéctica, la idea del desarrollo, del paso de lo inferior a lo superior, de lo simple a lo complejo." ¹⁶⁵ En el Diccionario de Filosofía de Rosental-Iudin se expone la importancia del naturalista Lamarck, para la teoría evolucionista: "...Darwin en su teoría de la evolución utilizó la idea de Lamarck sobre el influjo del medio exterior y de la herencia de la evolución." ¹⁶⁶

Como vemos Schmidt no relaciona a Darwin con su antecesor Lamarck, para él los dos son mecanicistas.

Volvemos a encontrar otra consideración metafísica en Schmidt cuando concibe que la "...naturalización de la historia significa aquí que Engels degrada la historia transformándola en ámbito especial de aplicación de las leyes generales del movimiento y del desarrollo de la naturaleza; de esta manera allana el camino a la subdivisión canónica de la teoría en materialismo dialéctico y materialismo histórico, que es típica de la ideología estalinista, pero que carece de sentido desde el punto de vista de Marx." ¹⁶⁷

Esto quiere decir que al descubrir las leyes generales de la naturaleza se degrada a la historia. Este pensador trata de negar todo rango natural a la historia. Engels en la Dialéctica de la Naturaleza crítica a Hegel su posición ahistórica sobre la naturaleza: "En el sistema hegeliano, queda excluido todo desarrollo en cuanto a la historia de la naturaleza en el tiempo, ya que de otro modo, la naturaleza no sería el ser fuera de sí del espíritu." ¹⁶⁸ La interpretación de Schmidt es falsa, sobre el supuesto materialismo ahistórico de Engels. La otra cuestión consiste en el sentido que tendría para Marx la unidad indisoluble de método y sistema o entre la teoría y su aplicación social, entre mate--

rialismo histórico. Esta unidad se establece con el principio ontológico del materialismo dialéctico; un sólo método que se desarrolla a la naturaleza y a la sociedad. Si no admitimos esta unidad sistemática, entonces la separación metafísica consistirá - en palabras de Schmidt - en que: "... la actual ontología del diamat se puede examinar sin referirse para nada a la obra de Marx y en fondo ya no tiene nada que ver con un análisis de la forma capitalista de producción. Los filósofos soviéticos, interesados en la estructura dinámica del mundo en general descuidan cada vez más la del hombre, que constituyó en su época el interés de Marx. Lo concreto de las relaciones sociales se disuelve en la suprema forma de movimiento de la materia." ¹⁶⁹ Esta afirmación puede ser refutada, pues, a la par que se han realizado estudios de materialismo dialéctico en la ex-Unión Soviética, se han investigado también problemas de ética, estética, etc." ¹⁷⁰

Para Schmidt no tiene caso proponer como problema la relación entre el ser y el pensar, dado que estos términos son resultado de la praxis humana, son instrumentos para resolver cuestiones históricamente determinadas, por esto ya no resulta de importancia tal problema. Textualmente dice: "... La cuestión, de la relación del ser con el pensamiento, del espíritu con la naturaleza, pierde absolutamente su importancia, pues ya está claro que conceptos como 'pensamiento' y 'ser', 'espíritu' y 'naturaleza', al igual que los principios de explicación de las ciencias naturales, son productos surgidos de la praxis, instrumentos con los cuales los hombre tratan de resolver no problemas eternos sino problemas históricamente condicionados." ¹⁷¹ Pero al querer escapar al problema ontológico, irremisiblemente cae en el idealismo subjetivo, dice: "por cierto que el ser materia, como, Infinitud extensiva, precede a toda figura de la praxis histórica. Pero en cuanto adquiere significado para los hombres, ya no es aquel ser material abstracto que debe ser puesto como un primero en sentido genético por una teoría materialista, sino que es un elemento derivado, algo apropiado mediante en trabajo social." ¹⁷²

Son dos niveles los que confunde este autor. Primero, admite

este origen anterior a la praxis y, segundo, que la naturaleza en su relación con la praxis se convierte en un "elemento derivado", por el trabajo humano. Como si el sujeto y el trabajo humano no fueran resultado de una transformación material. Aquí tenemos el tránsito del ser material a un elemento de la praxis; es un movimiento metafísico, pues, la negación es ontológica, decayendo en un relativo -la praxis-. Es correcto afirmar que el en-sí, necesariamente es para-sí. Pero no es legítimo decir que el en-sí, al relacionarse con el hombre desaparece como tal, y sólo queda la relación-el para-sí. Al rechazar el en-sí, negamos que también posea contradicciones internas o propias. Al admitir contradicciones sólo en el sujeto, negamos la dialéctica de la naturaleza, como si el sujeto no fuera un ente natural, Schmidt lo plantea como sigue: "...Sólo un proceso de conocimiento de la naturaleza, y no la naturaleza misma, puede ser dialéctica. Esta de por sí está privada de cualquier negatividad -la negatividad sólo aflora en la naturaleza con el sujeto que trabaja. Una relación dialéctica sólo es posible entre el hombre y la naturaleza." 173

Podemos observar una confusión entre dialéctica del pensamiento o negación lógica y negación de la naturaleza o movimiento mecánico y evolutivo o dialéctico. La naturaleza no realiza negaciones lógicas, sólo el sujeto humano. Sólo en caso de reducir el movimiento real a las contradicciones lógicas, es como podemos negar las contradicciones en la naturaleza.

Algunas contradicciones sobre la crítica que hace Prestipino a Engels. Según Prestipino hablar de lo orgánico excluye lo inorgánico. Hace una separación absoluta, como si fueran dos entidades totalmente diferentes, pues -dice-: "La unilateralidad metafísica se hace patente cuando se habla de una dialéctica de la naturaleza orgánica, por lo que desaparece la continuidad entre lo inorgánico y lo orgánico." 174 Pero, resulta que es él quien cae en la metafísica al realizar la disyunción entre orgánico o inorgánico, no comprende la totalidad que integran estos dos términos.

Sin darnos la referencia bibliográfica, nos dice que "...Marx y Engels proclaman como 'la única ciencia' a la historia, y sostienen la hipótesis de que si en el futuro se llegara a descubrir la

historia de la composición de la materia, habría terminado entonces la 'forma eterna de la materia', o sea su cognoscibilidad..."¹⁷⁵ Lo anterior es una deformación del filósofo italiano, puesto que habla de un conocimiento que tiene límite que esta limitación cognoscitiva haría posible la finitud de la naturaleza; se trata de un idealismo subjetivo, donde el ser se reduce a su conocimiento.

Con el descubrimiento del principio ontológico se fundamenta -como ya vimos- la teoría del reflejo a nivel filosófico, dejándolo de ser una hipótesis. Prestipino solicita una demostración empírica: "...La hipótesis sostenida por Lenin en los Cuadernos Filosóficos, de una correspondencia funcional de las categorías lógicas 'más abstractas' del pensamiento con las estructuras ontológicas más elementales de la materia. Pero hasta que esta hipótesis no pueda ser verificada experimentalmente, en el sentido de una reconstrucción de tipo historiográfico del devenir natural..."¹⁷⁶

Como ya hemos sostenido no se trata de un problema científico, si no filosófico. La llamada "reconstrucción de tipo historiográfico" podría interpretarse como la aplicación del método dialéctico a la historia del idealismo y a la del materialismo. -Vía Marx, vía Engels.

Estamos en desacuerdo con Pretipino cuando considera que los trabajos de Engels fueron escritos para subsanar las lagunas de Marx. Se trata más bien de otro camino, a través de la filosofía de la ciencia o de la dialéctica de la naturaleza donde podemos resolver el problema ontológico. La filosofía de Marx deja un vacío al no liquidar totalmente la metafísica del idealismo. Afirma este autor: "de igual manera, en los manuscritos publicados póstumamente como Dialéctica de la Naturaleza, se dedicó a construir una especie de filosofía de la naturaleza dialéctica y naturalista. Esto parece sugerir que Engels deseaba llenar el 'vacío filosófico', que sentía él, existía en Marx."¹⁷⁷ Realmente como hemos señalado, hay un vacío tanto en Marx, Engels, Lenin y todo el marxismo soviético, pero, otras son las razones. Efectivamente tenemos que realizar la labor de investigación para desarrollar hasta sus últimas consecuencias el materialismo dialéctico.

Veamos ahora las consideraciones de Althusser al materialis-

mo dialéctico. Althusser recomienda que es "indispensable un gran trabajo de crítica para extraer de los textos de Engels y Lenin los principios de la filosofía marxista. Combinada con la crítica de las obras de juventud. Esta última crítica puede ser un preámbulo para el estudio de las obras positivistas en las que la filosofía marxista existe, principalmente en El Capital." ¹⁷⁸ Para nosotros, este análisis a las obras de juventud de Marx, nos permite observar el trabajo inconcluso de este gran filósofo.

Dentro de la problemática del materialismo dialéctico, Althusser sólo reconoce la cuestión epistemológica, ya que esta constituye "la definición rigurosa del materialismo" ¹⁷⁹ Indudablemente la lógica dialéctica como método, nos permitirá la estructuración sistemática de esta filosofía, pero, la lógica también debe aplicarse a la ontología. Este filósofo no considera más que el problema del conocimiento: "El objeto del materialismo dialéctico está constituido por lo que Engels llama 'la historia del pensamiento' o lo que Lenin denomina 'la historia del tránsito de la ignorancia al conocimiento'. Podemos designar este objeto con más precisión como la historia de la producción de los conocimientos en tanto conocimientos, definición que abarca y resume otras definiciones posibles: la diferencia histórica entre ciencia e ideología, la teoría de la historia de la cientificidad, etc." ¹⁸⁰ Bajo este enfoque Althusser mutila el materialismo dialéctico reduciéndolo a teoría del conocimiento. Pero tampoco tiene una idea adecuada de la función de esta teoría, al relegar el criterio de verdad, cuando dice: "La 'teoría del conocimiento': en lugar de plantear la cuestión del mecanismo de la producción de conocimientos en tanto que conocimientos." ¹⁸¹ Consideramos que se trata tanto de la validez del conocimiento como del mecanismo de producción, ambos se unifican en el método materialista dialéctico.

A continuación aclara: "la filosofía marxista... como toda disciplina de carácter científico, se manifiesta bajo dos aspectos... teoría y método." ¹⁸² Como unidad, e indica algunas distinciones entre teoría y método: "se puede considerar esquemáticamente que en el materialismo dialéctico es el materialismo lo que representa es aspecto de la teoría, mientras la dialéctica repre-

senta el aspecto del método..." 183 y muestra dos principios básicos: "1. La primacía de lo real sobre su conocimiento, o primacía del ser sobre su pensamiento.

2. La distinción entre lo real (el ser) y su conocimiento. Esta distinción de realidad es correlativa de una correspondencia del conocimiento entre el conocimiento y su objeto." 184

En el primero tenemos al principio ontológico, y en el segundo principio al fundamento de la teoría del reflejo. Ya analizamos como se trata realmente de uno sólo, que se desdobra; el principio ontológico en principio epistemológico. Pero, mientras no demos el principio ontológico filosóficamente no podemos defender, "...al materialismo contra una doble caída en el idealismo, ya sea en el especulativo (que reduce el ser a su conocimiento); como en el empirista (que reduce el conocimiento a su objeto real)." 185 Althusser es consciente de que ha faltado fundamentar el materialismo dialéctico entre otros tipos de materialismo, como los, "...'metafísicos' o 'mecanicistas', por un lado, y entre la dialéctica marxista o la hegeliana, por otro." 186 Esta labor no ha sido cumplida, ya que, "sabemos que Marx no pudo realizar esta tarea a la que asignaba una importancia fundamental." 187 Y añade: "...Para nosotros es necesario proseguir la obra de Marx y terminar lo que el no pudo realizar, extrayendo rigurosamente todas las consecuencias de la obra que nos legó." 188 Este trabajo ha de consistir en sistematizar la herencia de los clásicos y con ese material poder resolver la problemática ontológica pendiente desde el joven Marx hasta la fecha, pues -continúa Althusser- "debemos saber que la filosofía marxista está en sus comienzos. Sus progresos dependen de nosotros." 189 Esto significa terminar la obra revolucionaria de Marx, resolviendo definitivamente tal problema, al nulificar la metafísica, es decir, "de romper con ese pasado ideológica y de instaurar la filosofía sobre nuevas bases que le confieran un carácter de objetividad y rigor teórico totalmente comparables a los de una ciencia." 190 Exactamente de lo que se trata es de fundamentar el sistema del materialismo con su principio ontológico, obteniendo el rango de racionalidad filosófica o universal.

Althusser piensa que se trata de una doble revolución en el seno del marxismo: "La revolución teórica que fundó la ciencia de la historia tuvo el efecto de desencadenar al mismo tiempo una revolución teórica en la filosofía que hizo pasar a la filosofía del estado de ideología al estado de disciplina científica." ¹⁹¹ Para ello es necesario desarrollar el método materialista dialéctico, -utilizado por Marx en economía- a la ontología y a la epistemología. Compartimos la idea de Althusser de que se trata de una revolución teórica en desnivel, pues, el materialismo dialéctico no alcanzó el grado de desarrollo científico semejante a lo alcanzado por el materialismo histórico. Lo que quiere decir que la teoría de la historia tenga como meta: -aunque todavía no se lo logre- "criticar y rechazar toda forma de filosofía << ideología >> ...romper con todas las tradiciones anteriores, religiosas y filosóficas, que habían culminado en la filosofía hegeliana de la historia." ¹⁹² Podemos admitir como primero se constituye el materialismo histórico, y esto trae como consecuencia la fundación del materialismo dialéctico, debido al principio siguiente: "...En la historia del pensamiento humano la fundación del materialismo dialéctico, debido al principio siguiente: ...en la historia del pensamiento humano la fundación de una nueva ciencia importante siempre alteró y renovó la filosofía existente." ¹⁹³ Aunque bien podríamos independizar de cierta forma los trabajos de Marx con los de Engels, en cuanto se tratan de dos vías o caminos que se complementan.

Sin embargo ante la imposibilidad de resolver el problema ontológico, Althusser coincide con la corriente del marxismo occidental, que niega este problema, pues, se "debió 'cambiar de terreno', adoptar una problemática nueva, definir su objeto mediante nuevas cuestiones, para pensar en la filosofía misma esta relación con la historia. Al mismo tiempo que esta relación con el conocimiento." ¹⁹⁴ Ya analizamos como para este filósofo "cambiar de terreno" significa abordar únicamente la cuestión epistemológica.

Veamos ahora las deformaciones que hace el filósofo yugoslavo Gajo Pétrovic al pensamiento de Engels. Una teoría de la ac---

ción y la transformación del hombre hacia la naturaleza, implica primero el conocimiento de ella -una teoría del conocimiento-. Pero esto el filósofo yugoslavo no lo entiende, pues dice: "...No sólo en Lenin y Engels, sino también en Marx podemos hallar algunas afirmaciones que están dentro de la concepción de la teoría del reflejo, ¿puede acaso armonizarse, siquiera una variante perfeccionada de la teoría del reflejo, con la teoría de Marx del hombre como ser práctico y creador? ¿Ofrece esta teoría una explicación satisfactoria al fenómeno de la conciencia, de la verdad y del conocimiento? ¿Acaso no es la tarea de los marxistas, desarrollar la teoría marxista de la creatividad espiritual, a partir de la teoría del hombre de Marx?" ¹⁹⁵ La teoría del Hombre es una teoría particular dentro del concepto general de una teoría del conocimiento, este autor no propone una alternativa a este nivel.

Nunca una teoría puede ser refutada con otra de distinto objeto de estudio. El problema del idealismo y el materialismo corresponde a la ontología, por ello no es debido refutarse con una tesis antropológica, ni tampoco reducir la ontología general a una ontología regional-humana. Afirma Pétrovic: "Engels, Plejanov, y Lenin señalaban a menudo que el materialismo de Marx es esencialmente diferente de todos los materialismos anteriores, incluyendo el de Feuerbach, ¿Pero la filosofía de Marx es únicamente un materialismo (inteligente) dialéctico? O bien, la teoría de la praxis de Marx invalida la oposición tradicional entre materialismo e idealismo." ¹⁹⁶

Pétrovic deforma el planteamiento de Engels sobre el problema fundamental de la filosofía, al considerar que el mundo está dividido en materia y espíritu, y que simplemente con negar el espíritu absoluto o Dios, desaparece tal dicotomía, dando lugar a la relación entre la naturaleza y el espíritu subjetivo o humano, pero como el espíritu humano es sólo una parte del hombre, cabe mejor preguntarse por el aspecto integral, es decir, por el hombre total en relación con su contexto social. Como vemos, el argumento del yugoslavo es bastante superficial, piensa que sólo basta negar al espíritu absoluto para trasladarse mecánicamente al problema del hombre. La cuestión no consiste en dividir el mundo

en materia y espíritu, sino qué es realmente el mundo en su ser último: materia absoluta o inmaterial absoluta. Esto no lo concibe Pétrovic, al señalar: "No estoy de acuerdo en que la cuestión filosófica fundamental, como lo entendieron Engels, Plejanov y Lenin, carezca de sentido, pero no todo lo que tiene sentido ha de ser « fundamental » . Por otra parte, toda interrogación se basa en ciertos presupuestos y sería indicado tener en cuenta si « la cuestión fundamental » de Engels no contiene ciertos presupuestos. ¿Acaso no presupone que el mundo está dividido o separado en dos grandes « partes » : « carnes » , « espíritu » o « fuerzas » , la materia y el espíritu?" ¹⁹⁷ Esto significa admitir un dualismo, no es verdad que el mundo este dividido en materia y espíritu, es está dividido en idealistas y materialistas. Pétrovic admite la existencia del espíritu al margen de la materia, al decir, que "Si el objeto de la filosofía es el mundo en el que vivimos y si la materia y el espíritu son las dos realidades de este mundo, la teoría básica del pensamiento crítico del mundo consiste verdaderamente en determinar la relación entre estas dos realidades fundamentales." ¹⁹⁸ Y más adelante añade: "El espíritu puede concebirse en diversas maneras, entre otras cosas como un espíritu no humano, independiente del hombre, objetivo y absoluto denominado popularmente « dios » . Si suponemos la existencia de dicho espíritu, surgirá inmediatamente la pregunta la relación entre la naturaleza o materia con el espíritu absoluto, y los diversos aspectos de esta cuestión exigirán una respuesta. No existen argumentos convincentes en favor de esta concepción y los defensores del materialismo dialéctico la han rechazado abiertamente. Pero si no exige algo semejante a un espíritu absoluto, preguntarse sobre su relación con la materia o la naturaleza carece de sentido." ¹⁹⁹ No basta negar, es necesario argumentar filosóficamente la imposibilidad de Dios. Bajo este criterio: "La cuestión de la filosofía puede entenderse como concerniente no a la relación de la naturaleza con el espíritu absoluto, sino a la relación de la naturaleza con el espíritu humano." ²⁰⁰ En esta cita observamos un tránsito mecánico de la ontología a la antropología, dado que: "¿No es la cuestión más importante la relación del hombre integral con el

mundo en que vive? ²⁰¹ -Se interroga Pétrovic-. Pero resulta que toda la antropología consciente o inconscientemente tiene un fundamento de carácter ontológico o bien metafísico. Pétrovic con su dualismo de materia y espíritu, cae en una posición idealista. considera que: "El objeto de la filosofía es el hombre y en él po demos distinguir una parte « material » o « naturaleza » de una parte « ideal » o « espiritual ». La división de « materia » y « espíritu » es la división interna fundamental del hombre y por consiguiente, el problema de la relación entre materia y espíritu en el hombre es la cuestión fundamental de la filosofía." ²⁰² Ahora bien no se trata de proponer al hombre como centro de la filosofía sin una adecuada fundamentación. Por supuesto que "el materialismo dialéctico no puede reducirse simplemente a la tesis de la primacía de la materia sobre el espíritu." ²⁰³ Pues también existe como método general de conocimiento, como arma teórica del proletariado contra la religión y el capitalismo, etc.

El hombre como ser natural está sujeto a las leyes que rigen la naturaleza, su libertad no es absoluta, se encuentra mediada por la necesidad, en esto consiste la dialéctica de la libertad y la necesidad -en la conciencia histórica de la necesidad y en su transformación práctica-. La desnaturalización, y por ende la abstracción de Pétrovic se hace patente cuando al referirse a las leyes dialécticas, afirma: "Independientemente de la exactitud con que podemos sistematizar estas leyes, parece legítimo preguntarse hasta que punto de la concepción de leyes generales, inevitables y necesarias es conciliable con el concepto del hombre de Marx como ser operador de la praxis. Si todo lo que existe está sujeto a las « leyes », ¿cómo puede eximirse de ellas al hombre? Y si el hombre no está excluido de estas leyes, ¿cómo podemos hablar de su libertad?" ²⁰⁴ El filósofo de la praxis Adolfo Sánchez Vázquez explica en su libro de Ética, la solución a tal problema, y refiriéndose a la posición de Marx y Engels, dice: "La libertad no es sólo asunto teórico, porque el conocimiento de por sí no im pide que el hombre se halle sometido pasivamente a la necesidad natural y social. La libertad entraña un poder, un dominio del hombre sobre la naturaleza y, a su vez, sobre su propia naturaleza.

Esta doble afirmación del hombre -que está en la esencia misma de la libertad- entraña una transformación del mundo sobre la base de su interpretación; o sea, sobre la base del conocimiento y sus nexos causales, de la necesidad en lo que lo rige." ²⁰⁵ Como vemos esta concepción es incompatible con un determinismo absoluto que niega toda libertad, o con un libertarismo que desea hacer del hombre un ser al margen de sus necesidades naturales. Por ello, -continúa afirmando Sánchez Vázquez- "No puede hablarse de la libertad del hombre abstracto, es decir, al margen de la historia y de la sociedad. Pero ya sea que se trate la libertad como poder del hombre sobre la naturaleza, ya como dominio sobre su propia naturaleza- control sobre sus propias relaciones, o sobre sus propios actos individuales-. La libertad implica una acción del hombre basada en la comprensión de la necesidad causal. Se trata, pues, de una libertad que lejos de excluir la necesidad, supone necesariamente su existencia, así como su conocimiento y la acción en el marco de ella." ²⁰⁶ De esta manera dialéctica que da resuelto el problema de la necesidad y la libertad.

Para Pétrovic el pensamiento carece de la función cognoscitiva o teórica, a menos que interpretemos el conocimiento como creación -idealismo subjetivo-, pues reduce su campo al terreno pragmático, al afirmar: "El pensamiento no es algo no-existente, antes bien, es una de las formas del Ser del hombre, uno de los modos de transformar y crear el mundo." ²⁰⁷ Su idea de lo que debe ser una teoría del conocimiento se reduce a un pragmatismo antropológico. "Si la teoría del reflejo es insostenible. ¿En qué sentido debe desarrollarse la teoría marxista del pensamiento y del conocimiento? Creo que debería partir del concepto del hombre como un ser de la praxis, considerando el pensamiento como una forma de la actividad práctica humana." ²⁰⁸ Pero si se habla de transformación, debe reconocerse de algún modo que lo que se transforma existe objetivamente, si no entonces es creación.

Pétrovic, es de la idea de incorporar el materialismo histórico a la filosofía de la praxis. Nosotros coincidimos con Dunccker, de que se trata de dos vertientes del pensamiento de Marx. La filosofía de la praxis como filosofía del hombre puede situar-

se como una teoría paralela al materialismo histórico, cuya raíz data-asegura Duncker -del "mismo año donde elaboró las siete. Tesis que años más tarde, en 1859, incluyó en el Prólogo a su Aporte a la Crítica de la Economía Política... Es algo realmente increíble que en página y media impresa se pudiera exponer, por decirlo así, todo el cuerpo de la concepción materialista de la historia..."²⁰⁹ En esto encontramos la riqueza del pensamiento marxista; la posibilidad de temas, donde es inconsecuente oponer un tratamiento materialista histórico a una filosofía del hombre como filosofía de la praxis. Historia y praxis coinciden en el desarrollo del marxismo. Para Duncker, Sánchez Vázquez y otros autores. "Las Tesis Sobre Feuerbach" contienen en germen o hacen posible la filosofía de la praxis. Por otro lado en el "Prólogo de la Crítica de la Economía Política" encontramos las tesis para la teoría del materialismo histórico. Apunta Duncker: "De manera que en estas dos series de tesis tenemos uno de los elementos principales de la sistemática de la filosofía marxista, de todo el pensamiento filosófico de Marx."²¹⁰ Cabe decir, que se trata de dos teorías con autonomía relativa, y con un desarrollo específico, no hay razón para contraponerlas, optando unilateralmente por una o la otra, o bajo una supeditación como la hace Pétrovic.

Una filosofía que impugna la unidad de la teoría y la práctica no debe rechazar ningún planteamiento teórico que sirva para la consecución de los fines revolucionarios, como sería el caso del materialismo dialéctico y el materialismo histórico. Se trata de sistematizar en sentido abierto o crítico, la ontología materialista, la teoría del conocimiento y la teoría de la historia. Esto no contrapone a la filosofía de la praxis como, "...un pensamiento de la revolución: una crítica despiadada de todo lo existente, una visión humanista de un modo en verdad humano, y una fuerza inspiradora de la actividad revolucionaria."²¹¹ En este sentido vemos la posibilidad de una revolución múltiple. Una revolución en el materialismo dialéctico con la solución al problema ontológico -permitiendo fundamentar a las demás teorías marxistas-. Una vez alcanzado tal rigor teórico, es posible el planteamiento que hace Pétrovic cuando afirma: "El enfoque según el cual

la filosofía de Marx es pensamiento de la revolución, significa una ruptura radical con esta tradición, un surgimiento de la percepción original de Marx, que traba a filosofía y revolución en un lazo inseparable. Por otra parte no debe concebirse a ésta como un mero fenómeno político o social, la revolución verdadera es un cambio radical del hombre y la sociedad, la creación de una forma de ser nueva y superior." ²¹² Sin embargo, para este autor, no hay más que una sola disciplina filosófica; la filosofía de la praxis. Esta revolución social podrá comprenderse por, "...una filosofía que no esté dividida en disciplinas filosóficas, y que no esté separada de las ciencias sociales y de la praxis social. En otras palabras, sólo consideraba adecuadamente el fenómeno de la revolución por parte de una filosofía que no sea ya filosofía en el sentido tradicional, sino una filosofía vuelta al pensamiento de la revolución." ²¹³ Lo anterior quiere decir que no debe haber disciplinas como la estética, la ética, la axiología, etc. Pues todas quedarían absorbidas por esta filosofía de la praxis. Se trata de una posición metafísica o unilateral.

Lo mismo que su colega Pétrovic; el yugoslavo Markovic considera la teoría del reflejo mecanicistamente, al no comprender que el conocimiento posee dos grados; el grado sensorial y el grado lógico. Por ello afirma: "Para autores << distraídos >> esta concepción conduce a absurdos << ortodoxos >>. Por ejemplo, si el juicio es efectivamente reflejo subjetivo de una relación objetiva entre cosas (y esta definición de juicio la encontramos en muchos manuales y estudios de lógica), esto debería valer también para los conceptos inadecuados, imaginarios, mitológicos y otros semejantes. No está claro, sin embargo, en que sentido ha de hablarse de juicios irreales y conceptos fantásticos como reflejo de la realidad." ²¹⁴ Lo que sucede, es que no puede haber un concepto imaginario que directa o indirectamente no sea un reflejo del mundo material -que tenga una referencia con él-. La función imaginaria o fantástica se encuentra dentro del grado lógico. El filósofo soviético Sheptulin es de la idea que: "la ciencia registra no sólo lo que existe, lo que es inherente a uno u otro objeto, sino también lo que no existe, lo que no caracteriza al objeto. Tanto en

el primer caso como en el segundo de los juicios en los que se realiza ese registro son verdaderos solamente porque reflejan una situación real." ²¹⁵ Esto significa que al comparar un objeto con otro podemos observar los rasgos que no están en uno u otro objeto. Se trata de un reflejo indirecto.

Markovic niega el desarrollo histórico de la línea materialista desde Demócrito hasta el materialismo dialéctico, pues, considera que: "finalmente, la teoría del reflejo no es de ninguna manera exclusiva de la filosofía marxista: a partir de Demócrito estuvo representada por casi todos los diferentes tipos de realismo ingenuo y de materialismo mecanicista." ²¹⁶ No conocemos un filósofo materialista que afirme la teoría del reflejo como algo "único", sin antecedentes históricos, salvo Demócrito.

Si no partimos de una teoría del conocimiento que legitime el concepto de objeto y sujeto, filosóficamente, caemos irremisiblemente en el empirismo como lo hace este revisionista yugoslavo, al decir: "El concepto de objeto está por su contenido comprendido en el concepto de praxis; como la actividad se ejercita sobre algo." ²¹⁷ Se trata de una identificación entre lo epistemológico y lo práctico.

Para Markovic no hay distinción entre la ontología y la metafísica, al admitir la unilateralidad del ser en sí, y no en unidad con el ser-para-sí. El materialismo admite el ser en sí, en tanto es la naturaleza que no tiene principio ni fin, ese ser para sí se da dentro de esta naturaleza y no en una oposición externa -su idea consiste-: "Entonces, si la ontología se extiende como ciencia de la esencia << en sí >> una ontología marxista es absolutamente imposible. Pero si se comprende como la teoría de las definiciones y leyes más generales del mundo humano transformado por la praxis, entonces sí es posible y precisamente, como teoría científica del grado más avanzado de la generalidad." ²¹⁸ Esto es falso, la antropología no puede alcanzar la máxima generalidad: el ser del hombre no es todo el ser, aunque, sí lo más importante de toda materialidad, pero esto no es lo mismo.

Este filósofo presenta la segunda posibilidad, de concebir a la ontología como el estudio del ser, pero como una hipótesis me-

tafísica, más o menos racional: "Hay todavía una segunda alternativa: si entendemos la ontología como teoría de los postulados más generales que se aplican a toda realidad (donde lo que ya sabemos del universo es extrapolado a cualquier parte del mismo, de cuya existencia no dudamos, aunque todavía no la conocemos), la ontología es, entonces, posible y útil, sólo que debe dejarse en claro, además que sus postulados no son sino hipótesis y convicciones metafísicas más o menos racionales y probables." 219 Esto representa que da lo mismo hablar de una ontología, que de una metafísica, su deformación metafísica se hace notar cuando realiza una negación absoluta, separando el universo del hombre: "Muchos marxistas han opinado que la dialéctica es, ante todo una teoría ontológica universal que, con absoluta independencia del hombre y de la praxis humana, expresa las formas duraderas de toda transformación que se opera en el universo." 220

Markovic, dogmáticamente presupone, sin más que una naturaleza para nosotros incluye una naturaleza existente en sí. Dice "pero si hablamos de la naturaleza << para nosotros >> (lo que siempre hacemos cuando decimos algo determinado y concreto sobre ella), esto ya es algo que incluye la interacción entre el medio natural exterior, en bruto, y el sujeto histórico concreto de una sociedad determinada." 221 Hemos visto como es necesario trascender el punto de vista del sentido común y de la actividad práctica, elevándolos al terreno filosófico.

Una vez obtenido el principio ontológico podremos superar la idea de Markovic, de que el materialismo dialéctico "es realista porque admite un supuesto generalmente aceptado: la primacía del mundo objetivo, cuya existencia es independiente de la conciencia humana. Mientras que es también sin duda acríptico, puesto que nada puede saberse, decirse, ni siquiera representarse, de las características concretas de un objeto << en sí >>, cuya existencia no tuviera relación alguna con el hombre y que trascendiese la conciencia y la praxis -no sólo individual sino también- social de los hombres." 222 Ya sabemos que con este principio ontológico la naturaleza no tiene creación, es en sí, pero si tiene relación con el hombre, pues surge la evolución y con su actividad cognos-

citiva y transformadora crea un mundo a su medida -para sí-. Esto no significa solamente una abstracción, pues partimos de un conocimiento histórico -concreto- la ley Lomonósov-Lavoisier- para alcanzar su universalidad necesaria.

La categoría de materia, movimiento, y pensamiento para Engels. Distingue dos formas en que se presenta la materia: la "materia en general", y la materia en sus diferentes manifestaciones particulares. La materia en cuanto tal como indiferenciada se encuentra en la hipótesis cosmogónica Kant-Laplace, dice: "la teoría kantiana del origen de todos los cuerpos celestes a partir de masas nebulosas en rotación ha sido el mayor proceso conseguido por la astronomía desde Copernico." ²²³ Debemos distinguir entre la indiferenciación y la abstracción, ya que "...esta materia no es ninguna abstracción, ya que en el Sol vemos como aparecen las diferentes sustancias disociadas e indistintas en cuanto a sus efectos. Pero, en la bola de gas de la nebulosa, todas las sustancias aún cuando existan separadas, desapareciendo como tales en la pura materia, actúan en cuanto materia, no con sus propiedades específicas." ²²⁴ Se trata de un proceso complejo de lo indiferenciado a sus diversas manifestaciones particulares. Sólo en este sentido consiste plantear el origen de la naturaleza. Engels puntualiza "materia primigenia la concepción de la materia como lo originario y de por sí carente de forma es muy antigua y ya la encontramos en los griegos, primeramente bajo la forma mítica del caos, concebido como la base informe del universo existente '(Hegel, Enciclopedia...) con este volvemos a encontrarnos en Laplace y sobre poco más o menos en la nebulosa, en la que se nos presenta también solamente un conocimiento de formas." ²²⁵ Esta materia indiferenciada comienza a particularizarse gracias al movimiento dialéctico de la repulsión y la atracción. Ya vimos esta idea en Hegel.

De esta materia indiferenciada no podemos hablar más, -anota Engels- "pues hasta ahora nadie ha visto o percibido de cualquier otro modo la materia en cuanto tal o el movimiento en cuanto tal... la materia no es otra cosa que el conjunto de materias de

que se abstrae ese concepto... palabras como materia o movimiento son sencillamente, abreviaturas en las que condensamos muchas cosas diferentes perceptibles por los sentidos, tomando sus cualidades comunes." ²²⁶ Sin embargo, esta consideración de la materia como categoría o idea más general nos conduce al inmaterialismo, pues, "la materia en cuanto tal, a diferencia de las materias determinadas existentes, no es, pues, algo dotado de existencia sensible." ²²⁷ Si las ideas son inmateriales caemos en un dualismo. En este sentido es justa la objeción de Mario Bunge cuando en su obra Materialismo y Ciencia afirma: "No puede existir un ente inmaterial (o ideal) que cabalga sobre un ente material contra todos los materialismos habidos hasta la fecha." ²²⁸ Contrariamente a este dualismo Engels plantea en otro lugar, implícitamente un materialismo absoluto. Si el pensamiento existe tiene que ser material, pues, "las formas fundamentales de todo ser son el espacio y el tiempo, un ser situado fuera del tiempo es un absurdo tan descomunal como un ser fuera del espacio." ²²⁹ El pensamiento es material, porque siempre se presenta en un aquí y ahora; no puede escapar a las categorías espacio-temporales.

Es interesante comentar las anotaciones que hace Pétrovic: "Si un ser situado fuera del tiempo es un absurdo tan aberrante como un ser situado fuera del espacio, ¿qué decir sobre las penas, los sufrimientos, las esperanzas, las alegrías y las inquietudes humanas? ¿No sería absurdo afirmar que el amor del hombre se localiza en su corazón. El odio es su puñal. La gula en su estómago, la generosidad en sus manos y la avaricia en su bolsillo?" ²³⁰ Pensar así, es pensar mecanicistamente, desde un materialismo vulgar. Los sentimientos y las emociones son el reflejo en la conciencia del hombre, del resultado de las relaciones en el mundo. Estos resultados son estados que expresan reacciones globales de diferente intensidad y tonalidad, sea agradable o de rechazo. Las emociones y sentimientos son reacciones viscerales vegetativas del organismo, se producen tanto espacialmente, como temporalmente. El psicólogo Rubinstein está de acuerdo con la hipótesis de Cannon-Bard que sostiene que la percepción de la situación influye necesariamente en la vivencia emocional, y que simultáneamente

a la aparición de la emoción ocurre la respuesta corporal, y no una después de la otra. Los mecanismos fisiológicos de las emociones consisten: por una parte, los impulsos aferentes van desde el tálamo hasta la corteza. Por otro lado, simultáneamente se conducen hacia abajo los impulsos motrices, que producen las alteraciones somáticas viscerales tan características de las emociones. Anota Rubinstein: "...las reacciones emocionales se relacionan con la actividad del sistema nervioso simpático. Precisamente por ello las emociones están vinculadas también con el hipotálamo. Los cuales según Orbelli, son los aparatos centrales del sistema nervioso simpático en el tronco cerebral. La significación especialmente importante del tálamo en la fisiología de las emociones fue comprobada ya por las investigaciones de Bejterev y por los recientes trabajos de Head, Bard y otros." ²³¹ Lo que quiere decir que las emociones... conducen por regla general, a extensas alteraciones orgánicas, que abarcan a todos los organismos al influir en las funciones del corazón y de los vasos sanguíneos, en los órganos respiratorios... etc." ²³² Las emociones y sentimientos se dan en el sujeto, así como también el pensamiento.

En otro párrafo, Engels afirma que "si se sigue preguntando qué son el pensamiento y la conciencia y de donde vienen. Se halla que son productos del cerebro humano y que el hombre mismo es un producto de la naturaleza, que se ha desarrollado junto con su medio, con lo que se entiende sin más que los productos del cerebro humano, que son en última instancia precisamente productos de la naturaleza, no contradigan, sino que corresponden al resto de la conexión natural." ²³³ Desde el principio ontológico de la materialidad absoluta deducimos la materialidad de los sentimientos y con la verdad de la primera ley de la dialéctica no podemos escapar a la conexión universal. Dentro de esta unidad e interacción de opuestos encontramos la relación entre materia y conciencia, que posee una oposición relativa. Engels señala una idea gnoseológica: "Cuando se toma tranquila y naturalísticamente la 'conciencia', 'el pensamiento', como algo dado y contrapuesto desde el principio al ser, a la naturaleza. Porque entonces hay que

asombrase por fuerza de que conciencia y naturaleza, pensamiento y ser, leyes del pensamiento y leyes de la naturaleza coinciden hasta tal punto." ²³⁴ Dado que el conocimiento es el reflejo del objeto, sea natural o social.

Engels admite la materialidad del pensamiento, pero no la reduce a ella: "No cabe duda de que podemos 'reducir' experimentalmente el pensamiento a los movimientos moleculares y químicos del cerebro (pero acaso agotamos con ello la esencia del pensamiento)." ²³⁵ Nos parece que no ha sido posible hoy en día demostrar experimentalmente la materialidad del pensamiento, y que tiene que resolverse en el plano filosófico. Estamos de acuerdo que no podemos reducir el pensamiento a su carácter físico, el pensamiento posee una importancia social, histórica, como medio para la transformación práctica-humana, etc.

El hombre se contrapone a la naturaleza, en tanto la transforma, pero su oposición no puede ser absoluta, lo social no debe desnaturalizar. De la naturaleza surge un largo proceso evolutivo, el hombre que con su actividad consciente modifica esa naturaleza. Señala Engels: "el que la materia desarrolle de su seno al cerebro del hombre constituye, para él un puro azar, a pesar de que, allí donde esto ocurre, se halla, paso a paso, condicionado por la necesidad... es la naturaleza de la materia lo que lleva consigo el proceso hacia el desarrollo de seres pensantes..." ²³⁶

El problema de la materia y el movimiento. Engels se enfrenta al concepto de Dühring que concebía el estado inicial del mundo en una inmovilidad absoluta y que posteriormente surgía el movimiento, como "el estado idéntico consigo mismo, de la materia como presupuesto de todos los estadios de desarrollo innumerables." ²³⁷ A esto contesta Engels: "Y con estas místicas frases tenemos que contentarnos, junto con la garantía de que el estado idéntico a sí mismo no era estático ni dinámico, no se encontraba en equilibrio ni en movimiento. Seguimos sin saber donde estaba la fuerza mecánica en aquel estado, no cómo vamos a pasar de la absoluta inmovilidad al movimiento sin un primer impulso extraño, es decir, sin Dios." ²³⁸ Podemos añadir, que es imposible partir de la inmovilidad absoluta al movimiento, ya que esto significa partir de

la negación absoluta (del movimiento) a la afirmación (del movimiento), lo cual resulta contradictorio. Engels afirma también que es inseparable el movimiento de la materia. "La materia sin movimiento es tan impensable como el movimiento sin la materia." ²³⁹ Efectivamente el movimiento en cuanto tal es impensable, dado que se trata de una propiedad inseparable de su portador; los objetos materiales. Siempre el movimiento es de algo, no hay movimiento sólo. Por ello la idea de un primer impulso resulta absurda. Engels, expone el concepto de movimiento absoluto y de reposo relativo: "El movimiento es el modo de existencia de la materia. Jamás y en ningún lugar ha habido materia sin movimiento, ni puede haberla.

Todo reposo todo equilibrio es exclusivamente relativo, y no tiene sentido más que respecto de tal o cual forma determinada de movimiento." ²⁴⁰ Si el movimiento es inseparable de la masa, y la masa (materia) es increable e indestructible entonces "el movimiento es, por tanto, tan increable y tan indestructible como la materia misma... El movimiento no puede pues, crearse, sino sólo transformarse y transportarse." ²⁴¹ Cabe aclarar que para Engels la materia se identifica con lo que hoy denominaríamos la masa. El concepto de materia incluye la masa y el movimiento. Engels fue consciente de la trascendencia que tiene para el materialismo dialéctico el descubrimiento de la ley de la conservación del movimiento, pone al descubierto que esta ley nos puede conducir a anular la idea de un Dios creador. Anota: "mientras que aún hace diez años la gran ley fundamental del movimiento... se concebía como mera expresión de la indestructibilidad del movimiento de la imposibilidad de crearlo o sea, según su aspecto meramente cuantitativo, aquella expresión estrecha y negativa es hoy cada vez más desplazada por la transformación positiva de la energía, con lo que empieza finalmente a apreciarse el contenido cualitativo del proceso y se borra el último recuerdo del Creador ajeno al mundo." ²⁴² El plantear el carácter absoluto de la materia (la masa) y el movimiento permite la aceptación de un desarrollo interno de la naturaleza, tanto cuantitativamente como cualitativamente, es decir, de un proceso mecánico y/o evolutivo. Esto le permite ex--

presar: "Si por tanto queremos hablar de las leyes naturales universales aplicables por igual a todos los cuerpos -desde la nebulosa hasta el hombre- sólo podremos referirnos a la ley de la gravedad o tal vez a la versión más general de la teoría de la transformación de la energía... esta misma teoría se convierte en una exposición histórica de los cambios que van sucediéndose en un sistema del universo desde que nace hasta que desaparece y por tanto, en una historia en cada una de cuyas fases rigen otras leyes, es decir, otras formas de manifestarse el mismo movimiento universal; lo que quiere decir que lo único absolutamente universal que permanece es el movimiento." ²⁴³ Y como no es posible movimiento sin masa (materia), la única ley universal es la ley Lomonósov-Lavoisier, siempre y cuando esta ley empírica la elevemos al plano lógico.

Algunos rasgos fundamentales del materialismo dialéctico en El de Gortari. A semejanza de Engels y de la escuela que se deriva de él. De Gortari acude al conocimiento particular para justificar las contradicciones internas, anota: "...En cambio, los procesos que ocurren en el interior de los átomos de los 109 elementos de la tabla periódica, junto con sus respectivos isótopos, pertenecen a otro nivel de la existencia y constituyen el dominio de estudio de una disciplina diferente, que es la física atómica." ²⁴⁴

A partir de esta ciencia deriva "varios niveles de la existencia, del interior de las partículas elementales hasta grupos de galaxias." ²⁴⁵ El principio unificador lo constituye, "... el de la conservación de la materia." ²⁴⁶

Es interesante destacar la distinción que hace este filósofo mexicano sobre la naturaleza puramente natural y una naturaleza transformada o socializada por el hombre. Esta doble naturaleza como "todo lo existente objetivamente sin haber sufrido perturbación o cambio por obra de la actividad humana, tiene carácter y son objeto de estudio de alguna ciencia social." ²⁴⁷ Al contrario, se trata aquí de las ciencias naturales, y las ciencias sociales estudian a esta naturaleza humanizada.

Consideramos que no queda claro el papel de las ciencias den

tro del materialismo dialéctico, ni por que éste es científico. Afirma de Gortari: "La filosofía es también una ciencia, cuando establece explicaciones objetivas y racionales del universo... tomando como base los descubrimientos logrados por todas las otras disciplinas científicas, la filosofía se empeña en desentrañar su generalidad, poniendo de manifiesto los enlaces que existen entre las diversas fases observadas en el desarrollo de cada proceso y en el desenvolvimiento de todos en conjunto, encontrando las leyes objetivas que gobiernan las relaciones y las acciones recíprocas operantes entre dichos procesos, y esclareciendo las condiciones y las discrepancias entre los distintos dominios conocidos, y estructurando la unidad fundamental de lo existente..."²⁴⁸ No menciona el método, ni su desarrollo para escapar del conocimiento puramente empírico. Sólo dice que: "La filosofía extiende sus raíces hasta las otras ciencias, alimentándose de ellas. Los fundamentos en los cuales se apoya la filosofía son los resultados obtenidos por las investigaciones de las ciencias naturales y las ciencias sociales."²⁴⁹ Nos parece adecuada la relación que hace entre la filosofía y las ciencias, ya que "los problemas filosóficos no son 'puros'"²⁵⁰ Sigue faltando el cómo, cuando considera que, "para integrar la concepción del universo, la filosofía ordena los resultados obtenidos en las investigaciones científicas, haciendo una interpretación crítica y armoniosa de ellos; para construir luego la síntesis que representa la imagen racional y objetiva que tenemos del universo."²⁵¹

Según De Gortari, la relación de la filosofía marxista con la cosmología, nos permite obtener la refutación a la idea del primer motor aristotélico: "Con la hipótesis revolucionaria de Kant... se eliminó el problema del primer impulso y se presentó al universo como un proceso de transformación continua, eternamente cambiante, que explica por sí mismo el surgimiento, el desarrollo y la desaparición de las galaxias, de los sistemas planetarios y de todos los cuerpos comprendidos en ellos."²⁵² Pero, ninguna hipótesis particular puede demostrar una tesis filosófica; cae en el mismo error que Marx cuando acude a la geognosia.

De Gortari ofrece otro argumento para intentar demostrar la

existencia objetiva del universo: "La referencia más simple que se pueda hacer acerca del universo, es la de su existencia. El universo existe con respecto a sí mismo. Es preciso negar el universo como totalidad absoluta, para poder establecer una primera determinación, que siempre conservará un carácter unilateral. Solamente desde el punto de vista parcial de la conservación de un proceso, en el cual se niega, por decirlo así, el carácter completamente universal del universo, es que se puede expresar la determinación de un proceso cualquiera. Sin embargo en su negación, en el proceso determinado, el universo aparece en sí mismo, se manifiesta existiendo. Porque esa negatividad no es exterior al universo, sino que constituye una expresión de su propia dialéctica. El universo se transforma por su negatividad en la existencia que penetra en sí misma." ²⁵³ Este razonamiento es coherente con el idealismo subjetivo; no demuestra que el universo sea independiente del sujeto. Además es tautológico afirmar que son "determinaciones objetivas, porque se hacen predicados de un objeto." ²⁵⁴

Este objeto es el que hay que demostrar. Encontramos una petición de principio. A partir de estos errores, lo que sigue son simples afirmaciones que deben ser demostradas: "Ningún elemento de la totalidad se puede separar por completo del resto del universo, ni siquiera de uno sólo de los elementos." ²⁵⁵ Así como también sobre la idea del movimiento: "La forma primordial de la existencia objetiva que -es el movimiento-. El movimiento es un resultado de la acción recíproca existente entre todas y cada una de las partes del universo..." ²⁵⁶ Y para fundamentar su carácter absoluto acude al "concepto mismo de la conservación -que constituye la formulación de la indestructibilidad del movimiento; y tiene validez únicamente como la determinación del movimiento." ²⁵⁷ Como vemos sólo presenta esta ley sin un desarrollo lógico.

1.3. El materialismo dialéctico en Lenin.

En 1900 Lenin publica un artículo denominado "Una Crítica No Crítica" en respuesta a la reseña de un "marxista legal" acerca de su libro El desarrollo del Capitalismo en Rusia, donde aclara su concepto de ortodoxia, que no es: "...en modo alguno la simple interpretación de Marx..."¹ En un aspecto mecánico y sin sentido de análisis, pues, "...la exclusión de la transformación crítica y del desarrollo es un pecado grave, y para transformar y desarrollar, la 'simple interpretación' es, a todas luces, insuficiente."² De lo que se trata según Lenin, para ser marxista ortodoxo, es desarrollar "...las tesis fundamentales del marxismo de acuerdo con las condiciones que van cambiando constantemente y con las peculiaridades locales de los distintos países, y desarrollando más la teoría del materialismo dialéctico y la doctrina de la economía política de Marx..."³ Anteriormente ya había señalado: -En su artículo "Nuestro Programa" escrito no antes de 1899- "nosotros no consideramos, en absoluto, la teoría de Marx como algo acabado e intangibles. Estamos convencidos, por el contrario, de que esta teoría no ha hecho sino colocar las piedras angulares de la ciencia que los socialistas deben impulsar en todos los sentidos, siempre que no quieran quedar rezagados de la vida."⁴ Esto significa el carácter abierto y crítico del materialismo dialéctico, lo que Lenin no admite es la deformación o el "acompletamiento" que se quiere hacer del marxismo, es decir, "...que los 'ortodoxos' no rechazan la crítica en general, sino sólo la 'crítica' de los eclécticos (que únicamente tendrían derecho a llamarse partidarios de la 'crítica' en la medida en que la historia de la filosofía la doctrina de Kant y sus seguidores se llama 'criticismo', 'filosofía crítica')..."⁵ Este eclecticismo es el que Lenin llama revisionismo, y lo distingue claramente de una revisión crítica. En Materialismo y Empiriocriticismo, Lenin se refiere a Engels -sobre el cambio de forma que debe sufrir el materialismo dialéctico- "...Dice claramente que 'cada descubrimiento trascendental, hecho incluso en el campo de la Historia Natural '(sin hablar ya de la historia de la humanidad), 'le obliga (al materia--

lismo) a cambiar de forma' (L. Feuerbach, pág. 19 de Ed. Alemana). Por consiguiente la revisión de la 'forma' del materialismo de Engels. La revisión de sus tesis en la filosofía de la naturaleza no sólo no tiene nada de 'revisiónismo', en el sentido consagrado de la palabra, sin que por el contrario, es necesariamente exigida por el marxismo. No es esta revisión la que nosotros reprochamos a los machistas, sino su procedimiento puramente revisionista, que consiste en traicionar el fondo del materialismo, aparentando criticar sus formas y en adoptar las tesis fundamentales de la filosofía burguesa reaccionaria sin intentar someter a crítica franca, abierta y resuelta." ⁶ Sin embargo Lenin no logró criticar a fondo, -más que a través de Engels- el kantismo en su idealismo subjetivo, y desarrollar hasta sus últimas consecuencias la teoría materialista del reflejo. Esta carencia que se venía dando desde Marx, -como ya hemos apuntado- justifica de cierta manera el surgimiento del revisionismo.

En los primeros trabajos de Lenin encontramos sus críticas al populismo, corriente ideológica y política surgida en Rusia en los años 70 del siglo XIX. Las concepciones filosóficas del populismo eran una mezcla ecléctica de positivismo y neokantismo. Sus ideólogos, como P. L. Lavrov y N. K. Mijailovski, que defienden su concepción idealista de la historia, negando el papel de las masas populares en el proceso histórico y afirmando que la historia la hacen grandes personalidades, los "héroes", considerando a la muchedumbre con un papel pasivo.

Mijailovski el principal representante de esta corriente sostiene que la teoría del materialismo dialéctico "...jamás ha sido argumentada científicamente ni comprobada." ⁷ Y a continuación Lenin añade: "Esto es todo lo que el señor Mijailovski esgrime para 'refutar' el materialismo. Repito que no se trata de crítica alguna, sino de huecas y presuntuosas habladerías." ⁸ Si Mijailovski se refiere a la fundamentación filosófica del materialismo dialéctico tiene razón, ésta no se ha desarrollado. Ya hemos visto como todo el marxismo trata de fundamentarse a través de la ciencia, descuidando el plano filosófico -más adelante analizaremos más a

fondo este asunto.

Lenin polemiza con los populistas, tratando de aclarar el contenido esencial de la ley de la negación de la negación. Sin embargo su argumentación presenta una serie de objeciones a nuestro juicio.

El materialismo dialéctico afirma que no se trata de basar los hechos a la teoría, sino que la teoría es justa en tanto es abstracción de los hechos, de aquí resulta errónea la idea de Mijailovski: "...que los materialistas se apoyan en la 'ineluctabilidad' del proceso dialéctico! Esto es, basan sus teorías sociológicas en las tríadas de Hegel." ⁹

Resulta inexacto que Engels haya negado el carácter probatorio de la dialéctica. Especificó que no hay que tomarlo como: "...Un instrumento de mera prueba." ¹⁰ Sino que además: "...Es ante todo método para el hallazgo de nuevos resultados, para progresar de lo desconocido a lo conocido, y eso mismo es la dialéctica." ¹¹ Como podemos observar, Lenin no toma en cuenta la doble función de la dialéctica. Su sentido "demostrativo" y como instrumento de "descubrimiento", por ello nos parece falsa esta afirmación: "...Engels dice que a Marx ni siquiera se le ocurrió nunca 'demostrar' algo con las tríadas de Hegel;..." ¹² Lo que si admitimos es "...que Marx sólo estudiaba e indagaba el proceso real, y el único criterio de una teoría era para él su conformidad con la realidad." ¹³ En esto consiste la investigación materialista. Pero, lo que le faltó explicar a Engels y a Lenin fue el proceso de origen del método dialéctico materialista; surge de lo concreto histórico (tesis) y se generaliza como la ley en lo abstracto (antítesis), para luego regresar a lo concreto pensado (síntesis) y fusionar como instrumento de demostración y de descubrimiento. Al no tener claro este concepto, Lenin afirma que "...algún fenómeno social coincidía con el esquema de Hegel: tesis-negación negación de la negación eso no tenía nada de extraño, porque no es raro en la naturaleza en general." ¹⁴ Pero no es que coincidiera, sino que la estructura del método es el reflejo de los hechos mismos. Hegel así lo concibe en su Enciclopedia: "...la dialéctica es, por el contrario, la propia y verdadera naturaleza de las de-

terminaciones intelectuales de las cosas y lo finito en general." ¹⁵
Lo que no admite Hegel ni Lenin, es el carácter puramente formal de la ley de la negación de la negación, su estructura está constituida por tres fases o momentos: tesis, antítesis y síntesis. Lenin en sus Cuadernos Filosóficos, repitiendo a Hegel, niega "la 'triplicidad' de la dialéctica en su aspecto superficial, exterior." ¹⁶ Una "triplicidad" carente de un contenido concreto. -en cita de Hegel- "...que consiste simplemente en adherir el esquema formal, sin concepto ni determinación inmanente, a todo tipo de materia y en emplearlo para un ordenamiento exterior. Pero su valor interno no puede mermar este abuso insulso, y es preciso continuar estimando de gran valor el que la imagen de lo racional ha ya sido descubierta, si bien no concebida en conceptos." ¹⁷ Como observamos no es posible negar el mecanismo del proceso dialéctico de la negación de la negación, en su tríada. Y no se trata de "vestigios hegelianos, sino de la estructura formal de esta ley, por ello no coincidimos con la afirmación de Lenin: "...De que la tríada es cierta no son sino vestigios de hegelianismo que dio origen al socialismo científico, vestigios de su manera de expresarse." ¹⁸

Estamos de acuerdo que, "...el centro de gravedad de la argumentación de Engels, a saber: la misión de los materialistas consiste en describir con acierto y exactitud el verdadero proceso histórico..." ¹⁹ Esta investigación es a partir del método materialista dialéctico, que permite esta interpretación verdadera de lo material; el método que se extrae de la realidad y se aplica a ella. No se trata de un método a priori como lo conciben los populistas, en este sentido Lenin tiene razón cuando rechaza las ideas de Mijailovski, al decir: "Esos argumentos que atribuyen al marxismo están ligados al hegelianismo*, creer en las tríadas, en dogmas y esquemas abstractos, que no requieren ser comprobados por los hechos..." ²⁰ Aclara Lenin: "*No hablo, claro está, del origen histórico del marxismo, sino de su contenido actual." En este caso se vio claro el contenido materialista de Hegel, al reconocer un contenido concreto al método dialéctico. Por ello Lenin admite que: "Engels tenía razón cuando decía que el sistema

de Hegel era materialismo puesto al revés." 21

La crítica revolucionaria de Lenin tuvo que enfrentarse a la ideología del "marxismo legal" y del oportunismo que surgen de la burguesía liberal en los años 90 del siglo pasado, primero en occidente y luego en Rusia. El "marxismo legal" inicialmente combatió el populismo, pero luego se hicieron enemigos del marxismo. Solo adoptaron de Marx la teoría de la sustitución inevitable del régimen feudal por el sistema capitalista, rechazando el fin de este y con ello la revolución socialista, al buscar una colaboración clasista -negando las contradicciones con el socialismo- insistían que era posible "aprender del capitalismo". Su posición filosófica consistió en un eclecticismo; querían conjugar el materialismo histórico con el kantismo, y reemplazar el socialismo científico por un socialismo ético, -a favor de Bernstein-. Negaron la dialéctica, admitiendo un evolucionismo vulgar.

Lenin en su "Prólogo a la Recopilación" 12 Años. "Comenta": El "marxismo legal" del señor Struve (1849) y de otros elementos semejantes a él fue el reflejo del marxismo en la literatura burguesa." 22 Ya que estos "marxistas legales" renunciaban al contenido revolucionario del marxismo, cayendo en el liberalismo burgués. "eran demócratas burgueses para los que la ruptura con el populismo significaba el paso del socialismo pequeño burgués (o campesino) no al socialismo proletario como lo fue para nosotros, sino al liberalismo burgués." 23 En boga de ese tiempo.

En sus artículos "El Contenido Económico del Populismo y su Crítica del Señor Struve" (1894), "Una Vez Más a Propósito de la Teoría de la Realización" (1849), "El Capitalismo en la Agricultura" (1900) y otros, Lenin combate las propuestas neokantianas de Struve sobre la no vinculación de la teoría con la práctica, subraya la unidad del marxismo y la práctica revolucionaria, fundamenta el partidismo en la concepción del mundo, rechazando el objetivismo de estos "marxistas legales".

Según Lenin el partidismo proletario representa una verdadera objetividad, contra el objetivismo burgués que esconde los verdaderos intereses de clase. Esta idea la expone en su trabajo "El Contenido Económico del Populismo y su Crítica en el Libro del Se

ñor Struve": "El objetivista habla de la necesidad de un proceso histórico dado; el materialismo hace constar con precisión que existen la formación socioeconómica dada y las relaciones antagónicas engendradas por ella... el materialismo es, por una parte más consecuente que el objetivista y aplica su objetivismo con mayor profundidad y plenitud. No se limita a señalar la necesidad del proceso, sino que aclara qué formación socioeconómica es precisamente la que da su contenido a ese proceso, qué clase, precisamente, determina esa necesidad." ²⁴ En este texto vemos claramente los antecedentes de la sociología del conocimiento, pues, no hay conocimiento "puro", separado de sus raíces socioeconómicas e históricas. Además el conocimiento filosófico es ideológico por su carácter partidista. Este problema del partidismo en filosofía -materialismo e idealismo- Lenin lo plantea en su obra posterior Materialismo y Empiriocriticismo: donde señala: "...Detrás del escolasticismo gnoseológico del empiriocriticismo no se puede menos de ver la lucha de los partidos en filosofía, lucha que expresa en última instancia, las tendencias y la ideología de las clases enemigas dentro de la sociedad moderna. La filosofía contemporánea es tan partidista como la filosofía de hace dos mil años." ²⁵ Desde la lucha entre Platón y Demócrito, entre la aristocracia esclavista y la democracia esclavista.

Al igual que el revisionismo de Bernstein, los "marxistas legales" negaron que el marxismo tuviera su filosofía, su finalidad era deformar el socialismo científico. Lenin en su escrito "El Contenido Económico del Populismo" (1895), intenta refutar a Struve recurriendo a las ciencias particulares. No logra abordar el problema de la fundamentación filosófica del materialismo dialéctico desde el plano metodológico. Veamos: "...las declaraciones -apunta Lenin- del autor acerca del marxismo que suscitan nuestra crítica: 'no podemos dejar de reconocer- dice el señor Struve- que aún no se ha dado una fundamentación puramente filosófica de esta doctrina, y que ésta no ha asimilado todavía el enorme material concreto que ofrece la historia universal. Evidentemente, hay que revisar los hechos desde el punto de vista de la nueva teoría; hay que criticar la teoría basándose en los hechos.'" ²⁶

Tiene razón este pensador, aunque se trata de dos cuestiones. Prmero desarrollar la teoría, -el método- a la historia del idea-lismo y del materialismo, y segundo, esta teoría como método se confirma en los hechos mismos. Lenin no alcanzó a entender la pro-fundidad de la objeción que hace este "marxista legal". "La fund-amentación puramente filosófica" significa el principio del sistema materialista dialéctico e histórico. Si lo que se quiere es afirmar con "puramente filosófico", en 1.- una fundamentación a priorística, al margen o por encima de las ciencias particulares, evidentemente que esto es falso. En cambio 2.- si se considera lo filosófico en relación con el saber positivo, entonces estaremos en un terreno materialista y dialéctico.

Coincidimos con Lenin que: "No está del todo claro qué en---
tiende el autor por eso de "fundamentación puramente filosófica" ²⁷
Y él apoya la tesis 2.-, pues: "Según Marx y Engels, la filosofía
no tiene ningún derecho a existir independientemente, y su mate-
rial se halla diseminado en las distintas ramas de las ciencias
positivas." ²⁸ Hasta aquí admitimos el argumento leninista, pero
su interpretación de las posibles significaciones de la "fundamen-
tación puramente filosófica", no nos parece del todo acertada. Se
ñala: "Así pues, por fundamentación filosófica se puede compren-
der, o bien la confrontación de sus premisas con las leyes, firme-
mente establecidas, de otras ciencias (y el señor Struve ha reco-
nocido que la psicología ofrece ya tesis que obligan a renunciar
al subjetivismo y a aceptar el materialismo)." ²⁹ Nos parece que
en esta afirmación, Lenin estuvo cerca de resolver la cuestión so-
bre el idealismo subjetivo, pero decayó en el conocimiento parti-
cular de la psicología, le faltó sólo un escalón en el nivel de
abstracción, de la psicología a la filosofía. La otra alternativa
que presenta consiste en el materialismo histórico, pero adolece
de la falla cientificista, se trata de una demostración sociológi-
ca. En este caso -Struve y Lenin- confunden los planos filosófico
y científico, como si el segundo comprendiera de por sí el prime-
ro, así tenemos que: "...o bien la experiencia en la aplicación
de dicha teoría. A este respecto tenemos la declaración del pro--
pio Struve de que 'correspondiera' siempre al materialismo el mé-

roto de haber dado una interpretación profundamente científica, verdaderamente filosófica (la cursiva es del autor) a toda una serie... de hechos históricos de enorme importancia'. Esta última declaración del autor encierra el reconocimiento de que el materialismo es el único método científico en sociología." 30

En el ensayo "Algo Más Sobre la Teoría de la Realización", escrito en la primera quincena de marzo de 1899, Lenin insiste en que las críticas de Struve no tienen sentido, su idea está fija en la demostración científica del materialismo a la manera de Engels. Señala: "Por supuesto, ninguna persona sensata protestaría contra la crítica en general: pero Struve, en apariencia repite su idea favorita de que la 'filosofía crítica' fecunda al marxismo." 31 Efectivamente el kantismo no fecunda al marxismo, lo que sucede, es que al no haber otra explicación, y no poder refutar filosóficamente el idealismo subjetivo y tratar de escapar al dogmatismo -a una metafísica- es por lo que el marxismo cae en esta forma del idealismo. El argumento más sólido de los "marxistas legales", como ya vimos consiste en la falta de una fundamentación filosófica al sistema materialista. En este sentido Lenin no es del todo justo al afirmar: "...Esos discípulos de Marx que invocan 'el retorno de Kant' no han ofrecido hasta el presente nada que demuestre la necesidad de semejante viraje, nada que demuestre que la teoría de Marx haya ganado algo al ser fecundado por el neokantismo." 32 Si Marx y Engels hubieran dotado del principio ontológico al marxismo dialéctico, o Lenin lo hubiera realizado, seguramente no habría surgido el revisionismo. El leninismo no avanzó más allá del planteamiento científicista de Engels, por ello no es suficiente la objeción de Lenin, de que: "Ni siquiera dieron cumplimento a la obligación que les corresponde, la primera entre todas: analizar en detalle y refutar la apreciación negativa que Engels hizo del neokantismo." 33 El materialismo dialéctico al querer uir del idealismo subjetivo cayó en una forma de positivismo.

Sin embargo, Lenin es consciente de la necesidad de refutar más a fondo el kantismo. En carta a Alex N. Potresov del 27 de Julio de 1899, le comenta: -refiriéndose a los "marxistas legales"-

"después de Stammler, volví a leer los artículos de Struve y Bulgákov en Nóvoe Slavo y encontré que al neokantismo, efectivamente hay que ajustarle las cuentas muy en serio." ³⁴ Desafortunadamente no llegó el día en que pudiera llevar a cabo tal tarea. En esa misma carta reconoce sus limitaciones filosóficas: "...Porque tengo clara conciencia de mi falta de cultura filosófica y no me propongo escribir sobre esos temas hasta haber estudiado más." ³⁵ En su obra de filosofía Materialismo y Empiriocriticismo, Lenin no logró rebasar los planteamientos científicistas de Engels en su lucha contra los revisionistas empiriocriticistas (machistas).

A fines del siglo XIX en Rusia, se difunde ampliamente el revisionismo y en particular el empiriocriticismo (machismo), que se ostentaba como una filosofía -por encima del materialismo y del idealismo- de la ciencia natural moderna.

En la década de los años 90 del siglo pasado, dentro del mismo marxismo surge una corriente hostil a este. El revisionismo se debe al exmarxista ortodoxo Eduardo Bernstein quien después de la muerte de Engels propugno la "revisión" de los conocimientos del marxismo, en base al liberalismo burgués. Trato de transformar el Partido Social-Demócrata en un partido reformista pequeño burgués, donde se sustituye la lucha de clases por la democracia burguesa; esto constituye negar el papel dirigente del partido marxista-leninista como centralismo democrático. Se predicaba la integración gradual del capitalismo en el socialismo.

En 1908 Lenin publica su artículo "Marxismo y Revisionismo", donde expone: "En el campo de la filosofía, el revisionismo iba a remolque de la 'ciencia' académica burguesa. Los profesores 're-tornaban a Kant'... los revisionistas, sonriendo complacidamente, mascullaban (repetiendo ce por be el último manual) que el materialismo había sido 'refutado' desde hacía mucho tiempo, los profesores trataban a Hegel como a un 'perro muerto'..., se encogían desdeñosamente de hombros ante la dialéctica,..." ³⁶ Al quedar inconclusa la crítica a Hegel por Marx y Engels, se rechazó metafísicamente su dialéctica y en lugar de haber concluido esa tarea regreso a Kant, con ello ya no son las leyes del mundo objetivo, sino leyes de la conciencia trascendental, "Además -dice Lenin-

las acusaciones de Bernstein se dirigen contra la dialéctica, la cual supuestamente, conduce a construcciones arbitrarias, etc. etc. Bernstein...sin hacer la menor tentativa de demostrar en qué consiste la falsedad de la dialéctica y si Hegel o Marx y Engels son culpables de errores metodológicos, (y exactamente de qué errores)." ³⁷ En ese momento histórico -ni hasta la fecha- los revisionistas, ni Lenin se percataron de los límites del marxismo, por no desarrollar la dialéctica a la historia del idealismo y del materialismo.

En 1909 Lenin publica Materialismo y Empiriocriticismo, dirigido a combatir el empiriocriticismo ruso enemigo del marxismo. Pero este no fue el único objetivo, sino que había que criticar las ideas filosóficas de sus aliados de Europa Occidental, los líderes de la II Internacional que simpatizaban con el machismo, como Federico Adler que pretendió "completar el marxismo con esta filosofía". O como Karl Kautsky ideólogo de una variante del oportunismo; el centrismo. Al comienzo de su actividad política desempeñó el papel positivo de difundir el marxismo. Estos dos pensadores tuvieron como maestros a Ernest Mach y a Richard Avenarius.

Lenin combatió las doctrinas de los machistas, tanto rusos como occidentales, él consideraba que esta crítica impedía el desarrollo del materialismo dialéctico. Sin embargo sus refutaciones no rebasaron el marco de las ciencias particulares siguiendo la línea de Engels, buscaba llevar a cabo una generalización filosófica de los logros de las ciencias naturales desde el enfoque del materialismo dialéctico. En su artículo "Los Que Nos Liquidarían," Lenin señalaba que: "La nueva física ha planteado una serie de nuevos problemas. Con los que debía 'congeniar' el materialismo dialéctico." ³⁸ Sin embargo esta generalización no logró desarrollarse de tal modo que alcanzara el rango de principio ontológico o fundamento filosófico del materialismo dialéctico. Lenin centró su atención en este problema: la relación entre la conciencia y la materia pero descuidando el lado ontológico, más bien su enfoque fue gnoseológico; en el estudio de la teoría del reflejo. Reconoció que seguía la orientación de Marx y Engels, -sin explicar las razones- dice Lenin que- "...Pusieron naturalmente la máxima

atención en coronar el edificio de la filosofía del materialismo, es decir, en la concepción materialista de la historia y no en la gnoseología materialista." ³⁹ Pero, resulta que para "coronar el edificio de la filosofía del materialismo" sólo podemos lograrlo a través, no del materialismo histórico, ni de la gnoseología, si no exactamente de la ontología que fue descuidada. "Por eso --contina Lenin-- Marx y Engels hicieron en sus obras más hincapié en lo dialéctico que en lo materialista del materialismo dialéctico e insistieron más en lo histórico que en lo materialista del materialismo histórico." ⁴⁰ Anotamos ya las limitaciones históricas de Marx y Engels; ellos debieron realizar un trabajo dialéctico, donde quedara claro tanto lo dialéctico como lo materialista y lo histórico. Como vemos quedó pendiente la fundamentación del materialismo. Según Lenin había que responder al momento histórico "...en que la filosofía burguesa se ha especializado sobre todo en gnoseología." ⁴¹ Pero se hubiera aniquilado a esta filosofía en caso de haberse resuelto el problema fundamental de la filosofía desde el plano ontológico.

La falta de fundamentación filosófica del marxismo trae consigo el declive al cientificismo, es decir, a resolver cuestiones filosóficas o lógicas recurriendo a la prueba positiva, y esto significa la confusión del plano filosófico con el plano científico. Las ciencias no pueden "demostrar" la existencia objetiva de la naturaleza; son la base necesaria para tal demostración, pero no lo único. Esto significa que no es suficiente con acudir a los adelantos de la física, que a fines del siglo XIX había demostrado la naturaleza electromagnética de la luz, para refutar el idealismo subjetivo que niega que las sensaciones son producidas por los objetos.

Lenin considera que el criterio de las ciencias naturales constituye el fundamento del materialismo, puesto que estas "explican las distintas sensaciones de color por la diferente longitud de las ondas luminosas, existentes fuera de la retina humana, fuera del hombre e independientemente de él. Y esto es precisamente materialismo; la materia, al excitar nuestros órganos de los sentidos, suscita la sensación... la materia no depende de la sen

sación." ⁴² Los machistas al negar la existencia objetiva del mundo, consideran que la sensación es producida por el sujeto. A través de las argumentaciones leninistas, nos damos cuenta que se pretende resolver el problema fundamental de la filosofía. Lenin concluye sin más: "La materia es lo primario. La sensación, el pensamiento, la conciencia son el producto supremo de la materia organizada de un modo especial. Tales son los puntos de vista del materialismo en general y de Marx y Engels en particular." ⁴³

Lenin al combatir la identificación Humista-Berkeliana o machista de sensación y objeto, aclara que, "...la sensación está relacionada tan sólo con las formas superiores de la materia (materia orgánica), y en los cimientos del edificio mismo de la materia 'sólo puede suponerse la existencia de una facultad parecida a la sensación.'" ⁴⁴ Aquí Lenin se refiere al reflejo.

La historia del materialismo nos muestra que la relación entre la naturaleza y la conciencia, lo primero es la naturaleza, y que la conciencia surge como resultado de una larga evolución refutando al idealismo de los machistas, Lenin les reprocha que "No reconocen la realidad objetiva, independiente del hombre, como origen de nuestras sensaciones." ⁴⁵ Pero, como ya analizamos no es suficiente una fundamentación científica, ni tampoco en base de una definición como lo pretende Lenin, se trata más bien de explicar filosóficamente esa definición de materia. En este sentido estamos a favor de la crítica que hace Bogdánov, de que no podemos apoyar la conciencia en la materia o la materia en la conciencia, pues caemos en una tautología. Lenin intenta demostrar que no hay otra alternativa, señala: "...Bogdánov se indigna por tales definiciones, que son, dice él, 'simples repeticiones'..., según la cual para una dirección filosófica la materia es lo primario y el espíritu lo secundario, y para la otra dirección, todo lo contrario. ¡Todos los machistas rusos repiten extasiados la 'refutación de Bogdánov'!..., en el fondo, no es posible dar otra definición de los dos últimos conceptos de la gnoseología sino indicando cual de ellos es el considerado primario." ⁴⁶ Aquí tenemos que aclarar que antes de ser conceptos gnoseológicos, son entidades ontológicas. Y que el problema no consiste en definir es-

tos conceptos últimos, sino de demostrar filosóficamente el principio ontológico del materialismo dialéctico, a saber, el carácter primario de la naturaleza o que todo lo existente es material. Efectivamente tiene razón Lenin al decir que no hay conceptos más generales que los de materia y conciencia. Pero lo que no aclaró es que si la materia es absoluta y la conciencia una forma superior de la materia, el concepto de conciencia se incluye -es menos general- que el de la materia. Veamos como explica esta idea "¿Qué es dar una 'definición'? es, ante todo, encajar un concepto dado en otro más amplio. Por ejemplo, cuando yo defino: El asno es un animal, encajo el concepto 'asno' en otro concepto más amplio. Preguntémonos ahora si existen conceptos más amplios con los que pudiera operar la teoría del movimiento, que los conceptos de ser y pensar, materia y sensación, lo físico y lo psíquico. No. Estos son los conceptos de extrema amplitud, los más amplios, más allá de los cuales, en realidad (si no se tienen en cuenta modificaciones siempre posibles de la terminología) no ha ido hasta ahora la gnoseología." ⁴⁷ Había pues, que elevarse al terreno ontológico e indagar el fundamento último de la gnoseología.

En la crítica que hace Lenin a Dietzgen, quien incluye el pensamiento en la materia, consideramos que el segundo, -Dietzgen tiene razón. En una carta dirigida a Marx del 7 de noviembre de 1866, expresa la idea sobre la materialidad del pensamiento, idea coherente con el monismo materialista. Reconoce que el pensamiento es un proceso de abstracción y le denomina fuerza; siendo la materia -lo particular- y el pensamiento lo general, como idénticas. Dice: "Pensar es partir de los datos de los sentidos, de lo particular, para desentrañar lo general... Llamamos MATERIA a lo concreto, lo sensible, y su abstracción será entonces la FUERZA. Lo que interesa a la ciencia no son tanto los hechos sino más bien su EXPLICACION, no es tanto la materia sino más bien la fuerza. Aún cuando, en la realidad, fuerza y materia son idénticas..."⁴⁸ Dietzgen para no dar cabida a lo llamado inmaterial, concluye: "La materia es imperecedera, lo que significa únicamente que donde quiera y en cualquier momento existe materia. La materia se manifiesta y sus manifestaciones son materiales. Lenin responde a

esta idea de incluir el pensamiento en la materia." 49 Es una con fusión pretender que en la noción de la materia haya que incluir también los pensamientos, como lo repite Dietzgen puesto que con tal inclusión pierde el sentido la antítesis gnoseológica entre la materia y el espíritu, entre el materialismo y el idealismo." 50 Aquí Lenin confunde el nivel ontológico con el nivel gnoseológico. El hecho de que el pensamiento sea material no impide la antite-- sis gnoseológica, porque se trata de una negación relativa. Y es to Lenin lo admite: "Que esta antítesis no debe ser 'excesiva', exagerada, metafísica, es cosa que no tiene discusión (y un gran mérito del materialista dialéctico Dietzgen es haberlo subraya-- do)." 51 Como observamos aquí hay contradicción, por un lado se niega la materialidad absoluta: de la materia y la conciencia, ya que esto implicaría la pérdida del sentido de la antítesis gnoseo-- lógica. Por otro lado se niega la antítesis absoluta entre mate-- ría y conciencia, por tratarse de una negación o contradicción (absoluta). Este problema quedó pendiente hasta el materialismo dialéctico actual.

Nuestro punto de vista consiste en afirmar: Primero, la tesis ontológica es absoluta por el principio de la materialidad absoluta (natural y social). Segundo, la antítesis gnoseológica es re lativa. Se trata de una relación cognoscitiva; el conocimiento de la materia por la conciencia (también material). No puede plan-- tearse una antítesis absoluta, significaría una negación absoluta, siendo esto absurdo. La síntesis onto-gnoseológica es absoluta y relativa. La materialidad (natural-social, es absoluta) es conoci da y transformada -a través de la praxis histórica- por el hombre (relativa).

En la discusión con los machistas que pretenden criticar el marxismo alejándose de Engels, expone Lenin el doble criterio de la práctica humana. La práctica como el material con el cual se constituye el conocimiento, y es criterio de verdad para las cienc ias particulares y como transformación de la naturaleza para fines humanos: "...Pues en la práctica -dice Lenin- que nos sirve de criterio en la teoría del conocimiento, hay que incluir asimis

mo la práctica de las observaciones y descubrimientos astronómicos, etc." 52 Ya Engels trataba de anular la dicotomía entre el fenómeno y la "cosa en sí" o incognoscible de Kant, desde el punto de vista empírico, cuando afirmaba que "La refutación más contundente de estos subterfugios (o invenciones, Schurullen), como de todos los demás subterfugios filosóficos, es la práctica o sea el experimento y la industria." 53 Esta cita la retoma Lenin en Materialismo y Empiriocriticismo.

Pero, el conocimiento no es un simple reflejo mecánico, sino que se encuentra condicionado socialmente por el desarrollo de la práctica misma. Afirma Lenin: "En Engels, toda la práctica viva de la humanidad irrumpe en la teoría misma del conocimiento, proporcionando un criterio objetivo de la verdad..." 54 Esto significa que la objetividad no es el resultado de la simple relación del sujeto con el objeto. Se plantea una objetividad social media por la praxis. Primero, es el conocimiento del objeto y como resultado su transformación.

Aquí encontramos una unidad clara entre lo teórico-cognoscitivo y lo práctico-transformador. Textualmente expone esta idea Lenin: "...El dominio sobre la naturaleza que se manifiesta en la práctica de la humanidad, es el resultado del fiel reflejo objetivo de los fenómenos y procesos de la naturaleza en el cerebro del hombre y constituye la prueba de que dicho reflejo (dentro de los límites de lo que nos muestra la práctica) es una verdad objetiva..." 55 El desarrollo de la praxis social condiciona el desarrollo del conocimiento.

Lo expuesto anteriormente refuta claramente la opinión de Lucio Colletti de que "...Lenin no logra captar plenamente... la mediación entre ciencia y sociedad, es decir, no logra advertir que de la misma manera que mi saber sólo puede ser universalmente válido, o sea, capaz de abrirse a la comunicación con los otros y de insertarme en la vida asociada por la objetividad de sus contenidos, así también -a la inversa- mi saber sólo puede ser verificado por y en la sociedad, o sea en relación con los otros hombres." 56 En otro lugar de Materialismo y Empiriocriticismo, Lenin se refiere al físico idealista Augusto Righi, sobre la rela-

ción entre el conocimiento y su condicionamiento social. "Si este físico hubiera conocido el materialismo dialéctico, su juicio sobre el error opuesto al antiguo materialismo metafísico hubiese sido, tal vez, el punto de partida de una filosofía justa. Pero todo el ambiente en que viven estos hombres los aparta de Marx y Engels y los lanza en brazos de la trivial filosofía oficial."⁵⁷

Ya desde 1906, en su artículo. "La Guerra de Guerrillas", ad mita Lenin la determinación histórica del conocimiento; señala: "El marxismo exige que el problema de las formas de lucha se enfo que desde un ángulo absolutamente histórico. Plantearlo desvinculado de la situación histórica concreta significa no comprender el abcé del materialismo dialéctico."⁵⁸ Estas ideas de Lenin refutan las deformaciones de Korsch, Pétrovik, Colletti y otros, so bre el carácter abstracto, mecánico y ahistórico de la teoría del reflejo.

Lenin en sus Cuadernos Filosóficos consideró que era obliga torio para los marxistas estudiar a fondo la historia del conocimiento como condición necesaria para el desarrollo de la dialécti ca como ciencia: "La continuación de la obra de Hegel y Marx debe consistir en la elaboración dialéctica de la historia del pensa-- miento humano, de la ciencia y la técnica."⁵⁹ En esto consiste el carácter materialista de la dialéctica, es decir: "La justeza de este aspecto del contenido de la dialéctica debe ser verifica da por la historia de la ciencia."⁶⁰

Analicemos ahora lo que piensa Korsch en Marxismo y Filoso-- ffia: "...La reducción de la teoría marxista a una concepción no dialéctica, resalta con tanta claridad en la obra filosófica de Lenin, en dicha obra, en la que más de 370 páginas están dedica-- das a la relación entre el ser y la conciencia. Lenin sólo consi-- dera esta relación desde el punto de vista abstracto, gnoseológico, sin jamás analizar el conocimiento en el mismo terreno que las demás formas históricas de la conciencia, es decir, como 'superestructuras' ideológicas de la respectiva estructura econó-- mica de la sociedad..."⁶¹ Lenin no menosprecia el carácter activo del sujeto, aportación del idealismo, refiriéndose a Albert Lé vy, Lenin anota su punto de vista valioso sobre las tesis de Marx:

"Por otra parte Marx lamenta que el materialismo haya dejado al idealismo que se cuida de apreciar la importancia de las fuerzas activas, (es decir de la práctica humana) a juicio de Marx, hay que arrancar al idealismo estas fuerzas activas para integrarlas también en el sistema materialista; pero, naturalmente, hace falta dar a estas fuerzas el carácter real y sensible que el idealismo no ha podido reconocer en ella "...Por eso Levy tiene razón, -añade Lenin- en el fondo, cuando dice que, para Marx, a la 'actividad fenoménica' de la humanidad corresponde la 'actividad de las cosas', es decir, la práctica de la humanidad no sólo tiene una significación fenoménica (en el sentido de Hume y Kant poniendo en la palabra), sino también una significación objetiva real." ⁶² En base a todos estos planteamientos no podemos admitir la crítica de Korsch, ni tampoco que el texto Materialismo y Empiriocriticismo se trata de una involución en el pensamiento de Lenin como apunta Sánchez Vázquez: -en su importante obra La Filosofía de la Praxis- "...Hay que reconocer que Korsch fue de los primeros en advertir la involución leniniana a una concepción de las relaciones entre el pensamiento y el ser, y entre la teoría y la práctica en Materialismo y Empiriocriticismo." ⁶³ No puede ser involución, puesto que, después de esta obra escrita en 1908, aparece entre 1914 y 1915 sus Cuadernos Filosóficos, aunque es su obra de madurez, se trata de una obra, "un proyecto -a decir de Lovchuk- que no pudo cumplir por hallarse extraordinariamente ocupado en otras cuestiones, teóricas y en la dirección práctica del movimiento obrero, pero los trabajos preparatorios llegados hasta nosotros, sus cuadernos de filosofía, tienen valor teórico inmenso." ⁶⁴ Lo que si aceptamos es que el concepto de la práctica se desarrolla con mas plenitud en estos Cuadernos Filosóficos. A nuestro parecer, lo que sucede es que la crítica del maestro Sánchez Vázquez es muy rigurosa, pues él ha desarrollado toda una teoría revolucionaria en su obra La Filosofía de la Praxis y desde ese plano conceptual hace la crítica a la concepción de la praxis en Lenin.

Este filósofo español expone el tránsito de Materialismo y Empiriocriticismo a los Cuadernos Filosóficos con toda precisión:

"...Un concepto de práctica que rebasa el marco estrechamente gnoseológico y que se podría caracterizar, con base en los Cuadernos Filosóficos, por las siguientes notas: a) es una actividad del hombre dirigida a un fin; b) en la cual se transforma un mundo objetivo (objetividad, dada presente) y c) cuyo resultado es una objetividad verdaderamente existente." ⁶⁵ Cabe aclarar que la determinación primera de la objetividad no es la práctica, pues estamos en un terreno empirista. Antes de afirmar que la práctica determina la relatividad, o que determina la relatividad entre lo subjetivo y lo objetivo, entre el idealismo y el materialismo tenemos que justificarlo en el plano ontológico, es decir, la naturaleza es objetiva y por ello la podemos transformar, su objetividad no surge porque la podamos transformar. Lo mismo decimos de la relatividad entre lo objetivo y lo subjetivo; no por la acción práctica, sino por su explicación racional: No podemos hacer separaciones absolutas; toda relación es relativa. La separación o negación absoluta es imposible.

Analicemos ahora el punto de vista de Pétrovic sobre su consideración metafísica de la teoría del reflejo. El trata de escribir a Lenin en dos: "En el << joven >> Lenin también encontramos una teoría no-dialéctica del reflejo, según la cual nuestra conciencia sólo es un reflejo del mundo externo, que es eterno e independiente de aquella. El << viejo >> Lenin en sus Cuadernos Filosóficos, también corrige este pecado del << joven >> la conciencia del hombre no sólo refleja el mundo, también lo crea." ⁶⁶ El carácter mecánico se encuentra en Pétrovic, al sostener únicamente el reflejo en su estructura, y no admitir su contenido creativo, es decir, como un proceso infinito de adquisición de conocimientos. Por ello afirma: "Algunos marxistas sostienen, que el reflejo es un acto creador, con el fin de conservar la teoría del reflejo. No obstante el término procede de la física y significa << la devolución de un sonido, de la luz o del calor, etc. Por una superficie >> o draz (reflejo) es una consecuencia necesaria y exactamente previsible del sraz (colisión): en él no hay nada creador." ⁶⁷ Pétrovic olvida que la teoría del reflejo se constituye en dos grados; el sensorial y el grado lógico, en este últi-

mo, propiamente surge el conocimiento nuevo. Para este filósofo yugoslavo el conocimiento comienza con la transformación del objeto; afirma: "Lenin escribió en los Cuadernos Filosóficos: «La conciencia del hombre no sólo refleja el mundo sino que también lo crea». Una lectura superficial de esta afirmación, podría darnos la impresión de que Lenin sostiene aquí la teoría del reflejo creador. En realidad, cuando Lenin afirma que la conciencia del hombre no sólo refleja el mundo, sino que también lo crea, no identifica evidentemente el reflejo con la creación, más bien los distingue e incluso los opone." ⁶⁸ Es cierto, que se "distinguen" y se "oponen", pero no totalmente, sino que se unifican; conocer para poder modificar la naturaleza y la sociedad son los objetivos del materialismo dialéctico.

En el artículo "Un Paso adelante Dos Pasos Atras", Lenin considera el conocimiento como un conocimiento concreto, dice: "El principio fundamental de la dialéctica es: no hay verdad abstracta, la verdad es siempre concreta..." ⁶⁹ Y concreto significa sin duda, histórico. Posteriormente, en carta dirigida a I. F. Armand, "Lenin insiste sobre este asunto: "Todo el espíritu del marxismo, todo su sistema, exige que cada tesis sea considerada sólo (X) históricamente; (B) sólo en relación con otra; (Y) sólo en relación con la experiencia concreta de la historia." ⁷⁰ Estas ideas que hemos expuesto muestran el carácter dialéctico de la teoría del reflejo; en un sentido teórico y transformador.

El filósofo francés Merleau Ponty comparte estas ideas de Korsch, Pétrovic, y otros, sobre el carácter ahistórico o atemporal del pensamiento de Lenin; señala: "Hegel había podido mostrar claramente que en una filosofía de la historia el problema del conocimiento está superado, porque ya no pueden ser un problema las relaciones atemporales entre el ser y el pensamiento, sino sólo las relaciones del hombre con su historia o también del presente con el porvenir y con el pasado, esto era para Lenin letra muerta y, como lo señala Korsch en ninguna parte de las 370 páginas del libro de Lenin vuelve a colocar al conocimiento en medio de las otras ideologías, ni busca un criterio interno para distinguirlas y no se pregunta por qué milagro el conocimiento mantiene un obje

to suprahistórico una relación que se sustrae a la historia." 71 Ya vimos en páginas anteriores la inexactitud de estas afirmaciones.

En la relación entre materialismo dialéctico y las ciencias particulares, Lenin se muestra una vez más dialéctico. La fuerza del marxismo consiste en apoyarse en el saber positivo, pero además las ciencias deben interpretar sus descubrimientos con una filosofía coherente con ellas. En su Artículo "Sobre el Significado del Materialismo Militante", escrito en 1922, Lenin expone, que el desarrollo de las ciencias es un rico material cognoscitivo para el materialismo dialéctico; dice: "Hay que recordar que precisamente del brusco viraje, por el que en la actualidad pasan las Ciencias Naturales modernas, surgen a cada paso las escuelas, y escuelas, las tendencias y subtendencias filosóficas reaccionarias. Por lo tanto, seguir de cerca los problemas que la novísima revolución en la esfera de las Ciencias Naturales, destacar y atraer a esta labor, en la revista filosófica, a los investigadores naturalistas, es una tarea sin cuyo cumplimiento el materialismo militante no puede ser, en modo alguno, ni militante ni materialismo." 72 La posición leniniana no es una posición unilateral, y añade: "Y para no abordar semejante fenómeno de un modo inconsciente, debemos comprender que sin una sólida fundamentación filosófica ninguna Ciencias Naturales, ningún materialismo podrían soportar la lucha contra el empuje de las ideas burguesas y el restablecimiento de la concepción burguesa del mundo." 73 Esto significa que los científicos, "los naturalistas modernos encontrarán (si saben investigar y si nosotros aprendemos a ayudarles en ello) en la interpretación materialista de la dialéctica de Hegel una serie de respuestas a las cuestiones filosóficas que plantea la revolución en las Ciencias Naturales y con las cuales 'caen' en la reacción los admiradores intelectuales de las modas burguesas." 74 Esto que acabamos de exponer, es ignorado por Pétrovic, pues considera que "Lenin, en lugar de orientarnos a investigar la dialéctica en la naturaleza y en las Ciencias Naturales. Por el contrario, los científicos naturales << si aprenden a observar >> también aprenderán algo de Hegel interpretado desde una perspectiva materialis--

ta." ⁷⁵ Como vemos, una vez más Pétrovic deforma la filosofía de Lenin.

En cambio, la metafísica idealista se encuentra en constante oposición con las ciencias particulares. ¿Cómo puede conciliar el inmaterialismo absoluto con el saber positivo? No es posible, esta filosofía es contradictoria con las ciencias particulares. En el manual de Materialismo Dialéctico, encontramos una referencia del filósofo de la praxis, Adolfo Sánchez Vázquez; quien, "...confeccionó una peculiar tipología de las concepciones de los filósofos burgueses sobre las ciencias naturales, según la cual unos niegan el valor del conocimiento científico o lo menosprecian, considerando la filosofía 'tipo superior del conocimiento', y otros procuran supeditar las Ciencias Naturales y valerse de ellas para argumentar concepciones idealistas. Adolfo Sánchez Vázquez califica a tales filósofos de 'explotadores' que viven a manera de parásitos de los adelantos de las ciencias concretas, y su actitud hacia los científicos, de 'una relación de explotación' ⁷⁶ En un caso se habla de una filosofía "pura" y en el otro caso, el intento de adaptar la metafísica a las ciencias. Religión y ciencias no se oponen excluyéndose, sino se complementan, según estos filósofos. El concepto de creación no se puede conciliar con el concepto de transformación y evolución.

Lenin se caracterizó por su constante lucha contra la metafísica en las ciencias de su época, ejemplo de ello, es Materialismo y Empiriocriticismo que representa una obra polémica contra las deformaciones y los enemigos del materialismo dialéctico. Aquí encontramos la crítica al idealismo físico; la crisis de la física originó sus interpretaciones idealistas, para Lenin la esencia de la crisis de la física contemporánea consiste en que se han desquiciado las viejas leyes y los principios fundamentales, en que se repudia la realidad objetiva existente fuera de la conciencia, es decir, en que se sustituye el materialismo por el idealismo y el agnosticismo." ⁷⁷ Había que comprender la crisis de la física en sus bases filosóficas; la oposición entre física contemporánea con su carácter dialéctico de los procesos naturales y la cadúca concepción metafísica de la naturaleza eran el terreno en

que germinaba el "idealismo físico". Lenin expone las causas gnoseológicas que hacen posible este fenómeno de comienzos del siglo XX.

El surgimiento de la termodinámica con la matematización de la física teórica llevó hasta los extremos de abstracción a esta ciencia. El manejo de fórmulas matemáticas hizo pensar a los científicos que los procesos eran inventos de esquemas cómodos que no reflejaban el mundo material. Como ejemplo tenemos a Ostwald, Mach y otros científicos que negaron la existencia de los átomos, dado que en termodinámica se podían estructurar sistemas de ecuaciones diferenciales sin recurrir a representaciones atomistas. "los grandes avances de las Ciencias Naturales -apunta Lenin- y la aproximación a elementos homogéneos y simples de la materia que tienen leyes de movimiento susceptibles de transcripción materialista hacen olvidar la materia a los matemáticos, 'la materia desaparece', quedan sólo ecuaciones. En esta nueva etapa de desarrollo renace, creyérase que de manera nueva, la vieja idea kantiana de que la razón dicta las leyes a la naturaleza." ⁷⁸ El pensamiento determina a la naturaleza, y esto es falso. En la actualidad, todavía encontramos a filósofos que piensan de forma semejante, como el caso de Mario Bunge, que plantea leyes "puras" al margen de la realidad material; dice: "...Los constructos -que son productos de la actividad creadora del cerebro primate y están caracterizados por leyes propias, que no se aplican a los objetos materiales... los dos conjuntos de leyes, las conceptuales y las materiales, tienen poco en común." ⁷⁹ Claramente observamos que Bunge intenta realizar una separación absoluta -o negación absoluta- entre las leyes y la materialidad. Al negar la lógica objetiva, se declara neokantiano: "...Más aún la lógica no cambia si la teoría discrepa de la experiencia, sino a nuestro modo de organizarla (incluyendo la experiencia puramente mental)." ⁸⁰ Lo histórico como un proceso de desarrollo natural y social determina a lo lógico. Este es el enfoque del materialismo dialéctico. Rechazamos que "...La lógica es a priori." ⁸¹ Como afirma Bunge, un a priori "puro".

La segunda causa que hace posible el idealismo físico es la

difusión del relativismo. Esta idea se presentó en la filosofía y en las ciencias; en la filosofía, por la deficiencia de poder especificar la diferencia entre la relatividad y el relativismo, ocasionando caer en esta última posición. Los argumentos de Engels y Lenin son insuficientes, no distinguen exactamente estos términos.

Cuando analizamos la filosofía de Engels, vimos esta diferencia entre el relativismo y relatividad; el primero representa una forma de idealismo subjetivo; los conocimientos dependen del sujeto en un doble plano. Primero, sin sujeto no hay conocimiento -esto es verdadero- y segundo, la reducción del ser al conocimiento -esto es falso-. En cambio, la objetividad del objeto se funda en el principio ontológico del materialismo dialéctico, permitiendo plantear la relatividad del sujeto con el objeto. Gnoseológicamente constituye fundar la verdad relativa en la verdad absoluta -el principio ontológico-. Con esto escapamos a la consideración relativista, donde se desconoce la objetividad del objeto y por tanto de su conocimiento. Lenin al no lograr explicar el fundamento filosófico del materialismo dialéctico, con el principio ontológico, fue tildado -con cierta razón- de dogmático y metafísico. Refiriéndose a Duhem, le reprocha "que dicho autor llega a calificar de metafísica la cuestión de si corresponde a los fenómenos la 'realidad material'..."⁸² Al no demostrar esta cuestión, dice Duhem: "...Nuestros conceptos y nuestras hipótesis son simples símbolos (signes, P. 26), construcciones 'arbitrarias'..."⁸³ Sabemos que el problema de la "realidad material" en Lenin al igual que en Engels y Marx es resuelto en un nivel científicista y no desde el plano filosófico.

El relativismo se supera con el principio ontológico del materialismo dialéctico; con una verdad absoluta, porque absoluta es la naturaleza. Sólo ontológicamente y gnoseológicamente podemos superar el relativismo, y no como lo pretende Merleau Ponty en su libro Las Aventuras de la Dialéctica, cuando interroga, para luego ofrecer una explicación particular o histórica: "¿Es posible superar el relativismo? ¿Es posible no sólo ignorarlo sino superarlo verdaderamente, ir más lejos en el mismo sentido? Weber

entrevió el camino: los tipos ideales, las significaciones que introducimos en nuestra imagen del pasado sólo nos alejarían de él si fueran arbitrarias. Pero ellos mismos forman parte de la historia-ciencia con sus métodos, sus idealizaciones, es un proceso de la historia." 84

El relativismo se presenta en las ciencias por el cambio operado en la física de finales del siglo XIX y comienzos de XX. El viraje en las concepciones físicas se origina porque los físicos admitían la mecánica clásica de Galileo y Newton con su valor universal, aplicable por completo tanto a los cuerpos macrocósmicos como también a la electricidad y a la hipótesis del éter, medio ingravido y continuo transmisor de la corriente eléctrica y magnética entre los cuerpos -todos los procesos naturales podían ser reducidos a la interacción mecánica de partículas infinitas como los átomos, las partículas del supuesto éter, etc.

A fines del siglo XIX se desecha la hipótesis del éter, siendo sustituida por el concepto de campo electromagnético. Resultó que fenómenos al parecer tan diferentes como la luz, las ondas de radio, etc, son oscilaciones del campo electromagnético. Los experimentos de Lévedev confirman el carácter dialéctico de la luz; su estructura ondulatoria y corpuscular. Con este hallazgo cayó por tierra la idea universal de la sola continuidad de la luz. Para explicar el carácter corpuscular de este fenómeno, Planck en 1900 propuso la idea de la propagación de la luz en fracciones específicas llamados cuantos. Los conceptos de la mecánica clásica no se podían aplicar a la nueva idea de campo. Ya Michelson en 1881 había descubierto que los métodos comunes para medir las velocidades no resultaban coherentes en el campo de la luz. Este fenómeno hizo necesario buscar otra explicación.

En 1903, Marie Curie descubrió que el radio emitía incesantemente calor en cantidades significativas, una onda de radio generaba 4000 calorías por hora intermitentemente, ni la reacción química más potente conocida hasta entonces podría producir una millonésima parte de la energía liberada por el radio, y algo más sorprendente, a diferencia de las reacciones químicas esta producción de energía no tenía relación con la temperatura. Había apare

cido una nueva energía, separada de la energía química.

Albert Einstein en 1905, con su teoría de la relatividad restringida resolvió ambos problemas, revisó los fundamentos de la mecánica clásica: las nociones sobre el espacio y el tiempo. Esta mecánica clásica o newtoniana consideraba el espacio y el tiempo absolutos, independientes del movimiento del cuerpo. En la explicación de los procesos electromagnéticos, su teoría de la relatividad alcanzó otra conclusión: el espacio y el tiempo se encuentran en relación dialéctica.

Frente al problema de la energía física, Einstein comprobó matemáticamente que la masa de un cuerpo es proporcional a su energía. Su famosa ecuación de la relación entre masa y energía, consistente en $E=Mc^2$, donde M es masa en gramos; c^2 , la velocidad de la luz al cuadrado (900 mil millones de centímetros por segundo), esto significa que un gramo de masa, en energía producirá 900 000 billones de ergios (el ergio es una unidad pequeñísima inexpresable en términos comunes). La energía contenida en un gramo de masa basta para mantener encendido un foco de 1000 w, durante 285 años, ⁸⁵

Con la formulación de la teoría electromagnética y la de la teoría de la relatividad terminaron con la idea de la universalidad de las leyes de la mecánica clásica.

Según Henry Poincaré, el origen de la crisis de la física, consiste en el descubrimiento de : "...El 'radio ese gran revolucionario', quebranta en principio de la conservación de la energía, 'todos los demás principios están asimismo en peligro.'" ⁸⁶ En esta cita de Lenin, de Materialismo y Empiriocriticismo, continúa exponiendo. "Por ejemplo, el principio de Lavoisier, o principio de la conservación de la masa, se ve quebrantado por la teoría electrónica de la materia. Según esta teoría los átomos están forrados de partículas minúsculas cargadas de electricidad positiva o negativa que se llaman electrones y están inmersos en un medio que llamamos éter." ⁸⁷ Hoy denominado campo magnético. -Sigue la cita- "Los experimentos de los físicos proporcionan datos para calcular la velocidad del movimiento de los electrones y su masa (o relación de sus masas a su carga eléctrica).

La velocidad del movimiento resulta comparable a la velocidad de la luz (300000 kilómetro por segundo), por ejemplo, alcanzando un tercio de tal velocidad. En esas condiciones se ha de tomar en consideración la masa doble del electrón, congruentemente a la necesidad de vencer, primero, la inercia del propio electrón y luego, la del éter. La primera masa será la masa real o mecánica del electrón, la segunda 'una masa electrodinámica que representa la inercia del éter'. Ahora bien, la primera masa resulta ser igual a cero. Toda la masa de los electrones o, al menos, de los electrones negativos, resulta, por su origen, única y exclusivamente electrodinámica. La masa desaparece. Los fundamentos de la mecánica quedan resquebrajados. E igualmente el principio de Newton, la igualdad de la acción a la reacción, etc." ⁸⁸ Pero no porque la masa sea igual a cero significa que ha desaparecido la materia y sólo queda el movimiento. Lo que sucede es que la masa es incommensurable en el electrón. No confundir su medición con su existencia.

Lenin denuncia las pretensiones de los machistas de sacar partido de semejantes conclusiones: "Cuando los físicos dicen: 'la materia desaparece', con ello quieren decir que las Ciencias Naturales reducian hasta ahora todas sus investigaciones del mundo físico a estas tres nociones últimas: la materia, la electricidad y el éter; pero ahora quedan sólo las dos últimas, porque la materia se puede reducir a la electricidad..." ⁸⁹

Lenin aclara el significado de la expresión: "la materia ha desaparecido. "Lo que sucede es que: 'La materia desaparece' quiere decir que desaparecen los límites dentro de los cuales conocíamos la materia hasta ahora y que nuestro conocimiento se profundiza; desaparecen propiedades de la materia que anteriormente nos parecían absolutas, inmutables, primarias (impenetrabilidad, inercia, masa, etc.) Y que hoy se revelan relativas, inherentes solamente a ciertos estados de la materia." ⁹⁰ La materia no puede desaparecer o convertirse en "nada"; la materia sólo se transforma. Esta categoría de transformación -como ya estudiamos- es la única propiedad que hace a la materia absoluta. -En sí misma y para sí-. Estamos en desacuerdo con Lenin de que "...La única 'propiedad'

de la materia, con cuya admisión está ligado el materialismo filosófico, es la propiedad de ser una realidad objetiva, de existir fuera de nuestra conciencia." ⁹¹ Aquí se está planteando una propiedad gnoseológica y por tanto se requiere de su fundamentación ontológica. Esto significa, que hay necesidad de demostrar lógicamente esta materialidad objetiva, fuera de la conciencia, Lenin se apoya, al igual que Engels, en el saber positivo; señala: "Por eso Engels citaba el ejemplo del descubrimiento de la alizarina en el alquitrán de holla y criticaba el materialismo mecanicista. Si se quiere plantear la cuestión desde el único punto de vista justo, es decir, desde el punto de vista materialista dialéctico, hay que preguntarse; los electrones, el éter, etcétera, ¿Existen fuera de la conciencia humana como una realidad objetiva o no?" ⁹²

En primera instancia estamos frente a un problema filosófico y no estrictamente científico, por ello no basta que Lenin concluya diciendo: "A esta pregunta los naturalistas, también sin vacilaciones, deberán contestar y contestan siempre que sí, de la misma manera que admiten sin vacilaciones la existencia de la naturaleza anteriormente al hombre y a la materia orgánica." ⁹³ Pero no se trata de aceptar simplemente la realidad exterior o de recurrir a las ciencias, para tal efecto, Sánchez Vázquez apunta: -con claridad que la aceptación tácita de la materia, está ya en Marx- "...La prioridad ontológica de la naturaleza o de la materia, ya Marx había reconocido en sus obras de juventud (Manuscritos del 44 y La Ideología Alemana) que para él esa prioridad no estaba en cuestión..." ⁹⁴ Por no poner en tela de juicio tal problema, es por lo que ha quedado inconcluso el sistema del materialismo dialéctico. Al demostrar la prioridad de la materia con respecto a la conciencia, ya no cabe duda sobre la llamada desaparición de la materia. Frente a esta cuestión: "Estamos, dice Poincaré, ante la 'ruinas' de los viejos principios de la física, ante un 'derrumbamiento general de los principios'" ⁹⁵ Comenta Lenin, y añade "la ruptura de los principios más fundamentales demuestra (tal es el curso de las ideas de Poincaré que esos principios no son copias, reproducciones de la naturaleza, no son imágenes de algo exterior en relación a la conciencia del hombre, sino produc

tos de dicha conciencia." ⁹⁶ Poincaré niega que el principio de la conservación de la energía posea un carácter de necesidad universal; nos dice: "todo el mundo cree firmemente en ella, por lo que los matemáticos afirman o imaginan que es un hecho de observación y los observadores que es un teorema matemático. Así ha sido durante mucho tiempo para el principio de conservación de la energía... nadie ignora que es un hecho experimental." ⁹⁷ Efectivamente no podemos universalizar, simplemente con los casos particulares, en este sentido señala: "...Quién nos da derecho a atribuir al principio más generalidad y precisión que las experiencias que hayan servido para demostrarlo?..." ⁹⁸ Según esta tesis convencionalista, "...toda posición puede ser generalizada de muchas maneras. Entre todas las generalizaciones posibles es necesario sino elegir la más simple." ⁹⁹ La imposibilidad teórica de convertir una ley particular en ley universal, hace caer a los filósofos en el convencionalismo; afirma Poincaré: "Si estos postulados poseen una generalidad y una certeza que no poseen las verdades experimentales de una simple convención que tiene más derecho de hacer, porque de antemano estamos seguros de que ninguna experiencia habrá de contradecirlos." ¹⁰⁰ Y el criterio para determinar tal convención "...lo adoptamos porque ciertas experiencias nos han indicado que sería cómodo." ¹⁰¹ En estos planteamientos podemos observar una posición pragmática, que se refiere al alcance de generalidad o aplicación de este principio: "¿Cómo seremos pues advertidos? Cuando haya alcanzado toda extensión que legítimamente se le pueda dar? Será simplemente cuando deje de sernos útiles, es decir, de hacernos prever sin equivocarnos fenómenos nuevos." ¹⁰² Efectivamente las leyes y/o principios de la física son de carácter experimental, lo cuál nos impide exigir su rango de necesidad universal, a menos que hagamos un desarrollo lógico. Esta labor metodológica es propia de una filosofía de la ciencia y consiste en elevar al rango de ley universal, una ley propiamente empírica. Al demostrar lógicamente que la ley de la conservación de la energía o la ley de la conservación de la materia y el movimiento son universalmente necesarias, refutamos con ello al convencionalismo y a la metafísica. Esta ley empírica se transforma en el princia-

pio ontológico del materialismo dialéctico.

Lenin tenía plena confianza en el desarrollo del materialismo dialéctico y de las ciencias, para superar el problema de la crisis de la física, por ello fue contundente al decir: "El espíritu fundamental materialista de la física, así como de todas las Ciencias Naturales contemporáneas, saldrá victorioso de todas las crisis, pero eso sí mediante la sustitución obligatoria del materialismo metafísico por el materialismo dialéctico." ¹⁰³ No hay que confundir la transformación infinita de la materia, o el descubrimiento de nuevas formas, con su supuesta desaparición. Lenin responde: "'La materia desaparece', 'la materia se reduce a electricidad', etc., no son más que una expresión ineficaz desde el punto de vista gnoseológico de la verdad de que se logra descubrir nuevas formas de la materia, nuevas formas del movimiento material, reducir las viejas formas a estas nuevas, etc." ¹⁰⁴ La "desaparición de la materia" significa que la materia se destruye, es decir que se hace "nada", y esto es imposible.

Althusser distingue claramente entre la categoría de materia para la filosofía y para las ciencias particulares, comenta: "los conceptos científicos de la materia definen conocimientos relativos al estado histórico de las ciencias, sobre el objeto de dichas ciencias. El contenido del concepto científico de materia cambia con el desarrollo, es decir la profundización del conocimiento científico. El sentido de la categoría filosófica de materia no cambia, puesto que no se refiere a ningún objeto de ciencias, pero afirma la objetividad de todo conocimiento científico de un objeto. La categoría de materia no puede cambiar es 'absoluta.'" ¹⁰⁵ En esta cita del filósofo francés, observamos la diferencia entre la categoría de materia para la filosofía y para las ciencias. Es imposible destacar que la categoría filosófica de materia "afirma la objetividad de todo conocimiento científico de un objeto", es cierto, pues con ello se está afirmando la misma objetividad de la materia. Ya señalamos que la propiedad que garantiza la objetividad de la naturaleza, es la propiedad de increabilidad e indestructibilidad. Una vez demostrado este principio, podemos justificar totalmente la idea de Lenin, de que "el

electrón es tan inagotable como el átomo, la naturaleza es infinita, pero existe infinitamente, y este reconocimiento, que es el único categórico, el único incondicional, de su existencia fuera de la conciencia y de las sensaciones del hombre es precisamente lo que distingue al materialismo dialéctico del agnosticismo relativista del idealismo." 106 A esta afirmación leninista, añadiríamos, que no sólo se trata de una distinción, sino de la posibilidad de refutar definitivamente al "agnosticismo relativista y al idealismo".

Es interesante anotar el razonamiento del filósofo argentino Mario Bunge, en su reciente obra Materialismo y Ciencia, donde no logra diferenciar los planos filosófico y científico de la categoría de materia; señala: "No hay razón para suponer que el concepto contemporáneo de materia sea definitivo; después de todo la materia es lo que estudia la ciencia, y mientras haya investigación científica esta resultará en nuevos conceptos y nuevas teorías." 107 Como anotamos, lo "definitivo" de la categoría filosófica de la materia consiste en su propiedad de indestructibilidad y por tanto de increabilidad, y esto no se contrapone con el avance del conocimiento científico.

El idealismo físico se manifestó en otra corriente, al energismo. El científico alemán Ostwald, inspirador de esta interpretación intentaba eliminar la contradicción entre la materia y el pensamiento, reduciéndolos a un tercer principio, el de la energía. Wilhelm Ostwald trataba de concebir el movimiento, la energía desvinculado de la materia -como masa-, es decir, la "pura energía" o el movimiento sólo, con ello negaba al materialismo. De la misma manera que Mach, Ostwald, rechazó la teoría atomista, aduciendo que tanto los átomos como las moléculas eran "hipótesis cómodas". Ante estas pretensiones Lenin afirmó contundentemente: "La utilización de la física moderna por el idealismo filosófico o de las deducciones idealistas sacadas de esta Física no se deben al descubrimiento de nuevas variedades de la sustancia y de la fuerza, de la materia y el movimiento, sino a la tentativa de concebir el movimiento sin materia." 108 Los seguidores de Mach

-concluye Lenin- "No han querido cuestionar la afirmación de Engels: 'el movimiento es inconcebible sin materia.'" ¹⁰⁹ El movimiento como propiedad no puede existir sin su portador, el movimiento es siempre de algo que se mueve. De lo que resulta que la idea del alma como soplo vital, como movimiento, no puede existir separada del cuerpo. En este sentido, Lenin tiene razón de que "...separar el movimiento de la materia es tanto como separar el pensamiento de la realidad objetiva, separar mis sensaciones del mundo exterior, es decir, pasar al idealismo." ¹¹⁰ Este idealismo busca adaptar el desarrollo de la física para sus fines filosóficos, por ello, "la física energética es origen de nuevas tentativas idealistas -finaliza Lenin- de concebir el movimiento sin materia, basándose en la descomposición de las partículas de la materia, que hasta hoy se creían indescomponibles, y en el descubrimiento de nuevas formas, hasta hoy desconocidas, del movimiento de la materia." ¹¹¹ Althusser considera que "Lenin restablece la verdad; la física no está de manera alguna en crisis, sino en crecimiento. La materia no se ha 'desvanecido' únicamente el concepto científico de materia ha cambiado de contenido y cambiará sin cesar en el futuro, pues el proceso de conocimiento es infinito en su objeto mismo." ¹¹² Estas consideraciones contradicen el punto de vista de Lucio Colletti, que deforma al materialismo dialéctico al desconocer la diferencia de los niveles filosófico y científico; al negarle al marxismo su carácter ontológico, confundiendo con las determinaciones científicas particulares; señala: "...puesto que el marxismo no es una filosofía de la naturaleza, nada tiene que decir acerca de la estructura y de las propiedades del mundo exterior, sino que deja exclusivamente a la ciencia de la tarea de investigación y ponerlas de manifiesto." ¹¹³ De aquí resulta falsa la afirmación del autor de El Marxismo y Hegel, de "...que Lenin rechace de hecho la pretensión engelsiana de un marxismo que generalice los resultados de la ciencia cambiando de faz a cada nuevo descubrimiento que se produzca en el campo de la investigación naturalista..." ¹¹⁴ En esta relación del materialismo con las ciencias, hay algo que permanece y algo que cambia. Lo que permanece es el concepto filosófico en términos absolutos, y

lo que cambia son los rasgos particulares en los nuevos descubrimientos científicos. Por ello cambia sólo la forma del materialismo dialéctico en relación con el saber positivo. Althusser piensa que la "distinción entre filosofía y ciencias abre necesariamente, en la perspectiva de Lenin, el campo de una teoría de la historia de los conocimientos..."¹¹⁵ Añade este filósofo francés: "la distinción entre la filosofía y las ciencias, entre las categorías filosóficas y los conceptos, constutuyen en el fondo una teoría de posición filosófica radical contra todas las formas del empirismo y el positivismo de ciertos materialistas, contra el naturalismo, contra el psicologismo, contra el historicismo..."¹¹⁶ es decir, contra todas las derivaciones del idealismo. Lo que sucedió, es que Lenin no logró sistematizar una teoría del conocimiento, ni una ontología crítica; por ello sucumbe a pesar de todo a posiciones científicistas, igual que Engels. Ambos, -Lenin y Engels- intentan superar el empirismo en la actividad práctica.

Althusser considera -con razón- que "si Lenin escribió que 'sin teoría revolucionaria, no hay movimiento revolucionario', podría haber escrito: 'Sin teoría científica, no hay producción de conocimientos científicos.'"¹¹⁷ En esta teoría científica debe entenderse como gnoseología materialista dialéctica. -Como método en relación con las ciencias- Althusser expresa esta idea: "Para Lenin, lo que ocurre en las ciencias interesa primordialmente a la filosofía. Las grandes revoluciones científicas provocan transformaciones importantes en la filosofía. Es la conocida tesis de Engels: el materialismo cambia de forma con cada gran descubrimiento científico; tesis que Lenin defiende mostrando, de otro modo y mejor que Engels, el cual estaba fascinado por las consecuencias filosóficas de los descubrimientos de las ciencias de la naturaleza (la célula, la evolución, el principio de Carnot, etc.) Que el descubrimiento decisivo que provoca la modificación obligada de la filosofía materialista no viene tanto de las ciencias de la naturaleza como de las ciencias de la historia, del materialismo histórico."¹¹⁸ En esta última consideración Althusser no coloca en igual nivel de importancia al materialismo dialéctico con el materialismo histórico, sin tomar en cuenta que el primero de-

be fundamentar filosóficamente al segundo. Este menosprecio de la filosofía materialista dialéctica se hace evidente cuando Althusser no valora del todo la tesis: "...De que toda la historia de la filosofía se reduce en última instancia a una lucha entre el materialismo y el idealismo, parece que se tiene en poca estima toda la riqueza de la historia de la filosofía." 119

Debemos rechazar la idea de un reduccionismo; lo que sucede es que después de resolver acertadamente el problema ontológico, podemos resolver otros problemas dentro de la historia de la filosofía, en base al método materialista dialéctico.

La cuestión del idealismo y el materialismo, es interpretada erróneamente por Althusser cuando anota: "De hecho, esta tesis consiste en afirmar que, en lo esencial, la filosofía no tiene realmente historia, ¿qué historia es esa, que se reduce a ser la repetición del choque de dos tendencias fundamentales? las formas y argumentos del combate pueden variar, pero si toda la historia de la filosofía no es más que la historia de esas formas, basta reproducirlas a las tendencias inmutables que representan para que la transformación de esas formas se convierta en una especie de juego gratuito." 120 Esto significa -para Althusser- que no hay avance, se trata de un círculo cerrado, mecánico. "La filosofía no tiene historia, la filosofía es ese lugar teórico extraño donde no ocurre propiamente nada, nada más que esta repetición de la nada. Decir que no ocurre nada en la filosofía, es afirmar que la filosofía no lleva a parte alguna puesto que no va a parte alguna." 121 Es este el punto de vista de Althusser. Esta opinión coincide con algunos neopositivistas, de que el problema ontológico es un pseudoproblema. Por este argumento, Althusser piensa que la filosofía no tiene, propiamente hablando, objeto, en el sentido en que una ciencia tiene un objeto. El filósofo francés no menciona el problema ontológico; sólo coincide con la posición de Lenin de que no es posible demostrar los principios; considera "que Lenin piensa, hasta ahí. Declara que no se pueden demostrar (ni refutar; lo cual irritaba a Diderot) los principios del idealismo. No se les puede demostrar porque no pueden ser objetos de

un conocimiento comparable al de la ciencia, que demuestra las propiedades de sus objetos." ¹²² Efectivamente la demostración de los principios no es un problema científico, es un problema filosófico, que requiere una demostración lógica o racional, a diferencia de la demostración empírica. Una vez que podamos demostrar la verdad del principio ontológico del materialismo dialéctico, habremos dotado - según Althusser- de un objeto de estudio a la historia de la filosofía. Esto lo interpretamos como la justificación del problema al encontrar una solución. Pero como hasta la fecha no se ha demostrado tal principio ontológico del materialismo, eso hace pensar a Althusser: "Como la filosofía no tiene objeto, no puede ocurrir nada en ella. La nada de su historia no hace sino repetir la nada de su objeto." ¹²³ Althusser no debe referirse en general. La nada que nada en la historia de la filosofía, -hay que especificarlo- es la nada de la metafísica del idealismo; el inmaterialismo absoluto. En cambio para el materialismo el objeto de su filosofía es el ser, la naturaleza, en sí y para el hombre. Es falso que la historia del materialismo "No hace -según Althusser- más que remachar y rumiar argumentos que representan, bajo formas de categorías, su conflicto innumerable de la filosofía, es el que sostiene la eterna inversión nula de la cual la filosofía es el teatro palabrero, la inversión de la dicotomía categorial materia/espíritu." ¹²⁴ Althusser piensa que el enderezamiento del idealismo por el materialismo, o la anulación de lo cálido en el sistema idealista, es una anulación total o absoluta y que no tiene carácter lógico, sino político; expresa: "La inversión, que es formalmente la nada que ocurre en la filosofía, en sus discurso explícito, no es nula, o más bien es un reflejo de anulación, la anulación de una jerarquía anterior reemplazada por la jerarquía inversa. Lo que está en juego en la filosofía, a través de las categorías últimas que rigen todos los sistemas filosóficos, es pues el sentido de esta jerarquía, el sentido de poner una categoría en posición dominante, es en la filosofía algo que hace pensar irresistiblemente en una toma de poder o una instalación en el poder." ¹²⁵ Si admitimos esta afirmación estaremos

aceptando la traslación mecánica de lo filosófico a lo político, sin una mediación lógica. Al no haber esta mediación, Althusser considera que se trata de "una instalación en el poder... sin objeto. Una instalación en el poder, ¿es todavía una categoría puramente teórica? Una toma de poder (o instalación en el poder) es política, no tiene objeto, pone algo en juego, justamente el poder, y tiene un objetivo: los efectos del poder." ¹²⁶ Lo que sucede es que los "efectos del poder" son el resultado de las causas lógicas que instauran el sistema filosófico como verdadero, -el materialismo dialéctico- en sus principios. La verdad de los principios permite la implantación política del poder y no el simple poder voluntarista. Consideramos que esta racionalidad de los principios para justificar el poder ha faltado en algunos de los sistemas políticos.

El connotado filósofo de la praxis Adolfo Sánchez Vázquez comparte de cierta forma las ideas de Althusser sobre el objeto de estudio de la historia de la filosofía; piensa que la función de la filosofía no es ofrecer verdades como sucede en las ciencias, sino que se trata de cambiar de objeto; apunta: "Si la filosofía no tiene objeto en el sentido en que lo tienen las ciencias empíricas y acerca del cuál pretenden ofrecer un conocimiento verdadero, tiene, sin embargo, un objeto que cambia históricamente (el mundo, el hombre, la ciencia, el lenguaje) y al que apunta el uso de sus conceptos y categorías." ¹²⁷ El cambio histórico del objeto hace posible un cambio revolucionario en la filosofía, pero, -asegura Sánchez Vázquez- "No basta que haya cambio e innovación para que pueda hablarse de revolución filosófica; es preciso que el cambio sea profundo, radical. Y aún así, como en toda revolución, hay niveles diversos de profundidad o radicalidad"...El cambio de objeto es importante, pero para ser revolucionario tiene que ir acompañado de una transformación profunda del dispositivo conceptual, pues sólo el uso de un nuevo dispositivo puede permitir un cambio radical en el tratamiento del objeto. A su vez, si este cambio radical de objeto y dispositivo conceptual deja intacta la práctica de la filosofía la revolución filosófica tendrá

un carácter limitado y parcial." 128 Aquí entendemos que el carácter revolucionario -de la filosofía de la praxis- consiste en que se trata de la formulación de una nueva teoría, en torno a una problemática también novedosa. Pero no coincidimos con Sánchez Vázquez, de que una teoría refuta a otra teoría, siendo de diferentes problemas. La ontología pre-crítica sólo se refuta con argumentos que hacen posible una ontología crítica, y no con la filosofía de la praxis, esto no le niega algún valor, pero son diferentes cuestiones. El maestro Sánchez Vázquez piensa que: "El uso de este dispositivo conceptual adopta la forma de una crítica de la razón, que conduce a la destrucción de la ontología pre-crítica, y la apertura de un período filosófico nuevo que tiene como punto de partida la idea del sujeto activo de un objeto como producto de su actividad, entendida ésta como actividad de la conciencia, va a conducir a través de Hegel a la filosofía de la actividad práctica, revolucionaria (o praxis) de Marx." 129 No debemos admitir que el objeto sea producto de la actividad de la conciencia. El objeto humanizado es producto de la actividad práctica del hombre; esto es filosofía de la praxis, lo otro significa idealismo subjetivo.

La filosofía de la praxis trasciende el rango puramente teórico o contemplativo de todas las filosofías anteriores. Nos parece verdadera la afirmación: "hay por consiguiente, una novedad radical al pasar de la realidad como objeto a contemplar, o como objeto constituido por la actividad de la conciencia, a la realidad producida por los hombres, con su actividad práctica real." 130

Sin embargo, no debemos olvidar que ese tránsito de la teoría a la práctica, no debe ser mecánico, sino en base a la solución filosófica que entraña la problemática de dicha teoría. En base a esta condición, admitimos de que: "ir más allá de Kant o rechazar una revolución que rompiendo sus límites como filosofía especulativa signifique una revolución profunda, jamás realizada, en la historia de la filosofía, exige considerar el mundo no sólo como objeto a transformar, sino como objeto en cuya transformación se inserta la filosofía. Se trata no sólo de teorizar sobre

la praxis, sino en función de ella, como momento teórico de la praxis misma,"¹³¹ Pero "ir más allá de Kant", significa previamente la solución teórica -no especulativa- de las antinomias que dejó pendiente; al problema ontológico que se encuentra en ellas. Efectivamente: -dice Sánchez Vázquez- "En este sentido el marxismo constituye una revolución, pero no una revolución teórica mas, del tipo de la kantiana, sino una revolución teórico-práctica, ya que transforma radicalmente la relación de la filosofía con la praxis. Es la filosofía de la revolución que se integra en la revolución, en el sentido profundo y amplio que corresponde a la ideología revolucionaria del proletariado."¹³² Nosotros contemplamos una doble revolución. Primero, la revolución teórico-práctica que constituye la filosofía de la praxis. Segundo, la solución al problema ontológico con la fundamentación de su principio. No podríamos negar esta segunda revolución teórica, pues, "la filosofía de la praxis considera en unidad indisoluble el proyecto de emancipación, la crítica de lo existente y el conocimiento de la realidad a transformar."¹³³ Lo cual quiere decir que no hay razón para negar el marxismo ontológico, fundamento filosófico de cualquier desarrollo teórico particular. Es necesario el principio ontológico del materialismo dialéctico para que justifique lógicamente: "...El problema práctico de la transformación del mundo humano, social; o sea: el de la autoproducción o cumplimiento del hombre, en su contexto histórico social dado en y por la praxis."¹³⁴ El marxismo ontológico no se opone irreconciliablemente a la filosofía de la praxis, sino que se integra dialécticamente en una síntesis superior de teoría y teoría-práctica.

Es interesante destacar que las diversas disciplinas que integran el sistema abierto del marxismo convergen todas ellas con las ciencias particulares; como es el caso del materialismo dialéctico, el materialismo histórico y la filosofía de la praxis. Sobre esta teoría de la actividad transformadora del hombre, como su esencia misma. El maestro Adolfo Sánchez Vázquez ofrece la necesidad de integrar la filosofía de la praxis con las ciencias particulares; señala: "...Ya que justamente en la medida en que la filosofía se hace científica extiende más adentro sus tentácu-

los sobre la ciencia, es decir, cumple mejor la tarea de analizar criticar y revisar los conceptos científicos." ¹³⁵ Aquí la filosofía marxista cumple una función gnoseológica, de filosofía de la ciencia.

De manera semejante Mario Bunge admite que las ciencias particulares deben fundamentarse en una ontología materialista, aunque injustificadamente rechaza la dialéctica de la naturaleza al igual que otros filósofos; expone: "...la investigación científica presupone una ontología materialista y también la enriquece. Cabe a los filósofos el desenterrar, desarrollar y sistematizar esa ontología." ¹³⁶ En este caso vemos la necesidad de fundamentar a las ciencias particulares con una ontología materialista. Es la dialéctica de la filosofía y las ciencias particulares que planteó Lenin: las ciencias auxilian, sirven de material empírico para la fundamentación filosófica. Y las ciencias necesitan de un fundamento filosófico; una ontología materialista y dialéctica.

Cuando el científico no logra unificar sus conocimientos con una filosofía consecuente a ellos, sucede que cae en serias contradicciones lógicas. Lenin cita el caso de Helmholtz que por un lado fue materialista y por otro, este materialismo lo hizo conciliar con su agnosticismo; expone esta idea: "Helmholtz, figura descollante de las Ciencias Naturales, fué en filosofía tan inconsecuente como la inmensa mayoría de los naturalistas. Se inclinó por el kantismo, pero tampoco mantuvo de una manera consecuente este punto de vista en su gnoseología. Véase, por ejemplo, un razonamiento que encontramos en su Óptica Filosófica sobre el tema de correspondencia entre los conceptos y los objetos: '...Yo he designado las sensaciones como símbolos de los fenómenos del mundo exterior, y les he negado toda analogía con las cosas que representan' (pág. 570 de la traducción francesa, pág. 442 del original alemán). Esto es agnosticismo, pero más adelante, en la misma página, leemos: 'nuestras nociones y representaciones son los efectos que los objetos que vemos o nos representamos producen en nuestro sistema nervioso y en nuestra conciencia. Esto es el materialismo.'" ¹³⁷ Según Korsch es posible unificar estas dos afirmaciones, el agnosticismo kantiano con la teoría materialista del

reflejo, por ello responde; en "...estas dos afirmaciones de Helmholtz no existe contradicción alguna, ya que un 'efecto' no tiene por qué tener una similitud o correspondencia con su causa..."¹³⁸ Esto es erróneo, si no hay "similitud o correspondencia", entonces no hay relación de causalidad. Esta deformación de Korsch coincide con la apreciación semejante que hace Merleau Ponty; "al repetir que el pensamiento es un producto del cerebro y, a través del cerebro de la realidad exterior, al retomar la vieja alegoría de las ideas-imágenes. Lenin pensaba instalar sólidamente la dialéctica en las cosas, olvidando que un efecto no se asemeja a su causa y que, el conocimiento como efecto de las cosas, se encuentra por principio más acá de su objeto y solamente alcanza el doble interno..."¹³⁹ Estos dos filósofos pretenden realizar en la relación de causalidad una separación absoluta; al querer distinguir totalmente la causa del efecto, y como sabemos esto es imposible. El efecto es semejante a su causa en cuanto que los dos conceptos son materiales.

Lenin escribe sobre la otra relación del materialismo dialéctico y las ciencias particulares. La de los científicos naturalistas que siguen el materialismo dialéctico sin saberlo. "¡Es verdad! Las ciencias naturales admiten inconscientemente que su doctrina refleja la realidad objetiva, y esta filosofía es la única compatible con las Ciencias Naturales!"¹⁴⁰ Althusser comenta esta posición de Lenin encomiablemente: "Lenin no cesa de repetir en Materialismo y Empiriocriticismo, que la mayoría de los especialistas de las Ciencias Naturales son espontáneamente 'materialistas', cuando menos con respecto a una de las tendencias, de su filosofía espontánea. A la vez que combate las ideologías del espontaneísmo de la práctica científica (empirismo, pragmatismo), Lenin reconoce, en las experiencias de la práctica científica, una tendencia materialista espontánea de mayor importancia para la filosofía marxista."¹⁴¹ Lenin no separa la relación "inconsciente" de las ciencias con el materialismo, con su carácter "consciente". Ambos casos ya quedaron claros. Lo importante es la diversidad de formas en que el materialismo dialéctico se relaciona con las ciencias particulares.

La relación de las ciencias particulares con la filosofía fue una constante preocupación para los clásicos del marxismo. Ya Engels criticaba al idealismo por su metafísica, pero también no pasó desapercibido lo que sucedía en una corriente del marxismo; el materialismo vulgar en Alemania del siglo XIX. Crítica que se remonta a Feuerbach. El avance de las ciencias constituyó un gran aliado para desterrar la idea de un Dios creador. Las ciencias como un elemento que haga posible el avance de la teoría filosófica. En la Dialéctica de la Naturaleza, Engels comenta: "Todos los progresos logrados hasta sus días por las Ciencias Naturales les servían de nuevos argumentos contra la fe en un creador del mundo, y en realidad no consideraban como incumbencia suya el seguir impulsando el desarrollo de la teoría. El idealismo se había visto profundamente afectado en 1848, pero aún había caído más bajo el materialismo, bajo esta forma renovada, y Feuerbach tenía toda la razón cuando se negaba a hacerse responsable de este tipo de materialismo; lo que ocurre es que no tenía derecho alguno a identificar con la doctrina del materialismo en general la que pregonaban aquellos predicadores ambulantes."¹⁴² Esto significa que Feuerbach rechazó mecanicistamente esta forma de materialismo, lo mismo puede decirse de Lenin, quien desconoció todo el valor a esta corriente. Engels criticó esta filosofía "...cuyo materialismo pretende suplir la falta de ciencia."¹⁴³ Y añadiríamos, la falta de método dialéctico, que permita explicar la relación entre la materia y el pensamiento o del cerebro y la conciencia, desde un enfoque materialista y orgánico, no mecanicista. Engels no los rechaza totalmente, reconoce en el materialismo vulgar cierto mérito: "Cabría -dice- mandarlos al diablo y dejarlos ejercer su comentario nada deshonesto, aunque un tanto estrecho y consistente en inculcar el ateísmo, etc., al filisteo alemán; pero 1) sus insultos contra la filosofía... y 2) la pretensión de aplicar a la sociedad las teorías acerca de la naturaleza y reformar el socialismo, esto nos obliga a tomarlos en consideración."¹⁴⁴ Lenin compara a Feuerbach con los materialismos vulgares y los rechaza totalmente expone: "Feuerbach fue 'materialista por abajo e idealista por arriba'; y lo mismo sucede, en cierto modo, a Buchner, Vogt,

Moleschott y Dühring con la gran diferencia de que todos estos filósofos comparados con Feuerbach, no han sido más que pigmeos y unos míseros emborradores de cuartillas."¹⁴⁵ Al negar el materialismo vulgar, Lenin negó también la ontología materialista. Por esta razón no parte de una base materialista en sentido ontológico. El edificio se constituye desde esa base ontológica, hasta coronar el edificio con el materialismo histórico. Continúa Lenin: "Marx y Engels, que nutrieron su crecimiento en la fuente de Feuerbach y alcanzaron la virilidad en la lucha contra los emborradores, pusieron naturalmente la máxima atención en coronar el edificio de la filosofía del materialismo, es decir, en la concepción materialista de la historia y no en la gnoseología materialista."¹⁴⁶ Este error proviene de Feuerbach, que Engels logró detectar, por lo cual no negó totalmente al materialismo vulgar. Aclara su posición materialista en sentido ontológico. "La materia no es un producto de espíritu, y el espíritu mismo no es más que el producto superior de la materia. Esto es naturalmente materialismo puro. Al llegar aquí, Feuerbach se atasca. No acierta a sobreponerse al prejuicio rutinario filosófico, no contra la cosa, sino contra el nombre de materialismo, dice: "El materialismo es, para mí el cimiento sobre el que descansa el edificio del ser y del saber del hombre, pero no es para mí lo que es para el fisiólogo, para el naturalista en sentido estricto, por ejemplo para Moleschott, lo que forzosamente tiene que ser, además desde su punto de vista y su profesión: el edificio mismo. Retrospectivamente, estoy en un todo de acuerdo con los materialistas, pero no lo estoy mirando hacia adelante."¹⁴⁷ Engels considera que "...Feuerbach tiene toda la razón cuando dice que el materialismo puramente naturalista es 'el cimiento sobre el que descansa el edificio del saber humano, pero no el edificio mismo. 'En efecto, el hombre no vive solamente en la naturaleza, sino que vive también en la sociedad humana, y esta posee igualmente su historia evolutiva y su ciencia, ni más ni menos que la naturaleza."¹⁴⁸ Pero aquí faltó decir que en otro sentido -ontológico- el "edificio mismo" es material, para evitar un dualismo absoluto entre lo natural y lo social.

Esta insuficiencia de la ontología materialista conducirá

después de negar la materialidad del pensamiento, ya vimos como Engels se muestra más materialista que Feuerbach.

Por otro lado así como acepta el aspecto racional de Feuerbach, Engels rechaza que por negar un tipo particular de materialismo, rechace todo materialismo -aquí está el origen del problema de porque Marx no uso con frecuencia el término materialista, sólo en sus trabajos de juventud-. Afirma "Aquí Feuerbach confunde el materialismo, que es una concepción general del mundo basada en una interpretación determinada de las relaciones entre el espíritu y la materia, con la forma concreta que esta concepción del mundo revistió en una determinada fase histórica, a saber; en el siglo XVIII perdura todavía hoy en las cabezas de naturalistas y médicos y como era pregonado en la década de los 50 por los predicadores de feria Buchner, Vogt y Moleschott." ¹⁴⁹ Engels no admitió el carácter mecanicista de la relación entre la materia y la conciencia o entre el cerebro y el pensamiento. Lenin al exponer esta idea en Materialismo y Empiriocriticismo la comparte: "En esta cuestión Engels mantenía el punto de vista de Diderot. De los materialistas 'vulgares' Vogt, Buchner y Moleschott,... se adaptaban entre otras cosas, precisamente porqué ellos se desviaban hasta sostener la idea de que el cerebro segrega pensamiento del mismo modo que el hígado segrega bilis." ¹⁵⁰ Se tiene que rechazar la metafísica del materialismo únicamente para no caer en la metafísica del dualismo materia e inmaterial. Este problema como sabemos quedó sin resolver.

Federico Engels alcanzó a vislumbrar que una de las causas para poder aclarar esta cuestión consistió en la limitación de las ciencias particulares; señala: "El materialismo del siglo pasado era predominantemente mecánico, porque por aquel entonces la mecánica; y además solo la de los cuerpos sólidos -celestes y terrestres-, en una palabra, la mecánica de la gravedad, era de todas las Ciencias Naturales, la única que había llegado en cierto modo a un punto de remate. La química sólo existía bajo una forma incipiente, flogística, la biología todavía en mantillas; los organismos vegetales y animales sólo se habían investigado muy a bulto y se explicaban por causas puramente mecánicas..." ¹⁵¹ Es-

tas limitaciones científicas repercutieron en el materialismo.

Sólo hasta que las ciencias se desarrollan con más precisión sólo así podemos lograr una explicación particular, y una comprensión filosófica que fundamente el problema de la relación entre la mente y el cuerpo como problema psicofísico de la psicología.

En base al principio ontológico de la teoría de la materialidad del mundo podemos desarrollar una teoría de la materialidad del pensamiento, cuyo antecedente lo encontramos en el materialismo vulgar, pero enfocado ahora con un criterio dialéctico.

I.4. La categoría de materia en Lenin.

Dentro del desarrollo del materialismo dialéctico. -a decir de Arjipsev- "Lenin, tras de sintetizar los descubrimientos científicos más importantes después de Engels, desarrolló creadoramente el marxismo en nuevas condiciones y, por primera vez en la historia del materialismo, dio una profunda definición científica de la materia como categoría filosófica." ¹ La finalidad de establecer esta definición "...estaba enfilada directamente contra las tentativas del idealismo orientadas a interpretar los recientes descubrimientos físicos en beneficio de su doctrina." ² Es decir, contra el idealismo físico.

La otra finalidad de la definición de la categoría de materia consiste en ser un elemento teórico fundamental para la sistematización abierta de la ontología del materialismo dialéctico; para la solución del problema fundamental de la filosofía; como "...El problema de la relación entre el pensar y el ser..." ³ Esta cuestión es la pugna entre los que afirman la materialidad absoluta, contra los que admiten la inmaterialidad absoluta (materialismo contra idealismo).

En el fondo el idealismo concibe como aparente a la materia, es el caso de Platón, o su franca negación absoluta como Berkeley. Los continuadores de este obispo anglicano; los machistas redujeron la materia a un conjunto de sensaciones. En este caso se trata de una sustitución.

Contrariamente al idealismo; los materialistas piensan que la conciencia es derivada de la naturaleza. Lenin nos dice: "La materia, al excitar nuestros órganos de los sentidos, suscita la sensación. La sensación depende del cerebro, de los nervios, de la retina, etc., es decir, de la materia organizada de cierta manera." ⁴ En esta afirmación encontramos dos planos: el ontológico; la materia por existir independientemente del sujeto, se refleja en su conciencia; plano gnoseológico.

Anteriormente hemos indicado que no basta con definir la categoría de materia apoyándose sólo en las ciencias particulares. Es necesario fundamentarla a través del método materialista dia-

lético para que allí se fundamente también la teoría del reflejo. Con ello podemos tener la certeza de "...que nuestras sensaciones son imágenes del mundo exterior, reconocer la verdad objetiva, mantenerse en el punto de vista de la teoría materialista del conocimiento es toda la misma cosa." ⁵ En expresión de Lenin, esto significa que la ontología es base de la gnoseología, por lo que no resulta satisfactoria la afirmación leninista de que "...En la base de la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico está el reconocimiento del mundo exterior y del reflejo del mismo en el cerebro humano." ⁶ Es más bien en la base de la ontología materialista dialéctica que demuestra la existencia del mundo exterior, y por lo tanto "el reflejo del mismo en el cerebro humano."

La base de la admisión de la categoría de materia consiste en su demostración lógica, no en la teoría del reflejo. Es al contrario de como lo planteó Lenin: "El admitir o rechazar el concepto de materia es un problema de confianza del hombre en el testimonio de sus órganos de los sentidos, es la cuestión del origen de nuestro conocimiento..." ⁷ Es necesario demostrar filosóficamente que el origen de nuestro conocimiento son las sensaciones provenientes del mundo externo. Esta falla en los clásicos del marxismo y en el materialismo dialéctico soviético ha ocasionado la idea de que con la simple definición de la categoría de materia podemos resolver el asunto. Además, cabe decir, que la definición leninista de la materia presenta algunas objeciones: se trata de un planteamiento gnoseológico, y después ontológico; esto nos conduce a la confusión entre ambos planos. Lenin define este concepto: "La materia es una categoría filosófica para designar la realidad objetiva, dada al hombre en sus sensaciones, calcada fotografiada y reflejada por nuestras sensaciones y existente independientemente de ellas." ⁸ Esta confusión reside en identificar la materia con lo real, o sea lo ontológico con lo gnoseológico. Es falso que todo lo material sea real, porque entonces lo irreal es inmaterial, cayendo en el dualismo de materia e inmaterial. El materialismo dialéctico debe concebir lo real como el conocimiento verdadero; como reflejo de lo material. Lo irreal, en cambio es un reflejo-material distorsionado.

Identificar el materialismo con el realismo es hacer una identidad absoluta entre la materialidad y su conocimiento. Entre la ontología y la gnoseología, más bién se reduce el plano ontológico al plano del conocimiento. Históricamente podemos observar que el término realismo ha tenido una connotación idealista; Platón habla de la realidad del mundo ideal, y de la irrealidad o apariencia del mundo material. En la Edad Media, la lucha filosófica fue entre nominalistas -materialistas- y realistas o idealistas. Sin embargo contrariamente se ha denominado al materialismo griego como realismo ingenuo. El fondo del asunto es que todavía no estaban delimitados los planos ontológicos y gnoseológicos, es decir, es un planteamiento con deficiencias filosóficas. Hasta la fecha no se ha explicado suficientemente la distinción entre realismo y materialismo; tanto Marx como Engels, y el mismo Lenin se refieren a la realidad objetiva; por lo que ha quedado esta confusión. Moulines en su artículo "Por qué no soy materialista" tiene razón de inconformarse con la identidad de lo material y lo real, que hacen algunos materialistas: "al decir 'todo lo real es material', como afirma el materialismo. 'O sea, todo lo real es real', lo cual evidentemente, no es afirmar gran cosa."⁹ Efectivamente se trata de una tautología; todo lo material es real y todo lo real es material. Y para superarla tenemos que ubicar el plano de lo real al terreno gnoseológico, y el concepto de lo material al terreno ontológico, pero de una forma relativa, pues lo gnoseológico también es material. Lo real y su opuesto lo irreal corresponden al reflejo-material de lo material. Existe lo material como objetos, procesos y fenómenos, y lo material-ideal (o reflejo de lo material) que puede ser verdadero o real, o falso o irreal. Malgradamente no encontramos en el materialismo dialéctico esta especificidad. Por un lado Lenin admite como base de su filosofía el realismo ingenuo, y por otro rechaza el término realismo como sinónimo de materialismo. Nótese el primer caso: refiriéndose al "llamado realismo ingenuo, es decir, de la concepción habitual no filosófica, ingenua de todas las personas que no se detienen a pensar si existen ellos mismos y si existe el medio, el mundo exterior." Y concluye en otro párrafo: El materialismo asienta cons

cientemente su teoría del conocimiento en la convicción ingenua de la humanidad." ¹¹ Pero esto es inadmisibile, una teoría filosófica no debe fundarse en el sentido común, recuerdese las objeciones que le hicimos a Gramsci, a Luckács, etc., o al mismo Marx que da por sentada la existencia del mundo externo. El segundo caso; Lenin dice: "...el término de realismo se emplea aquí en el sentido de oposición al idealismo. Yo siguiendo a Engels, sólomente uso en este sentido la palabra 'materialismo', y considero que esta terminología es la única acertada, particularmente en vista de que el término, 'realismo' está manoseado por los positivistas y demás confucionistas que vacilan entre el materialismo y el idealismo." ¹² Sin embargo Lenin, lo mismo que Engels hablan de la "realidad objetiva", sin especificar que se trata de los conocimientos verdaderos sobre el mundo.

Es interesante analizar la posición de Schlick en su artículo "Positivismo y Realismo", donde rechazó tanto las tesis de la realidad como de la irrealidad del mundo externo; considerando que se trataban de pseudo-afirmaciones, con un sentido metafísico dice este filósofo: "Si el rechazo de la metafísica por el positivismo ha de significar la negación de una realidad trascendente, la conclusión más natural del mundo parece ser la de que el positivista haya por tanto de atribuir realidad sólo al ser no trascendente; de este modo, el principio fundamental del positivista parecería afirmar; 'sólo lo dado es real'." ¹³ Pero lo "dado" puede entenderse de diferentes significados. Aquí se trata de sustituir este concepto por lo material. Lo "dado" pueden ser las sensaciones como el caso de Mach que redujo la materia a los llamados elementos: "no es que los cuerpos engendren sensaciones, sino que complejo de elementos (complejo de sensaciones) forman los cuerpos como lo permanente, lo real, y los << elementos >>; por el contrario, como su apariencia fugitiva y pasajera, es que no reflexiona que todos los cuerpos son sólo símbolos conceptuales para complejo de elementos (complejo de sensaciones)." ¹⁴ Si las sensaciones son los "elementos" primarios del mundo, la materialidad será algo subjetivo. La materia como símbolo mental de un complejo de sensaciones, y el objeto de conocimiento son los nexos

entre sensaciones. De estas consideraciones resulta falsa la afirmación de Schlick: "Ernest Mach insistió especialmente en que su propio positivismo se desarrollaba en dirección opuesta a la metafísica berkeleyana; él y Avenarius le concedían gran importancia al no entender lo dado como un contenido de conciencia y han tratado de apartar totalmente esta concepción de su filosofía." ¹⁵ Después de esta aclaración sobre el idealismo subjetivo, tanto de Berkeley como de Mach, regresamos a la idea de Schlick sobre lo "dado". El piensa que se trata de una tautología: "Si uno siente inclinación por los juegos de palabras, puede otorgar a esta proposición la apariencia de evidencia tautológica, haciendo uso de una peculiaridad del idioma alemán y formulándola así: ...('sólo se da (hay lo dado)')." ¹⁶ Pero resulta que no podemos identificar lo "dado" con lo real. Tenemos que partir de la idea de materia, y aún así no es válido afirmar que la materia es real, pues sabemos ya que existe la materia irreal. Además fuera de una tautología esto no significa que se está en el terreno metafísico, sino de una lógica mal empleada. Por ello no podemos equiparar los enunciados "Sólo lo dado es real" con "hay una realidad trascendente como afirmaciones metafísicas. Apunta Schlick: "Ahora bien, debemos insistir en que quien quiera que enuncie esta proposición esta haciendo una afirmación que es metafísica, exactamente en el mismo sentido y grado que en su contraria." ¹⁷ En base a esta supuesta identificación metafísica, Schlick considera que "El 'problema de la realidad del mundo exterior' es un pseudo problema sin sentido." ¹⁸ Pero lo tautológico sería afirmar: "La materia es material."

Nuestro autor al igual que Poincaré sólo admite la demostración particular o empírica sin lograr un alcance de universalidad. Anota: "Estrictamente hablando el significado de una proposición acerca de objetos físicos, sólo se agotaría mediante un número in definidamente grande de posibles verificaciones; de esto ha de in ferirse que en último análisis nunca es posible demostrar que dicha proposición sea absolutamente cierta." ¹⁹ He aquí su carácter de empirista lógico. Poincaré habla de los conocimientos verdaderos como convenciones. Schlick les llama tan sólo hipótesis: "En

realidad, se acostumbra reconocer que aún las proposiciones de la ciencia que poseen mayor certeza; siempre son consideradas como hipótesis,..."²⁰ Esto es resultado de negar que los conocimientos son el reflejo del mundo circundante, y por ello no hay verdades objetivas.

Si no distinguimos lo real de lo material, gnoseológicamente, entonces caemos en la confusión que apunta este filósofo: "...La proposición 'x es real' pertenece a una clase totalmente diferente a aquellas proposiciones que atribuyen alguna cualidad a x (por ejemplo, 'x es duro'); en otros términos: realidad, existencia, no constituyen predicados."²¹ Esto sería verdadero siempre y cuando admitiéramos que es lo mismo realidad que materialidad, o que no hubiera distinción entre las diversas formas de la existencia. De aquí es errónea la consideración: "El enunciado 'la moneda que tengo en el bolsillo es redonda' tiene una forma lógica totalmente distinta al enunciado 'la moneda que tengo en el bolsillo es real'".²² He aquí la identidad que hace entre realidad y existencia, sin ninguna especificidad: "En la vida diaria constantemente hablamos de realidad o de existencia, y por esta razón no debe ser muy difícil descubrir su significado exacto; en el litigio es necesario, con frecuencia, determinar ante los tribunales si cierto documento existe o no y no carece por completo de importancia para mí, el que la moneda que tengo en el bolsillo sea imaginaria o real."²³ El documento, lo mismo que la moneda pueden existir, pero ser falsos o irreales, para saber esto, no basta con una actitud puramente empirista, se requiere el nivel lógico para comprobar sobre la realidad o irrealidad de tales objetos. La siguiente afirmación resulta falsa, por insuficiente: "Ahora bien, todo el mundo sabe como se verifica una afirmación acerca de la realidad de algo y no puede dudarse el que la realidad de la moneda se verifica sólo por el hecho de que, como resultado de determinadas manipulaciones adecuadas, obtengo ciertas sensaciones táctiles o visuales, ante cuya presencia estoy acostumbrado a decir; 'esto es una moneda'. Esto es igualmente válido para el documento..."²⁴ Al identificar los conceptos de "realidad" y existencia material resulta tautológico decir "que la moneda que ten-

go en el bolsillo es real." Si tengo una moneda en el bolsillo no puede ser imaginaria, es un objeto material, no un objeto material-ideal e irreal. La moneda es real si no es falsa; si es falsa sigue siendo material pero irreal. De aquí resulta insostenible que basta para saber si es real con las simples manipulaciones "táctiles o visuales". Se ha confundido la realidad con la materialidad. Resulta cuestionable la afirmación de que "el atribuir existencia real a una cosa, es simplemente tarea de decir lo que significa en la vida diaria o en la ciencia." ²⁵

Como consecuencia de esta confusión entre lo material y lo material real, Schlick no alcanza a entender el error de la filosofía de Berkeley. El no negó la realidad del mundo, lo que negó fue su materialidad redujo tal realidad al conocimiento como creación de los objetos. Al negarse la materialidad, el objeto se construye en el acto de conocer, sea por el sujeto humano o por Dios. Apunta Schlick: "Sin duda una interpretación completamente perversa de la filosofía de Berkeley, al ver en ella semejante sistema. El tampoco negó la realidad del mundo de los cuerpos sino que simplemente trató de explicar qué es lo que decimos cuando le atribuimos realidad; aquel que dice que en la mente de Dios existen ideas no percibidas, no niega con esto su existencia sino que trata de entenderla." ²⁶ Reduce la materialidad a ideas. Ya vimos que Berkeley es un inmaterialista absoluto.

Contrariamente a la idea que presentó sobre la moneda y el documento, Schlick ofrece una idea de la realidad como conocimiento verdadero: "...la pregunta relativa a la realidad de una experiencia solo tiene sentido si tal realidad puede, con sentido, ponerse en duda; por ejemplo, si yo no puedo preguntar: ¿Es cierto realmente que me senti feliz al oír esas noticias? la verificación o en su caso la falsedad, pueden establecerse, digamos, de la misma manera que la interrogante: "Es verdad que Sirio tiene un satélite (que ese satélite es real)?" ²⁷ Lo mismo puede decirse de la moneda y del documento, que son reales o verdaderos, o también falsos o irreales.

Schlick presenta dos clases de argumentos para no poner en duda la llamada existencia del "mundo exterior". Por un lado ofrece

ce argumentos en base al sentido común, y por otro recurre a la ciencia; en ambos casos se trata de una demostración empírica, y por lo tanto insuficiente. Nótese primero la del sentido común "...Todos sabemos como verificar la proposición 'hay un castillo en el parque que se halla en las afueras de la ciudad'. Procedemos en determinadas formas y luego, si experimentamos ciertos hechos claramente descriptibles, decimos: 'Sí, realmente hay un castillo ahí de otra manera decimos que el enunciado era erróneo o que era una mentira. Y si alguien nos preguntara: '¿También durante la noche cuando nadie lo veía, estuvo el castillo ahí?', nosotros responderíamos: 'Indudable! Hubiera sido imposible construirlo durante esta mañana; además el estado del edificio revela que no sólo estaba ayer ahí, sino hace centenares de años, antes de que hubiésemos nacido. 'Por consiguiente, poseemos criterios empíricos, plenamente definidos, con los cuales determinamos si existían las cosas y los árboles cuando nosotros no los veíamos, y si existían antes de nuestro nacimiento y si existieran después de nuestra muerte... Hemos visto que sencillamente sería absurdo responder a esta pregunta con negación."²⁸ Sin embargo, no resultan convincentes los argumentos de este filósofo. Su posición es respaldada por la filosofía de Berkeley, los objetos existen a pesar de que nosotros no los percibamos, por el hecho -no empírico- de que existen en la mente de Dios. El que nosotros lo percibamos es secundario.

La segunda argumentación se refiere a que la ciencia no pone en tela de juicio tal problema de la existencia del "mundo exterior". "En obvio de la polémica concerniente al realismo adquiere importancia llamar la atención del físico hacia el hecho de que la naturaleza que nos circunda en la vida ordinaria es la que constituye su noción del mundo exterior y no el 'mundo trascendente' del metafísico."²⁹ Encontramos en este párrafo que no hay una distinción entre el plano científico y el plano filosófico. El hecho empírico de que la ciencia maneje objetos físicos, no demuestra filosóficamente su existencia.

Lo incognoscible no es el mundo empírico que a fin de cuentas puede ser una construcción del sujeto humano o de un sujeto

objetivo (Dios). Lo incognoscible -para la metafísica- es el mundo de las esencias. Esta idea no se opone a la "construcción" que hace del mundo el científico, es por ello que se plantean hipótesis, o convenciones, y no leyes objetivas, pues se carece de una demostración filosófica que sustente a las ciencias. Se pregunta Schlick: "¿Cómo se distingue el mundo exterior, trascendente o metafísico, del mundo empírico? En los sistemas filosóficos se le concibe como algo situado más allá del mundo empírico, donde las palabras 'más allá' indican que no puede ser conocido en el mismo sentido en que puede serlo el mundo empírico, indican que se encuentran más allá de un límite que separa lo asequible de lo inasequible; esta distinción tiene su origen en la opinión sustentada anticuadamente por la mayoría de los filósofos, de que para conocer un objeto es necesario percibirlo directamente..."³⁰ La posición del materialismo dialéctico no admite un "más allá", por el carácter de la materialidad absoluta y lo "inasequible" es lo que no conocemos, pero podemos con el tiempo llegar a su conocimiento. La limitación del conocimiento es histórica, no metafísica. La diferencia entre empirismo y materialismo dialéctico, consiste en que el primero reduce todo conocimiento de la percepción, en cambio, el materialismo dialéctico tiene su origen o fuente empírica, pero debe elevarse al grado superior o lógico (dialéctico).

La posición empirista y no dialéctica de Schlick se observa cuando señala "...de aquí que según este mismo criterio, lo que no puede ser inmediatamente sentido o percibido permanece incognoscible, incomprensible, trascendente, pertenece al reino de las cosas en sí."³¹ Como vemos se niega el conocimiento lógico; -que no es directamente observable- la inferencia.

El idealismo subjetivo bien puede cambiar este percibir al objeto, por dar existencia al objeto en el acto mismo de la percepción. Podemos mudar la idea de "...que el electrón, así como la totalidad de las realidades físicas, no son cosas incognoscibles..."³² Por la expresión de que son cosas creadas por el sujeto -constructos teóricos-, sin referencia al mundo externo. Esta es una de las razones por la cual el empirismo lógico tiene como base una filosofía idealista subjetiva.

Por último nos dice Schlick: "La negación de la existencia de un mundo exterior trascendente, constituiría tan justamente un enunciado metafísico como su afirmación; de allí que el empirista consecuente no niegue el mundo trascendente, sino que demuestra que tanto su negación como su afirmación carecen de sentido." ³³ Ya analizamos como el problema consiste en identificar materialidad con realidad, una identidad absoluta entre lo ontológico y lo gnoseológico, en detrimento de lo primero. De aquí resulta que el empirismo lógico se imposibilita para llevar a efecto tal demostración de la existencia del "mundo externo", considerando por tanto un pseudo-problema.

Desde otra perspectiva filosófica Martin Heidegger coincide en que: "la cuestión de si un mundo es y de si puede probarse su ser, como cuestión planteada por el 'ser ahí' en cuanto 'ser en el mundo' -¿Y quién, si no, podría plantearla?-, es una cuestión sin sentido." ³⁴ Heidegger al igual que Schlick se fundamenta en la percepción, para dar cuenta del mundo: "La prueba de la 'existencia de las cosas fuera de mí' se apoya en que en la esencia del tiempo entran con igual originalidad el cambio y la permanencia. Mi 'ser ante los ojos' de una multiplicidad de representaciones dado en el sentido interno. Es cambio 'ante los ojos'". ³⁵

Para este filósofo alemán "el escándalo de la filosofía no constituye en que siga faltando hasta ahora esta prueba, sino en que se esperen y se intenten sin cesar semejantes pruebas. Tales esperanzas, propósitos y peticiones brotan de concebir de una manera ontológicamente insuficiente aquello independientemente y 'fuera' de lo cual se trata de probar un 'mundo' como 'ante los ojos'" ³⁶ Esta posición se cataloga como idealista subjetiva. Recordemos que se trata de una "independencia" y "relación" no absolutas, sino siempre relativas, por el substrato ontológico común; la materialidad. Desde nuestro punto de vista "El 'escándalo' de la filosofía", es darle fin, solución a este problema de siglos.

Dentro de nuestro análisis al realismo -por la importancia que presenta el concepto de "realidad" en el materialismo dialéctico, y en particular la definición de la categoría de materia de Lenin-, es conveniente estudiar los puntos de vista de uno de los

iniciadores de la filosofía de la ciencia en Italia y discípulo de Moritz Schlick, nos referimos a Ludovico Geymonat quien primeramente presentó una posición materialista dialéctica, donde crítica tanto al relativismo como al convencionalismo, en su escrito "Metodología neopositivista y materialismo dialéctico", publicado en 1972. Posteriormente involuciona a posiciones neopositivistas trastocando el término materialismo por el de realismo y admitiendo el convencionalismo en lugar de la teoría del reflejo. Esta regresión la encontramos en su obra Ciencia y Realismo (1980).

El revisionismo superficial de Geymonat comienza con su contradicción a Lenin, dentro de una franca actitud neopositivista, apunta: "En la presente situación cultural me parece, por el contrario, más oportuno volver al término « realismo » tanto por que los positivistas contemporáneos, o neopositivistas, trataron hace tiempo de hacer uso de él, como porque asimismo se ha originado demasiada confusión sobre el término « materialismo », utilizado por sus adversarios para indicar concepciones filosóficas ingenuas y dogmáticas. Queda claro por lo demás que no tiene excesiva importancia recurrir a un término u otro: El punto esencial es el del significado con que sepamos llenarlo." ³⁷ Ya vimos que no se trata de nombres o de sinónimos, los términos materialismo y realismo, sino de tomar una posición ontológica en vez de gnoseológica. En su artículo mencionado Geymonat estaba convencido de que: "si el metodólogo marxista propone una vuelta al materialismo no es por « fidelidad » a los clásicos del marxismo, sino por una razón más seria y convincente, porque le permite esbozar una nueva forma de materialismo -no mecanicista, sino dialéctico- que sea capaz de enunciar en términos filosóficamente correctos lo que hay más de significativo en la dinámica efectiva de la ciencia." ³⁸ A esta conclusión llega después de argumentar a favor del materialismo dialéctico frente al relativismo, convencionalismo y al absolutismo. Veamos estas afirmaciones y después las comparamos con lo que dice en Ciencia y Realismo.

En su época materialista dialéctica, está en contra del relativismo. El conocimiento es relativo y evolutivo. Además admite la teoría del reflejo: "La gnoseología materialista-dialéctica no

se limita a afirmar que nuestro conocimiento, y en particular el científico es relativo y modificable a perennidad. Admite también otra tesis fundamental, según la cual nuestros conocimientos nos permiten alcanzar efectivamente la realidad aunque sin agotarla, con lo que se puede hablar de que unos conocimientos son « más verdaderos » que otros." ³⁹ Al defender la relatividad, defiende también la objetividad; ataca al agnosticismo. Pero curiosamente en su otro texto defiende al neopositivismo. A estas alturas ha abandonado el materialismo y lo sustituye por el convencionalismo: "La vía de pensamiento que, en nuestra opinión, ha contribuido en mayor grado al abandono del realismo ingenuo, es el convencionalismo." ⁴⁰ Y ahora, es de la idea que este convencionalismo es el que origina el conocimiento relativo: "El mérito más importante del convencionalismo físico reside precisamente aquí: en proporcionar un conocimiento total sobre la posibilidad de modificar o sustituir relativamente algunos principios « clásicos » por un sector (nuevo) del mundo fenoménico, aceptándolos sin embargo en otros sectores donde resultaron ser fecundos en numerosas aplicaciones." ⁴¹ Antes admitió la importancia del materialismo dialéctico en Lenin, ahora decae en un cientificismo: "Negar este mérito al convencionalismo significaría rechazar arbitrariamente tomar en consideración lo que ha sucedido en la historia de la investigación científica durante los últimos decenios del siglo XIX y los primeros del siglo XX." ⁴² Lo que sucedió es que Geymonat no logró resolver el problema de la materialidad o existencia objetiva del mundo. En 1972 estaba convencido de la importancia de una filosofía de la ciencia neopositivista, llegó a la conclusión de que "los resultados de este análisis nos demuestra que la metodología neopositivista se revela como fundamentalmente inadecuada para captar lo que ocurre de hecho en la investigación científica." ⁴³ Posteriormente al abandonar el materialismo, estructura una filosofía convencionalista basada en una praxis social sin referirse a la teoría del reflejo como su base. Al no explicar el papel que juega el desarrollo lógico, adopta un criterio de verdad más bien empirista: "...los factores teóricos y los prácticos de nuestros procesos gnoseológicos forman la unidad dialéctica, donde no es ilícito en absoluto apelar a la actividad práctica (o praxis) co-

mo criterio de verdad cuando se trata de aplicarlo a la valoración de carácter objetivo de los resultados (siempre relativos, sin embargo) de la investigación científica." ⁴⁴ Lo que es ilícito es no desarrollar estos "factores teóricos" en base a la historia de la filosofía y de las ciencias.

Sus consideraciones sobre la praxis social más bien son válidas para el conocimiento científico o particular, no es posible extenderlas al terreno filosófico: "...la validez de un descubrimiento científico no se puede evaluar únicamente en razón de las operaciones realizadas por el investigador en el laboratorio sino también, y sobre todo, en base a la utilización que se efectúa de la producción (utilización que depende desde luego del tipo de sociedad en que se aplica, se corrige y se perfecciona ese descubrimiento)." ⁴⁵ Esta falta de atención a los "factores lógicos" consiste en que Geymonat está "...contra la pretensión de que la lógica agote toda racionalidad." ⁴⁶ Nosotros pensamos que la racionalidad debe expresarse en la lógica. Este carácter es lo que ha faltado a los sistemas "filosóficos" que pretenden fundar el conocimiento en las ciencias y en la tecnología sin elevarse al plano de abstracción universal.

Geymonat al abordar el problema del realismo considera que "Las primeras y más radicales objeciones al realismo provienen, como es sabido, del solipsismo." ⁴⁷ Admite al igual que: "...El físico austriaco Ludwig Boltzmann, uno de los más grandes científicos de finales del siglo pasado... que el solipsismo no se puede refutar por vía meramente demostrativa puesto que la imagen que ofrece el mundo si bien repugna al sentido común, es perfectamente coherente desde el punto de vista lógico." ⁴⁸ De aquí resulta como consecuencia que tenga que recurrir al terreno de la praxis, en un nivel empirista. Por otro lado acepta los argumentos de Boltzmann que bien pueden ser refutados desde el punto de vista del solipsismo o idealismo subjetivo. Estos argumentos son: "Cuando nos esforzamos por entrar en contacto con otros individuos o con objetos cualesquiera del mundo que nos rodea, los percibimos como algo que, aunque depende de la manera en que lo examinemos, consigue sin duda condicionarlos. Quien pretendiera sos-

tener que tales individuos u objetos, que interactúan con nosotros, constituyen sólo « la expresión en nuestra mente de ciertas ecuaciones entre algunas de nuestras sensaciones » (por utilizar las palabras de Boltzmann), debería renunciar a priori a tener en cuenta la riquísima cosecha de experiencias concretas (de victorias y de derrotas) que nos proporciona cada vez que tratamos de profundizar nuestro contacto con el mundo." ⁴⁹ El solipsista respondería que tal "condicionamiento" es producto no de nuestra mente, sino de una conciencia que produce tales percepciones. Geymonat es consciente que no está ofreciendo un razonamiento suficiente a este problema, por ello a continuación se justifica: "Se dirá, tal vez, que rechazar el solipsismo sin dar una refutación lógica es signo de impotencia y tosquedad; en nuestra opinión, sin embargo, el rechazo, no es signo de tosquedad, siempre que se utilice no para acabar con todos los interrogantes que encuentran expresión en la tesis solipsista, sino para formularlos de nuevo en términos menos paradójicos y hacer con ello más crítica nuestra concepción del conocimiento, o para ser más conscientes de la dificultad a que salimos al paso cada vez que hablamos de nuestros contactos con aquello que es distinto a nosotros." ⁵⁰ Nosotros diferimos de esta opinión, pues, el no dar esta refutación lógica al idealismo subjetivo ha sido causa de tanta confusión y de tener que replegarse a posiciones idealistas como el caso de este filósofo italiano. No es suficiente apoyarnos en "...los métodos de verificación o refutación adoptados por la ciencia, sobre la mayor o menor profundidad de los resultados conseguidos, etc." ⁵¹ Pero ya sabemos que esto es científicismo, y no filosofía. En base a este científicismo es por lo que Geymonat acude al realismo ingenuo -como lo hizo su compatriota Gramsci-: "Si la tesis central del solipsismo sorprende por su sutileza y carácter paradójico, la del llamado « realismo ingenuo » se presenta por el contrario como natural y universalmente aceptable; en efecto, suele aceptarse sin discusión por el hombre común y por no pocos científicos." ⁵² Ya analizamos como el realismo ingenuo no es una alterativa filosófica. Geymonat lo resume: "existe una realidad que trasciende los sujetos conscientes, es decir, trasciende el mundo

fenoménico o mundo de nuestras percepciones; y no obstante está conectado al mundo de las percepciones en un doble sentido: por-- que ontológicamente está en la base del mismo y porque se debe partir de las percepciones para llegar a conocerlo." ⁵³ Antes de comentar las dificultades que observa este filósofo al realismo ingenuo, nosotros diremos con más sencillez que hay que demostrar lógicamente que en las percepciones está conectado el mundo. Y se gundo, que "se debe partir de las percepciones" para conocer tal mundo. Esto último también requiere de una prueba lógica.

A la primera cuestión responde con una interrogante "...¿Qué significan las palabras << estar en base >> o << encontrar la propia base en >> ? La respuesta más espontánea parece que sería esta; la presunta realidad trascendente es la << causa >> de nuestras percepciones. Pero un respuesta de este género ha resultado ser desde hace tiempo, totalmente inaceptable. Kant fue quien lo manifestó demostrando -con un análisis célebre de la categoría de causalidad- que sólo se puede aplicar al mundo fenoménico (es decir como afirmación de que cierto fenómeno es y no es la causa de otro), de modo que no resulta de ningún modo utilizable para designar las relaciones entre el mundo fenoménico y el de la realidad que estaría en su base." ⁵⁴ Es coherente esta respuesta del idealismo subjetivo de Kant, pues el fenómeno es una construcción del sujeto a través de su percepción.

La segunda dificultad -para Geymonat- "...se centra en la tesis según la cual se debería partir de los fenómenos para llegar a conocer de alguna manera la mencionada realidad. También aquí, sin embargo, anidan graves dificultades, quizá todavía superiores a las del primer género de conexión. Están en relación con la interrogante siguiente: ¿Cómo es posible pasar del mundo de las percepciones esencialmente subjetivas a un mundo que trasciende in toto al sujeto?" ⁵⁵ Efectivamente no es posible, a menos que podamos demostrar que nuestras percepciones son el reflejo de un mundo objetivo. En base a estos problemas que no logró resolver el filósofo italiano, es por lo que su salida la encuentra en el convencionalismo con un fundamento empirista alejado a todas luces

del materialismo dialéctico. Lenin tuvo razón de considerar al realismo como un confusionismo entre el materialismo y el idealismo.

Después de haber realizado esta crítica radical al realismo en sus formas diversas; desde Platón hasta el realismo histórico de Geymonat, nos damos cuenta de su metafísica. Lo real es una parte de lo material y la otra parte es lo irreal. De esta forma escapamos a la tautología; todo lo material es real y todo lo real es material.

Como consecuencia, la definición de la categoría de materia en Lenin debe expresarse; la materia es una categoría filosófica para designar la materialidad, dada al hombre en sus sensaciones, fotografiada y reflejada por nuestras sensaciones y existente independientemente de ellas. La única modificación que le hacemos a la definición de Lenin, es de los conceptos "realidad objetiva" por materialidad. Es necesario aclarar también que, el sujeto humano también es material, y que estas imágenes, conocimientos y sensaciones constituyen la materialidad subjetiva, son objetos materiales-ideales. Reales si son verdaderos, e irreales si son falsos o ficticios. La materialidad objetiva es la naturaleza que se opone al sujeto. Debemos recordar la unidad dialéctica entre lo objetivo y lo subjetivo, donde lo objetivo se subjetiviza (o interioriza) y lo subjetivo se objetiviza (se exterioriza).

Con este análisis a la definición de la categoría de materia se aclara su sentido ontológico; el principio sobre la materialidad absoluta fundamenta a esta definición. También al principio del reflejo. La materia existe independientemente del sujeto y por ello se refleja en él.

La definición de la categoría de materia quedaría inconclusa sin la definición de materialidad, que es el conjunto de todos los objetos materiales y los objetos materiales-ideales. (reales e irreales). Una tercera definición es la de objeto material o ser. Federico Engels afirma: "...Las formas fundamentales de todo ser son el espacio y el tiempo, y un ser situado fuera del tiempo es un absurdo tan descomunal como un ser fuera del tiempo" 56 La estructura de la materia como masa, o sustancia se determina con

estas dos propiedades, el espacio y el tiempo. Con esto estaríamos defendiendo "...la idea del continuo espacio-temporal como una posible sustancia..." ⁵⁷ Como problema que deja pendiente Mario H. Otero en su artículo "Materialismo y Ciencias Naturales". La otra propiedad de los objetos materiales es la increabilidad e indestructibilidad; lo que permite entender su carácter absoluto o infinito. En el capítulo que sigue, sobre la teoría de la materialidad del mundo desarrollaremos la idea de Engels que: "La real unidad del mundo estriba en su materialidad,..." ⁵⁸ Al darnos cuenta que todo es materia. Allí desarrollaremos la estructura teórica de la ontología materialista dialéctica, en una formalización basada en los conocimientos de Mario Bunge.

II. LA TEORÍA DE LA MATERIALIDAD DEL MUNDO.

El materialismo dialéctico constituye la teoría filosófica de la concatenación universal del movimiento y desarrollo del mundo material; propone una ontología monista materialista. La unidad material del mundo implica una interacción de contrarios, lo que significa su carácter dialéctico. Esta dialéctica se constituye como método de conocimiento, en base a la teoría del reflejo, a las leyes y categorías dialécticas que se encuentran en el mundo material, social, y en el pensamiento humano. En una reciente publicación soviética sobre materialismo dialéctico encontramos la siguiente idea: "En la teoría filosófica única del marxismo leninismo, el materialismo y la dialéctica aparecen ligados orgánicamente entre sí, como dos aspectos de una misma doctrina que se penetran recíprocamente. Hacemos diferenciación entre dialéctica materialista y materialismo filosófico sólo para facilitar la asimilación de los conceptos y principios del materialismo (tales como, por ejemplo, la correlación de la materia y la conciencia, la categoría filosófica de materia). Así como las leyes y categorías de la dialéctica..."¹ Podemos observar que se trata de una distinción simplificada y mecánica. No hay una real especificación entre la ontología materialista y el método gnoseológico: así como tampoco entre los conceptos y los principios del materialismo. La correlación entre la materia y la conciencia es más bien el problema que se ha venido dando en la historia de la filosofía. La categoría filosófica de materia no debe tomarse como principio, se trata de una definición que necesita de su fundamentación filosófica, esto es, de su demostración lógica. La definición de la categoría de materia no puede por sí misma ser el fundamento del método dialéctico (leyes y categorías). El filósofo soviético Orúzhev en su obra La Dialéctica Como Sistema considera lo contrario: "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 la sensaciones. Y se hace necesario apuntar que la mayoría de los trabajos dedicados a este tema parte del concepto de materia como lo primario."²

Pero lo primario es el principio ontológico que fundamenta a la categoría básica del materialismo dialéctico; la categoría de materia. Admitimos que: "El sistema de categorías del materialismo dialéctico comienza por el concepto de materia en movimiento << mutable >>, de materia como sustancia única." ³ Pero esto es lo que debemos probar filosóficamente, no sólo en el plano científico, como lo apunta este filósofo: "La tesis de que el mundo es la sustancia material en movimiento tiene, en la filosofía marxista-leninista, valor de postulado científico, que se demuestra con toda la historia del desarrollo de la ciencia. Sobre esta base se alcanza la unidad material del mundo." ⁴ Esto significa que se trata de un postulado científico para un problema filosófico. Pero esto es un planteamiento empirista que tiene su origen -como ya anotamos- desde Marx hasta los actuales filósofos materialistas dialécticos. No se trata de un "postulado científico", sino de un principio ontológico; puesto que lo particular por sí mismo no puede fundamentar lo general o filosófico. Lenin pensó que con de finir la categoría de materia fundamentaba al materialismo dialéctico.

No es posible de una manera inmediata que "al definir 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." ⁵ Se trata de una visión empirista de lo existente lo que permite obtener una concepción materialista del mundo. Esta concepción se atiene, "...al descubrimiento de Lomonósov 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." ⁶ Pero no es una deducción lógica, sino mecánica, se requiere de un desarrollo metodológico, no basta que el materialismo dialéctico se apoye en las ciencias. Esta falta de desarrollo del método materialista dialéctico impide la distinción entre el plano ontológico y el plano gnoseológico. Orúzhev separa metafísicamente la naturaleza del pensamiento: "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 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." ⁷ El carácter relativo solo se contempla gnoseológicamente y no ontológicamente. Si no admitimos esta unidad ontológica entre la naturaleza y la conciencia caemos irremisiblemente en el dualismo materia e inmaterialidad. La identidad entre el ser y el pensamiento puede interpretarse metafísicamente, como la inmaterialidad absoluta, pero hemos visto que esto es absurdo. La identidad materialista permite la relatividad gnoseológica. Orúdzhev no niega la unidad entre mundo y conocimiento: "...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." ⁸ Pero la unidad implica la identidad. Si nos son dados unidos mundo y pensamiento quiere decir que hay algo que los identifica; su materialidad. La segunda parte de esta cita es tautológica: "el mundo objetivo existe por sí mismo, por cuanto es objetivo." Esta afirmación que parece tan evidente, desde el plano empírico, no lo es si la consideramos racionalmente. Sólo con el principio ontológico de la materialidad absoluta podemos demostrar que la materialidad es objetiva.

Cabe destacar que si bien Orúdzhev no logra aclarar estos puntos nos aproxima a ello. Está en contra de un ontologismo, es decir, de un ser sin sujeto humano, de una naturaleza al margen del hombre concreto, transformador: "...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 especialidad de lo lógico y lo gnoseológico, de la misma manera que el agnosticismo es la negación de la importancia ontológica de los procedimientos metodológicos, en la gno-

es decir, la exageración de la especificidad del conocimiento." ⁹ Para combatir al agnosticismo e idealismo subjetivo es necesario partir del principio ontológico, para entender que sólo el conocimiento es relativo y no absoluto, en tanto no crea a lo conocido o al objeto, el problema no se resuelve con afirmar solo la objetividad de la naturaleza a través de las ciencias, ni tampoco como lo pretende Arjipsev, de que la simple definición de la categoría de materia resuelve el problema de la filosofía: "La definición leninista de la materia como realidad objetiva que nos es dada en las sensaciones, expresa la solución dialéctico-materialista al problema fundamental es decir, afirma el carácter primario de la materia y su cognoscibilidad. Dicha definición es fruto de la generalización de la historia entera de la lucha entre el materialismo y el idealismo, el agnosticismo y la metafísica, y está dirigida contra toda clase de variantes idealistas..." ¹⁰ Ya señalamos que la definición por sí misma no basta; he aquí lo achataado del materialismo dialéctico.

Es necesario demostrar la falsedad del inmaterialismo. No basta con afirmar una filosofía como verdadera para que esta lo sea, fundandose en las ciencias únicamente, de una forma unilateral o metafísica, faltando desarrollar la demostración filosófica a través del método materialista dialéctico. Había pues, que demostrar que: -a decir de Arjipsev- "La tesis marxista de que la materia no puede existir fuera del movimiento y de que éste es una forma de existencia de la materia, viene a fundamentar el principio de la materialidad del mundo y demuestra que los múltiples y variados fenómenos del universo no son fenómenos independientes y aislados, sino formas diversas de la materia en movimiento y que, por tanto, no hay en el mundo nada inmaterial, espiritual, o sobrenatural. Todo es producto de la materia en movimiento... el mundo es, en su propia esencia, uno, y su unidad consiste en su materialidad." ¹¹ Al obtener esta verdad lógica, lo gramos una verdad total, tanto científica como filosófica. Engels y el mismo Lenin no lograron finalizar esta tarea de fundamentar la imagen materialista del mundo como un proceso de desarrollo histórico "desde las nebulosas gaseiformes sujetas a un movimiento rotatorio y en torbellino hasta la sociedad humana." ¹² El he-

cho de que la demostración empírica no baste, no significa desde luego que esto resta importancia al papel de las ciencias como material de base para la formulación lógica. Engels no logró tal desarrollo, y Lenin dio por sentado que con la ley Lomonósov-Lavoisier todo estaba resuelto. Arjipsev lo considera de otra forma: "Engels demostró que la ley de la conservación y transformación de la energía es una ley absoluta de la naturaleza, puesto que expresa una eterna ley objetiva del universo -la increabilidad e indestructibilidad del movimiento de la materia- así como su capacidad de infinita transformación de sus formas. Dicha ley expresa asimismo la unidad de los aspectos cuantitativos (constancia de la cantidad de energía) y cualitativo (capacidad de realizar nuevas transformaciones) del movimiento." ¹³ En otro lugar de su obra Arjipsev reconoce que hace falta fundamentar el materialismo dialéctico: "Sin embargo, las ciencias naturales por sí solas, pese a su enorme importancia, son insuficientes para elaborar, fundamentar y defender las tesis cardinales del materialismo que tienen una significación universal como tesis de la indestructibilidad cualitativa del movimiento. En este punto se pone de manifiesto palmariamente, con toda nitidez, el poder de la filosofía materialista como fundamento teórico del desarrollo de las ciencias naturales." ¹⁴ Aquí tenemos dos ideas; por un lado se reconoce la insuficiencia de un planteamiento científicista; y por otro que la filosofía materialista -aclaramos nosotros, una vez que ha madurado- constituye a su vez el fundamento de las ciencias. Se trata de una doble fundamentación, dentro de la misma filosofía, con el principio ontológico, y una fundamentación externa hacia las ciencias particulares en el caso de la física, esta fundamentación permite refutar definitivamente al idealismo físico. O el caso de la psicología que permite esclarecer el problema de la relación mente-cuerpo o problema psicofísico, con la materialidad del pensamiento. En general todas las ciencias adquieren su fundamentación filosófica, posibilitando la solución a los problemas filosóficos de las ciencias.

La obra Materialismo Dialéctico -bajo la redacción de F. Bur latski- expone un concepto importante sobre los principios o fun-

damentos del materialismo dialéctico: "Marx y Engels analizaron la dialéctica de la naturaleza, la sociedad y la conciencia, y formularon dos principios... el primero es el principio del historicismo dialéctico; es el principio de análisis de la naturaleza, la sociedad y la conciencia humana que refleja todas las cosas y los fenómenos en su desarrollo, es decir, en su surgimiento, existencia, cambio y perecer." ¹⁵ Como ya anotamos, Engels fue quien desarrolló esta cuestión desde el punto de vista filosófico y Marx lo contempló históricamente y en el terreno social. Nótese ahora el segundo principio, "el principio del determinismo dialéctico. El determinismo dialéctico muestra el condicionamiento material histórico de todos los procesos y fenómenos, basados en la interacción universal de los fenómenos en la naturaleza y la sociedad." ¹⁶ Aquí encontramos el desarrollo de la materialidad del mundo natural y social como unidad y en proceso histórico.

Un tercer principio sería el principio ontológico que demuestra la materialidad absoluta con ello se sustenta la unidad. Este principio o fundamento del sistema demuestra la única propiedad filosófica; la propiedad de que la naturaleza no se crea ni se puede destruir, esta propiedad pertenece a todo lo existente, es decir, a la materia en cuanto tal o a toda la materia sin excepción.

El principio del materialismo dialéctico constituye la verdad absoluta pero no como remate del sistema a la manera de Hegel, sino como fundamento o sosten del sistema. Considerada así la función del principio ontológico obtenemos una noción distinta de la estructura del sistema del materialismo dialéctico. Orúzhev aclara el asunto: "En realidad el sistema científico de la dialéctica materialista une en sí orgánicamente dos momentos contradictorios: el « carácter abierto », para el ulterior desarrollo del conocimiento (que se puede representar no en forma de círculo absolutamente cerrado a semejanza de la dialéctica de Hegel, que incluye en sí todas las ciencias, sino como un espiral abierto que sólo indica la dirección general del desarrollo del pensamiento científico) y, al mismo tiempo, una estructura estable, relativamente invariable a lo largo del curso del desarrollo de las ciencias." ¹⁷

Esta estructura relativamente invariable -a nuestro juicio- está compuesta: del principio ontológico, de la definición de la categoría de materia, de las teorías (del desarrollo, de la materialidad del mundo, del reflejo, etc.) y del método materialista dialéctico. El carácter variable del sistema lo encontramos en su relación directa con las ciencias particulares.

Orúdzhev reconoce la necesidad de que el sistema materialista dialéctico alcance la unidad completa, pero como necesidad del mismo sistema: "tal sistema no puede darse fin así mismo en la verdad absoluta, aunque necesite de su culminación interna, es decir, del carácter sistemático y total. Y este carácter sistemático y total se alcanza porque en él mismo se agota la falta de correspondencia entre los principios dialécticos y su forma de construcción, y se establece la relación con el conocimiento científico vivo, en ininterrumpido desarrollo de renovación." ¹⁸ El carácter de unidad del mundo permite hablar de su sistematización como un todo abierto, afirma este filósofo, recordando que "Engels señala el nexo, sujeto a leyes, existente entre la concepción de la naturaleza como un sistema y la reducción de todos los fenómenos al movimiento de la materia..." ¹⁹ Lenin por ello conjugó el desarrollo con la unidad del mundo, apuntando que: "...El principio universal del desarrollo debe ser combinado, vinculado y unido al principio universal de la unidad del mundo, de la naturaleza, del movimiento, de la materia, etc." ²⁰ En otros términos esto significa la unidad del mundo en desarrollo tanto mecánico como propiamente dialéctico o evolutivo. Pero estos principios; el del desarrollo y el de la unidad del mundo deben integrarse con el principio ontológico. Para que podamos realmente afirmar "...la diferencia entre el materialismo metafísico y el materialismo dialéctico." ²¹ Como lo apuntó Lenin en Materialismo y Empiriocriticismo, puesto que insistimos, no basta con afirmar la materia objetiva como tal; ni resolverlo desde el nivel gnoseológico de las ciencias particulares como lo hizo Lenin, cuando dijo: "Si se quiere plantear la cuestión desde el único punto de vista justo, es decir, desde el punto de vista materialista dialéctico, hay que preguntarse: los electrones, el éter, etcétera ¿existen fuera de la conciencia humana como una realidad objetiva o no? A esta pregunta los natura-

listas, también sin vacilaciones, deberán constestar y contestan siempre que sí, de la misma manera que admiten sin vacilaciones la existencia de la naturaleza anteriormente al hombre y a la materia orgánica. La cuestión queda así resuelta a favor del materialismo, porque la noción de materia, como hemos dicho ya, no significa en gnoseología más que: la realidad objetiva, existente independientemente de la conciencia humana y reflejada por esta." 22 Como podemos observar a Lenin le faltó el significado ontológico, que fundamentará a la gnoseología materialista.

Lo inmutable del materialismo dialéctico no es el carácter relativo del conocimiento, sino que todo lo material es increable e indestructible, y esto es lo que hay que demostrar. Ahora bien, admitimos el carácter relativo del conocimiento de la estructura de la materia, pero en un sentido científico. En un plano filosófico ha de afirmarse lo inmutable o absoluto de la materia; con ello estaremos delimitando -relativamente- lo ontológico de lo gnoseológico, sin declinar en este último estrato del conocimiento. La teoría del reflejo debe fundarse en la ontología materialista, es decir, la dialéctica en el materialismo. La confusión de estos niveles; el ontológico y el gnoseológico se hace notar desde Engels que redujo lo "inmutable" al carácter relativo del conocimiento, y no del ser. Dice Lenin: "Sólo una cosa es inmutable desde el punto de vista de Engels: el reflejo en la conciencia humana (cuando existe conciencia humana) del mundo exterior, que existe y se desarrolla independientemente de la misma. Ninguna otra 'inmutabilidad', ninguna otra 'esencia' ninguna 'sustancia absoluta' ...La 'esencia' de las cosas o la 'sustancia' también son relativas; no expresan más que la profundización del conocimiento que el hombre tiene de los objetos..., el materialismo dialéctico insiste en el carácter temporal, relativo, aproximado, en todos esos jalones del conocimiento de la naturaleza por la ciencia humana en progreso." 23 Pero si negamos una "sustancia absoluta", entonces negamos la materialidad absoluta base del materialismo dialéctico. La sustancia es absoluta y su conocimiento es relativo. Hay que distinguir entre la relatividad de la materia que significaría admitir la no-materia o el inmaterialismo y

la relatividad del conocimiento de la materia.

Arjipsev comenta acertadamente que: "Lenin no negaba el valor de la categoría de sustancia y, por el contrario, veía en ella una fase importante en el proceso de desarrollo del conocimiento humano acerca de la naturaleza de la materia." Y escribía, a su vez, que "es preciso profundizar el conocimiento de la materia hasta el conocimiento (hasta el concepto) de la sustancia, a fin de hallar las causas de los fenómenos."²⁴ Esta cita es de los Cuadernos Filosóficos. No negó el valor de la categoría de sustancia Lenin, pero no logró llegar al centro del problema: demostrar que la sustancia material no tiene causa, que sólo los fenómenos particulares la tienen. Esta laguna en el materialismo dialéctico ha ocasionado otro problema -que mencionamos al estudiar la filosofía de Lenin- la confusión sobre la antítesis gnoseológica absoluta que expuso Lenin y ahora repite Arjipsev. Consideramos que hay razón para admitir las críticas por parte de los revisionistas, nuestra objeción se suma a esto. Hemos señalado que la tesis es ontológica; la materialidad absoluta; es una tesis absoluta. En cambio la antítesis es relativa, porque es gnoseológica, no podemos separar absolutamente la naturaleza y la conciencia, puesto que estaríamos haciendo una separación entre materia e inmaterialidad. Lógicamente se trata de una negación absoluta, y esto es imposible. Se trata de una relación cognoscitiva y también transformadora, son dos niveles uno teórico y el otro práctico. Veamos pues, lo que piensa Arjipsev al respecto: "También los revisionistas, siguiendo a los neopositivistas y pragmatistas, se pronuncian contra la tesis leninista de la antítesis absoluta entre la materia y la conciencia dentro de los límites del problema gnoseológico fundamental. Así el revisionista francés Henri Lefevre dice 'No hay nada más contradictorio con la dialéctica marxista que poner lo 'real' a un lado, y su 'reflejo' 'en la mente de los hombres, a otro.'* Esta idea de Lefevre no es original. Hace ya cincuenta años los machistas acusaban a los materialistas de 'duplicar' el mundo, de poner la realidad objetiva a un lado, y la conciencia, a otro, etc."²⁵ Y tiene razón si no se especifica el monismo materialista que encierra el problema,

entonces caemos en un dualismo se "duplica el mundo"; un mundo material y un mundo del pensamiento o inmaterial. Lefevre tiene razón en no conformarse con la definición de la categoría de mate-ria y de insistir en que el problema consiste en la objetividad del mundo externo, o de cómo acabar con el idealismo subjetivo. Apunta Arjipsev: "...Lefevre revisa precisamente la definición leninista. Su desviación del materialismo la acompaña de una serie de reservas. No niega la 'existencia de este árbol fuera de sí'; ahora bien, que este árbol pueda existir fuera de todo conocimiento es otro problema. Y esta es la cuestión."** 26 A su vez el filósofo francés trata de resolverlo en el terreno de la actividad práctica como una interacción de sujeto y objeto. Pero esta idea encierra una forma de idealismo, porque es el sujeto que crea al objeto a través de su producción. Esta objeción la presenta Roger Garaudy -en cita de Arjipsev-: "El filósofo marxista francés Roger Garaudy señala justamente: 'de hecho, Lefevre pasa de la in-discutible, según la cual el hombre conoce las cosas, produciéndolas, a la tesis idealista de que las cosas sólo existen por haberlas producido el hombre!'"*** Esta sustitución de la existencia de las cosas por su conocimiento, es decir, el desplazamiento de la realidad por la experiencia humana, es un rasgo característico del idealismo." 27

Dentro de las críticas -que a nuestro parecer son justas- al materialismo dialéctico que apunta Arjipsev; está la falta de demostración de la existencia objetiva del mundo exterior. El filósofo soviético responde que la demostración está en las ciencias particulares, que como sabemos no es suficiente: "...afirma We-tter que 'la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico admite demasiadas proposiciones que todavía deben ser demostradas y fundadas'" 36 entre estas 'proposiciones' y suposiciones figuran, ante todo, la existencia del mundo exterior, independientemente del sujeto que conoce. Al parecer, el idealista Wetter ignora la historia entera de la actividad productiva y social de los hom---bres, así como la historia del desarrollo progresivo de las ciencias naturales, que prueban esta tesis inicial de la filosofía materialista." 28 De paso aclaramos que Wetter supedita lo ontológi

co a lo gnoseológico; pues la existencia del mundo objetivo no se encuentra en la teoría del conocimiento, sino en la ontología.

Arjipsev comenta otra objeción de Wetter que presenta dos ideas: una sobre el carácter "vago" de la definición de la categoría de materia. No se trata de una vaguedad, sino de una falta de fundamentación o demostración lógica, como hemos anotado. El otro cuestionamiento consiste en que este filósofo confunde el carácter universal de la materialidad del mundo con su estructura científica o particular, buscando un elemento último en la composición de la materia: "En sus ataques al materialismo dialéctico, Wetter no pasa de largo ante el concepto de sustancia. Afirma que el carácter 'vago' de la definición leninista de la materia como categoría filosófica estriba también en que Lenin y los filósofos soviéticos posteriores no han logrado dar una respuesta clara al problema esencial de si la materia es o no la sustancia última."²⁹ La idea de una sustancia última "la debemos entender como la sustancia única, y en este sentido efectivamente el materialismo dialéctico no ha resuelto el problema del inmaterialismo. Las ciencias por sí mismas no pueden hacerlo; por lo que no es convincente del todo la afirmación de Arjipsev. "Después de examinar las relaciones entre la materia y el tiempo, las ciencias naturales y la filosofía materialista han llegado desde hace mucho, a la conclusión de que el mundo ha existido eternamente y no ha sido creado por nadie. La existencia eterna de la materia en el tiempo, su indestructibilidad e increabilidad -tesis basada en el desarrollo de las ciencias naturales y la filosofía durante siglos- es la tesis más importante de la filosofía materialista."³⁰ Lo anterior significa un planteamiento positivista.

Con una simple definición no podemos rechazar lo sobrenatural, el espíritu absoluto, en suma el inmaterialismo absoluto, principio metafísico del sistema cerrado del idealismo, como pretendió hacerlo Lenin y en la actualidad los filósofos soviéticos. Arjipsev dice: "La definición dialéctico-materialista de la materia como categoría filosófica refleja los aspectos esenciales de la realidad: existencia del mundo fuera e independientemente de la conciencia del hombre y de toda la humanidad; rechazo de la

existencia de cualquier pretendida fuerza sobrenatural -espíritu absoluto, Dios, etcétera- como causa de la aparición y existencia de la naturaleza y la sociedad; afirmación del carácter sensible, objetivo y natural del mundo." ³¹ Así pues, el materialismo absoluto se finca en el desarrollo de las ciencias, pero requiere de una deducción metodológica que permita su demostración dialéctica. En este sentido -dice Orúzdzhev- "El método dialéctico científico es el método del pensamiento teórico, que reproduce al objeto de investigación en su integridad concreta, como un sistema total en el cual cada ley representa un momento particular (« un subsistema »), internamente vinculado con los demás." ³² En este caso el "objeto de su investigación" es la ley de la conservación de la materia y el movimiento Lomonósov-Lavoisier, para elevarla al rango de fundamento de la definición de la categoría de materia y como principio del sistema abierto del materialismo dialéctico.

Este principio ontológico permite distinguir claramente entre una dialéctica materialista y una dialéctica idealista. La primera nos expone las contradicciones reales del mundo circundante en su movimiento, pues el correlato existencial de la negación dialéctica es el movimiento; cuando un objeto cambia de lugar esta negando el lugar en el que estaba para afirmarse en la nueva posición y así sucesivamente, esta idea es desconocida por Bunge: "la negación es una operación conceptual carente de contrapartida óntica: se refiere a proposiciones y sus negaciones, no a la lucha entre opuestos ónticos." ³³ La posición de este filósofo es claramente metafísica, reduce las contradicciones a las contradicciones lógicas. Bunge deforma el concepto marxista de las contradicciones, y presenta una interpretación propia como "los cinco axiomas o 'Leyes' de la dialéctica." ³⁴ Coincide la contradicción como la existencia de una anticosa sobre una cosa, en cuatro formas: 1.- La anticosa es una cosa como la ausencia de la cosa; 2.- La anticosa de una cosa es la que le rodea a la cosa; 3.- Al unir la cosa con la anticosa esta se destruye; 4.- Uniendo la cosa con la anticosa surge una tercera que supera a las dos. Al señalar estas posibilidades Bunge considera que "Ninguna de las cuatro definiciones del concepto de anticosa sirve las finalidades

de la dialéctica." ³⁵ Esto quiere decir que es falsa la tesis de que a cada cosa corresponde una anticosa, y para intentar resolver la cuestión recurre a Aristóteles, donde la oposición dialéctica concierne a rasgos o propiedades (actuales o potenciales) antes que a las cosas." ³⁶ A esto responde acertadamente el filósofo soviético Sheptulin: "Ningún marxista discutirá que el carácter contradictorio es típico de las propiedades, pero no concierne sólo a estas, sino también a las cosas. La cosa contiene en sí misma su contrario o anticosa (si se quiere expresarlo como Bunge). La cosa es ella misma y es otra, en la cual dadas las condiciones correspondientes, se transformará necesariamente. Y esa otra contenida en la cosa, es su contrario. ¿Por qué contrario y no otra distinta de ella? Porque lo otro que está contenido en ella representa la posibilidad que se hace realidad en determinadas condiciones, en tanto que la cosa misma es una realidad." ³⁷ Como vemos el movimiento o cambio se explica en base al tránsito de la potencia al acto. Esto significa que la anticosa existe, y existe en cada cosa concreta como posibilidad de su transformación en otra cosa (dadas las condiciones necesarias). Esta variante Bunge no la analiza, aunque con mucha frecuencia es considerada por los fundadores del materialismo dialéctico." ³⁸ Bunge hace una disyunción entre anticosa y antipropiedad, por lo que expone esta última posibilidad: "...La antipropiedad de una propiedad dada es la ausencia de esta última... La antipropiedad de una propiedad dada es el complemento de la propiedad en el conjunto de todas las propiedades... Una antipropiedad de una propiedad dada es una que puede contrarrestar, equilibrar o neutralizar a la segunda... Una antipropiedad de una propiedad dada es un rasgo tal que cuando se une a la propiedad en cuestión, da lugar a una tercera propiedad que las subsume a ambas y no es nula." ³⁹ A esto responde Sheptulin: "Como resultado del análisis, llega a la conclusión de que la contradicción a veces tiene sentido sólo aplicada al tercero y al cuarto caso. Pero si es así, la contradicción no es una forma universal del ser, sino una característica muy parcial de los objetos físicos." ⁴⁰ Y a continuación Sheptulin realiza la crítica a estas ideas: "Cuando analiza las distintas variantes de la con-

cepción de propiedad contraria (antipropiedad), Bunge ignora la definición existente en la literatura marxista de los contrarios como propiedades que tienen tendencias opuestas de funcionamiento y desarrollo. En cambio, muestra fácilmente lo erróneo de tal o cual sentido del concepto de contrario que inventa artificialmente." 41

Posteriormente Bunge pasa a analizar la tesis de la unidad de opuestos; considera que no es tarea fácil aclarar el término de oposición, piensa también que la oposición no es universal. Dice: "Por ejemplo, según la física contemporánea, los electrones y fotones no tienen contradicciones internas. (Lo que no debiera mantener insomne a ningún filósofo, ya que, si toda cosa estuviera compuesta de partes mutuamente opuestas, cada parte estaría a su vez compuesta de la misma manera, y nos veríamos enfrentados a un regreso infinito.)" 42 Pero Bunge no se da cuenta que al sostener la falta de contradicciones internas, cae en la metafísica, pues niega el movimiento autónomo de los microobjetos. Además plantea una identidad absoluta entre ellos, que son distintos y esto es contradictorio, como lo es también el hecho de dar finitud o hacer indivisible a la materia. Sheptulin expone su punto de vista al respecto: "Empero cuando una cosa consiste en componentes opuestos no hay una única variante posible de unidad de contrarios. En la filosofía marxista-leninista la tesis acerca de la cosa como unidad de contrarios refleja la presencia en ella, no sólo de elementos contrarios, sino también de propiedades y aspectos contrarios que poseen tendencias contrarias, orientaciones contrarias de cambios, así como también el hecho de que la cosa se contradice así misma, contiene en sí su contrario, o sea, la posibilidad de transformarse (si existen las condiciones adecuadas) en otra cosa." 43

Como podemos entender Bunge niega el carácter universal de las contradicciones y con ello la ley que las sustenta. La ley de la unidad e interacción de opuestos que bien puede fundamentarse desde el principio ontológico del materialismo dialéctico. Puesto que si es fundamento del sistema, lo es también de cada uno de sus elementos teóricos. Dice textualmente: "En resumen, la dialéc

tica no es una doctrina universal: no vale para todas las cosas todas las propiedades u todos los cambios." ⁴⁴ Pero lo que sucede es que la interpretación de este filósofo es una deformación de la dialéctica materialista. Separa el nivel ontológico del nivel lógico de una forma metafísica, niega la abstracción como resultado de las cosas mismas y eleva el conocimiento a un plano de creación humana "pura", "...no puede haber una teoría universal que valga tanto para los objetos materiales como para objetos conceptuales: estos últimos satisfacen leyes conceptuales que, a diferencia de las naturales, son de hechura humana." ⁴⁵ Se plantea únicamente una lógica subjetiva, y se separan totalmente las ideas de su forma lingüística, pues, "los objetos conceptuales (conceptos, proposiciones, teorías) no se encuentran ya hechos en la naturaleza, ni se los fabrica a partir de materia prima material..." ⁴⁶ Pero resulta que esta "materia prima" son los sonidos y grafismos que sin ellos los conceptos no existirían. No podemos realizar una separación absoluta entre lenguaje y pensamiento o entre forma y contenido. Mario Bunge en su obra Epistemología, Curso de Actualización niega esta unidad indisoluble entre lenguaje y pensamiento; "Entendemos por 'objetos conceptuales' los conceptos, proposiciones y teorías independientemente de sus presentaciones lingüísticas, que son objetos concretos (escritos o hablados)." ⁴⁷ Después de presentar este dualismo Bunge intenta escapar tanto de la posición idealista como del materialismo proponiendo una neutralidad "los objetos conceptuales no son materiales ni mentales; no son signos, ni procesos cerebrales, ni sucesos que ocurren en una mente inmaterial, son en cambio objetos que poseen una naturaleza peculiar o irreductible." ⁴⁸ Sin aclarar la ontología de los objetos conceptuales, Bunge, les da una existencia convencional, donde "...no sólo inventa, los objetos conceptuales sino también su modo de existencia." ⁴⁹ Por un lado niega que los objetos conceptuales sean mentales y por otro afirma que "para existir conceptualmente es necesario y suficiente que un objeto sea pensable por algún ser racional de carne y hueso." ⁵⁰ El idealismo de Bunge se hace patente cuando dice: En definitiva, hay dos modos de existencia radicalmente diferentes: el

conceptual y el físico." ⁵¹ Para ejemplificar esta afirmación recurre al caso: "el número 2 existe conceptualmente pero no físicamente." ⁵² Pero si el número 2 no tuviera ningún elemento físico, no podría leerse o escucharse. El otro ejemplo es una inversión del caso anterior. "El Mediterráneo existe físicamente pero no conceptualmente." ⁵³ Pero si el Mediterráneo no existe también conceptualmente, entonces no hay conocimiento alguno sobre la existencia geográfica del Mediterráneo. Esto significa que no podemos separar absolutamente lo conceptual de lo físico, porque a fin de cuentas en ambos se identifican ontológicamente. El lenguaje es el caso de esta unidad entre lo conceptual y lo físico; por lo que resulta falsa la afirmación: "algunos objetos existen físicamente y otros conceptualmente pero ningún objeto existe físicamente y conceptualmente." ⁵⁴ Con el siguiente razonamiento queda resuelto el problema de la relación entre el lenguaje y el pensamiento:

P_1 . Todo lenguaje es material. P_2 . No es posible una separación absoluta entre el lenguaje e el pensamiento. C. El pensamiento es material. La P_1 . Se explica en tanto que conocemos un lenguaje hablado (sonidos), un lenguaje escrito (gráfico) y un lenguaje mímico (gestos y ademanes). La P_2 . Se fundamenta con la negación dialéctica o relativa. Y la C. es el resultado de la verdad de las premisas. Con esta demostración lógica resolvemos uno de los problemas que apunta Bunge como no resueltos por el materialismo dialéctico: "...Puesto que los conceptos, proposiciones y teorías carecen de propiedades físicas, ¿cómo podrían ser parte de un mundo puramente material?" ⁵⁵ La "propiedad física" del pensamiento es el lenguaje. En relación con esta cuestión tenemos: "...Puesto que la verdad de las proposiciones matemáticas y científicas no dependen del sujeto de conocimiento ni de sus circunstancias físicas, ¿cómo podrían explicarse en términos de materia?" ⁵⁶ Estas proposiciones dependen del sujeto que conoce o las fórmula en la investigación científica. Dependen también de las "circunstancias físicas", es decir, históricas, sociales, en tanto que son abstracciones o reflejo de un mundo material, y no puras creaciones del hombre, y aún así serían materiales irreales; como fantasías.

Con respecto a la existencia de los valores, debemos rechazar una concepción platónica; como ideas en sí, al margen de los hechos, o la simple determinación del sujeto que valora. Los valores son cualidades naturales y sociales; naturales, en cuanto propiedades valiosas, propias del objeto. Y sociales por la transformación humana de estas propiedades para fines sociales. Estas consideraciones nos permiten entender el problema: "...¿Cómo explica el materialismo los valores, que no son entes o propiedades físicas y, sin embargo, guían nuestros actos?"⁵⁷ A esta interrogante respondería claramente el maestro Sánchez Vázquez en su obra fundamental de Ética: "los valores existen para un sujeto, entendido éste no es un sentido puramente individual, sino como ser social; exigen, asimismo, un sustrato material, sensible, separado del cual carece de sentido... Las cosas no creadas por el hombre (los seres naturales) sólo adquieren un valor al entrar en una relación peculiar con él, al integrarse en su mundo como cosas humanas o humanizadas."⁵⁸ Esto entraña una doble realidad del valor; pero las propiedades naturales son valiosas, y la transformación de esas propiedades para satisfacer necesidades humanas. Con respecto al carácter concreto o material de la moralidad, señala nuestro autor: "Los valores morales únicamente se dan en actos o productos humanos. Sólo lo que tiene una significación humana puede ser valorado moralmente, pero, a su vez, sólo los actos o productos que los hombres pueden reconocer como suyos, es decir, los realizados consciente y libremente, y con respecto a los cuales se les puede atribuir una responsabilidad moral."⁵⁹ La moralidad es ajena -ciertamente- a las leyes naturales, pero en un sentido relativo, por ello se da una relación dialéctica entre la libertad y la necesidad natural. Hablar de sujeción absoluta de la moralidad a las leyes naturales, es negar la libertad humana y significa caer en el determinismo absoluto. Por otro lado si negamos absolutamente las leyes naturales, la posición será libertaria; una libertad absoluta. Ambos casos son erróneos. Sánchez Vázquez anota: "La libertad no es sólo asunto teórico, porque el conocimiento de por sí no impide que el hombre se halle sometido pasivamente a la necesidad natural y social. La libertad entraña un po-

der, un dominio del hombre sobre la naturaleza y, a su vez sobre su propia naturaleza." ⁶⁰ Con estas ideas hallanamos la dificultad de: "¿Cómo pueden los materialistas explicar la moralidad sin caer en el hedonismo, dado que nuestras reglas de conducta moral, en particular las que tratan de los deberes, son ajenas a las leyes naturales?" ⁶¹ Además esto resuelve la cuestión. "...¿Cómo explica el materialismo la finalidad y la libertad, que tan obviamente trascienden a las leyes naturales." ⁶²

El primer problema que plantea Bunge y que él mismo resuelve a favor del materialismo, consiste: "¿Cómo se las arreglan los materialistas para conservar su fe en vistas de que la física moderna ha desmaterializado el universo?" ⁶³ Nosotros expusimos ya el punto de vista de Lenin sobre el error que encierra esta tesis de la "desaparición de la materia". El mismo Bunge reconoce que esta propuesta es falsa: "Hay diversas versiones de esta opinión. Una es que la física ha demostrado que la materia no es sino un sistema de ecuaciones, y por lo tanto un ente inmaterial. Esta tesis reposa sobre una sistemática defectuosa, según la cual una teoría científica coincide con su formalismo matemático..., una teoría física es un formalismo matemático junto con una interpretación física. Y una teoría, lejos de ser idéntica a su referente (un ente físico), lo representa (exacta o aproximadamente)." ⁶⁴ Inconscientemente Bunge rechaza la teoría del reflejo, aquí la admite. Otra "versión de la tesis de la desmaterialización se basa sobre la interpretación de Copenhague de la teoría cuántica; según esta interpretación dicha teoría no trata de entes físicos que existen independientemente, sino de experimentos que incluyen a experimentadores. Todo suceso cuántico sería, en última instancia, el resultado de decisiones arbitrarias de un sujeto humano." ⁶⁵ Esta tesis es una forma de idealismo físico, donde el sujeto al conocer crea el objeto. Bunge apunta que el "defecto de esta interpretación es que ninguna fórmula de la teoría contiene variables que describan propiedades de seres humanos, en articular propiedades psicológicas. Otro defecto es que muchos experimentos pueden automatizarse, a punto de que sus resultados quedan impresos. El experimentador puede creerlos una vez que el experimento ha concluido,

lo que es una manera de asegurar que no intervendrá en el proceso." ⁶⁶
 Por último expone: "La creencia de que, según la física contemporánea, el mundo físico está compuesto de sucesos y no de cosas o entes substanciales. Esta creencia denuncia superficialidad, por que no se funda sobre un análisis del concepto de suceso. En efecto, por definición un suceso es un cambio de estado de alguna cosa material: no hay sucesos en sí, sino tan sólo sucesos en algún ente material, sea cuerpo o campo, célula o sociedad." ⁶⁷ Esta idea de separar los sucesos de las cosas, es la misma idea, cuando se intenta separar el movimiento o la energía de la masa.

Así pues, "en resumidas cuentas, el rumor de que la física contemporánea ha desmaterializado la materia resulta falso." ⁶⁸

Para finalizar esta lista de problemas que propone Bunge nos referimos a su pregunta: "¿Qué lugar pueden ocupar en el materialismo los objetos culturales, tales como las obras de arte y las teorías científicas, que parecen habitar un mundo que les es propio y obedecer las leyes suprafísicas, o acaso ninguna?" ⁶⁹ El filósofo argentino quiere dar a entender que existen dos esferas de lo material: una la de estas obras culturales que -según él- escapan a las leyes físicas, y otro mundo el de las leyes naturales. Una obra de arte es un material natural transformado bajo fines estéticos, su sustrato es siempre un lienzo, un pedazo de mármol, los sonidos, etc., por ello resulta absurdo querer separar absolutamente estos bienes culturales del mundo físico. Bunge, sin justificar filosóficamente la llamada "realidad inmaterial", la afirma como tal. Para este filósofo la técnica y el arte no son objetos físicos, pero sí materiales: "por estar caracterizado por propiedades no físicas (emergentes) tales como las de crear y difundir conocimientos, pericia técnica o arte." ⁷⁰ En ninguna parte de su obra el autor distingue lo físico de lo material, sólo afirma en el Prefacio: "...Nos ocuparemos en cambio del materialismo ontológico, o la doctrina según la cual el mundo está compuesto exclusivamente de objetos materiales, aunque no necesariamente físicos." ⁷¹ Pero el materialismo dialéctico no hace esta distinción entre lo físico y lo material, se trata de una deformación del autor.

Cuando Bunge trata de analizar la definición del concepto de materia incurre en otras interpretaciones erróneas: "Los entes materiales no pueden identificarse con los objetos masivos, ni menos con los macisos o sólidos, desde que se descubrieron los campos sin masa tales como el electro-magnético y el neutrínico." ⁷² Esta afirmación es del todo imposible, debemos distinguir entre la posibilidad de registrar o medir la masa y la negación de su existencia, el problema se resuelve en el plano racional no en el terreno observacional. Si existe un campo sin masa, significa que sólo hay movimiento o energía, lo cual es imposible. Esto denota que todo tiene masa aunque no alcance el instrumento a registrarla. Reducir el ser al percibir, es idealismo subjetivo. En seguida Bunge expone la tesis de que "...Los objetos materiales no pueden definirse como los que existen independientemente del sujeto, porque un idealista objetivo afirmará la existencia autónoma. (independiente del sujeto) de objetos inmateriales tales como ideas." ⁷³ Para justificar este inmaterialismo, el autor se refiere a que "un objeto conceptual, tal como el número 3 o el teorema de Pitágoras, no está en ningún estado ni a fortiori puede cambiar de estado. Por tanto no tiene sentido preguntar '¿Qué tal está el número 3 hoy?' o 'Cuál es la ecuación de movimiento (o de campo, o esquema de transformación) del teorema de Pitágoras?'" ⁷⁴ Veamos estas dos últimas cuestiones: primero la diferencia entre un idealista objetivo y un materialista dialéctico, consiste precisamente en la ontología del segundo y la metafísica del primero; es el problema de la inmaterialidad de las ideas. El segundo problema, señala Bunge es que las ideas no están en "ningun estado" y esto es falso; las formas conceptuales están en un tiempo, en el momento en que se piensan, imaginan y/o expresan; y si están en un tiempo, lo están en un espacio. No se pueden pensar dos ideas o imágenes al mismo tiempo, es decir, ocupan un espacio. Y si los pensamientos son espacio-temporales, entonces son materiales. Con esto se cumple el requisito que pide Bunge para los objetos materiales: "Podemos pues caracterizar un objeto material como un objeto que puede estar por lo menos en dos estados, de modo que puede saltar de un estado a otro." ⁷⁵ En este caso son los estados

espacio-temporales. Engels ya había definido a la materia con estas dos propiedades: el espacio y el tiempo: "Las dos formas de existencia no son, naturalmente nada, sin la materia, solamente ideas vacuas, abstracciones que solo existen en nuestra cabeza."⁷⁶ Como entidades-materiales. También, lo que Engels quiere decir es que -en cita de Hegel- "... Espacio y tiempo se hallan llenos de materia... y así como no hay movimiento sin materia, no hay tampoco materia sin movimiento."⁷⁷ Como vemos resulta inapropiado determinar inmaterial al pensamiento. Es contradictoria la expresión: "Además, es imposible construir espacios de estados que representan objetos inmateriales..."⁷⁸ Bunge debió decir: "Es posible construir espacios de estados que representan objetos mentales (materiales) "Bajo esta posibilidad en un futuro, la psicología mentalista podrá matematizarse: para ello será necesario un alto desarrollo tecnológico, donde podamos cuantificar y cualificar con mayor precisión en pensamiento, las imágenes, los sentimientos, etc.

El pensamiento como imagen y concepto cumple con los requisitos de la Definición 1 que Bunge formúla para los objetos materiales: "El objeto X es un objeto material (o ente o cosa) si, y sólo si, para todo y si $S_y(X)$ es un espacio de estados para X, S y X tiene por lo menos dos elementos. De lo contrario X es un objeto inmaterial."⁷⁹ Pero como ya analizamos no es posible ubicar a los conceptos y a las imágenes fuera de estas dos condiciones -espacio y tiempo- materiales; por ello no podemos distinguir entre entes y no entes, es decir, entre lo que existe y lo que no existe. Señala Bunge esta contradicción como posible o lógica: "Esta definición nos permite partir todo conjunto de objetos entre entes y no entes. También nos permite construir de Definición 2. La materia es (idéntica a) el conjunto de todos los objetos materiales o entes."⁸⁰ Pero esto es una tautología. Es falso que todo materialismo dialéctico diga: "todos los objetos materiales son reales y recíprocamente."⁸¹ Esto sería caer en el realismo, y en otra tautología: "Definición 4. La realidad es el conjunto de todos los objetos reales."⁸² Bunge debió decir, más o menos: Todo es material, pero no todo es real, lo ficticio es irreal pero ma-

terial-conceptual. No admitimos lo irreal como inmaterial, porque existe aunque sea falso. Con este concepto escapamos al realismo, y a las tautologías. El autor trata de explicar la razón por la cual "no estamos definiendo 'realidad' como existencia independiente del sujeto, y esto por dos razones. Primera, porque las creaciones humanas no se actualizan sin intervención humana. (Por ejemplo un libro, aunque real, debe su existencia a su autor y su editor). Segunda, porque también los sujetos de conocimiento son reales." ⁸³ Comentando la primera razón, diremos: la definición de Lenin de la materia como lo que existe independiente del sujeto, es justa en el sentido de que no es un sujeto objetivo, ni un sujeto subjetivo, llámese Dios o el hombre el que crea el mundo material. Lo creado (transformado) por el hombre se independiza de su creador (transformador): lo subjetivo se objetiviza, y lo objetivo se interioriza (se conoce) por lo subjetivo. De este error de Bunge se deriva la falla de su "Postulado 1. Un objeto es real (o existe realmente) si, y sólo si es material. Más brevemente: todos los objetos materiales, y sólo ellos, son reales." ⁸⁴ Precisamente no podemos aceptar que "La realidad es (idéntica a la materia." ⁸⁵ Esta identidad entre realidad y materialidad excluye a lo irreal que se da como tal, pero que posee un tiempo y un espacio, aunque sea conceptualmente y/o en la imaginación (imagen). Las distancias, los sucesos, etc., son reales; son espacio-temporales. Además Bunge reconoce que no es posible separar procesos de cosas, entonces ¿Cómo es posible hablar de procesos inmateriales? Y si el espacio y el tiempo son inseparables de la masa o son propiedades de ella y el movimiento ¿Cómo podemos decir que también son inmateriales?: "...El espacio y el tiempo, aunque inmateriales no pueden ignorarse..." ⁸⁶ Lo que sí es correcto es que: "Por lo tanto en vez de decir que los entes existen en el espacio y el tiempo, debiéramos decir que el espacio y el tiempo existen por poder, esto es, en virtud de la existencia (y por lo tanto el cambio) de los objetos materiales." ⁸⁷ Lo que sí resulta imposible plantear siquiera como hipótesis, es que: "Por consiguiente, si las cosas se esfumaran también desaparecerían el espacio y el tiempo." ⁸⁸ "La nada" es impensable e inimaginable, es

absurda.

Bunge cae nuevamente en otra tautología cuando expone: "Teorema 1. Un sistema es real (material) si, y solamente si, está compuesto exclusivamente de partes reales (materiales)." ⁸⁹ El Teorema debe quedar: un sistema es material si, y solamente si, está compuesto de partes materiales, y partes materiales-ideales (reales e irreales). De aquí resulta falsa la afirmación: "los mundos' de ideas -tales como la filosofía y la física teórica- no son reales. Quienes son reales son los productores y consumidores de tales 'mundos.'" ⁹⁰ Son irreales en tanto sean falsas, pero son reales si son verdaderas: en ambos casos son materiales. Podemos definir ideal-real como la unidad material del concepto (idea o significación) y de la forma o lenguaje; hay una correspondencia refleja con una realidad material. Lo irreal, sólo existe en el concepto como lenguaje material. No hay correspondencia con un objeto material reflejo. Entendemos por objetos reales-materiales a diferencia de los ideales-reales materiales, por lo que los primeros son un reflejo de los segundos, es decir, se especifican como objetos, procesos, fenómenos. Los entes ideales-materiales se dividen a su vez en ideales-reales e ideales-irreales, estos últimos son los conceptos falsos, las fantasías, alucinaciones, y los entes ideales-reales representan los conocimientos verdaderos y las imágenes producto de la percepción de los objetos materiales.

Quando Bunge dice que "no hay cosas sueltas..." ⁹¹ Inconscientemente está admitiendo la primera ley de la dialéctica; la unidad e interacción de contrarios. Aunque él le llame por otro nombre: "dinamicista", y piensa que "nada se ganaría, y mucho se perdería, agregando el calificativo 'dialéctico'." ⁹² Sin embargo su llamado materialismo evolucionista no es sino la dialéctica materialista escamoteada. Al presentar deficiencias en su comprensión dialéctica, lo conduce a una interpretación errónea del monismo materialista; por ejemplo la contradicción: "El materialismo es un monismo substancial: afirma que hay una sola clase de substancia, a saber, la materia (el pluralismo substancial), en cambio, sostiene que hay más de un tipo de substancia, por ejemplo mate--

ria y espíritu). Pero el materialismo no tiene porque ser monista en lo que respecta a propiedades, o sea, no afirma necesariamente que todos los objetos materiales poseen una sola propiedad, tal como extensión espacial, o energía, o la posibilidad de unirse a otras cosas." ⁹³ Con esta idea Bunge se contradice, anteriormente había señalado que "no hay cosas sueltas", y ahora nos dice que no hay propiedades comunes a toda la materia, niega "la extensión espacial, o energía, o la posibilidad de unirse a otras cosas", y ¿Cómo puede hablarse de materia sin estas propiedades? Además no identifica lo material con lo físico, no argumenta sus razones, sólo afirma: "El materialismo ni siquiera tiene por qué sostener que todas las propiedades de los objetos materiales son del mismo tipo, por ejemplo físicas." ⁹⁴ Las propiedades universales de la materia -inseparables de ella- son el espacio, el tiempo, el movimiento, y la indestructibilidad e increabilidad, si no lo entendemos así caemos en un dualismo de materia e inmaterial que se confunde con su "pluralismo de propiedades."

Cabe destacar que lo positivo de Bunge consiste en su planteamiento y requerimientos metodológicos para un desarrollo del materialismo dialéctico. Esto nos conduce a exponer sus motivos para comprender esta investigación: "El primero es que el materialismo no ha avanzado gran cosa desde el siglo XIX, en parte por haber ignorado la lógica moderna y haberse rehusado a aprender de filosofías rivales." ⁹⁵ Compartimos la primera parte de esta idea, efectivamente no es posible ignorar la lógica actual. Al tomarla en cuenta logramos un desarrollo más pleno del instrumental metodológico. Ahora bien, lo de aprender de filosofías rivales: el movimiento dialéctico está abierto, es crítico para admitir hallazgos en otras filosofías, pero esto no será con respecto a conceptos metafísicos o sus consecuencias. Estamos de acuerdo con Bunge de la necesidad de seguir desarrollando el materialismo dialéctico, precisándolo de una estructura conceptual sólida, dice: "Hasta ahora el materialismo ha sido un cuerpo bastante amorfo de creencias más bien vagas. ¿Cómo se puede transformar semejante doctrina en un sistema de hipótesis formuladas con claridad y compatibles con el conocimiento contemporáneo, en particular la lógi

ca, la matemática, la ciencia natural y social, y la tecnología? "...La respuesta abreviada es: Reemplazando las metáforas vagas por fórmulas exactas; descartando las tesis envejecidas, e incorporando nuevas hipótesis en armonía con el conocimiento contemporáneo." ⁹⁶ No coincidimos en la afirmación de que el materialismo "ha sido un cuerpo bastante amorfo de creencias más bien vagas", lo que ha faltado es una mayor sistematización, y exactitud, pero esto se logra con la formulación de su principio ontológico, y con el desarrollo de la categoría de materia.

El carácter científico del materialismo dialéctico presupone los rasgos anotados, pero además cabe destacar que Bunge, por otro lado retoma las afirmaciones de Engels y Lenin -sin mencionar los- sobre la relación e importancia del materialismo en las ciencias: "...puede sostenerse que el materialismo no es una ontología entre otras, sino la ontología de la ciencia y la técnica. En particular, el materialismo es la fuerza filosófica que ha impelido algunas revoluciones científicas tales como la física atómica y nuclear, la biología evolucionista, la teoría química de la herencia, el estudio científico del origen de la vida, la fisiología de la mente y los avances más recientes de la paleontología y de la historiografía." ⁹⁷ Ya Engels mencionó el avance del conocimiento científico y sus repercusiones en la filosofía materialista: "Por aquellos años, logró la ciencia empírica de la naturaleza un auge tal y alcanzó tan brillantes resultados, que ello hizo posible, no sólo superar totalmente la mecánica unilateral del siglo XVIII, sino incluso convertir la misma ciencia de la naturaleza de ciencia empírica en ciencia teórica, al demostrar las conexiones entre los diversos campos de investigación (mecánica, química, biología, etc.), existentes en la naturaleza misma, con lo cual esta ciencia, es la síntesis de lo obtenido, se trocaba en un sistema de conocimientos materialistas de la naturaleza." ⁹⁸ Esto significa que el materialismo del siglo XIX tuvo un avance por el desarrollo científico, y a su vez el materialismo dialéctico del siglo XX vino a dar un empuje a las ciencias, como lo anota Bunge.

A lo largo de esta investigación hemos tratado los problemas

y las deficiencias del materialismo dialéctico, por ello admitimos: "...Que es menester invertir la relación habitual entre la ontología y la ideología: que una ideología no puede ser verdadera y eficaz a menos que concuerde con una filosofía y una ciencia que avancen mediante la libre búsqueda de la verdad." ⁹⁹ Nosotros especificaríamos: la demostración de la verdad del materialismo dialéctico, y como consecuencia el error de la metafísica. En base a las ciencias -en particular a la física- y al método materialista dialéctico-histórico.

Esta demostración filosófica y científica constituye la verdad del sistema abierto del materialismo dialéctico. Bunge considera que una ontología materialista debe poseer "los rasgos siguientes:

(a) Exacta: todo concepto es exacto o exactificable." ¹⁰⁰ Estamos de acuerdo con el autor, es necesario precisar al máximo en sus conceptos; darles la mejor forma lógica. Nos dice: "Ocupemonos primero de la exactificación. Consiste en reemplazar la vaguedad por la precisión. Esta meta se alcanza utilizando, siempre que sea necesario, los lenguajes exactos y ricos de la lógica y de la matemática en lugar del lenguaje ordinario, que es incurablemente impreciso y pobre." ¹⁰¹ Sin embargo la exactitud conceptual no basta para hacer una filosofía verdadera; es necesario demostrar sus tesis fundamentales o principios, y de que esa verdad circule orgánicamente por el sistema filosófico. Hemos reiterado en ocasiones sobre la importancia de demostrar los principios del materialismo dialéctico. Bunge no especifica en que consiste la otra condición, además de la exactitud para hablar de una filosofía lógica y científica, sólo afirma: "...La formalización, aunque necesaria para convertir un cuerpo desorganizado de tesis imprecisas en un sistema hipotético-deductivo, es insuficiente para modernizar una filosofía. Cuando decimos que la filosofía X es anticuada nos proponemos comunicar la idea de que X no satisface los estándares contemporáneos de exactitud, o que X es incompatible con el conocimiento contemporáneo del mundo y de la experiencia humana." ¹⁰² Pero decir que una filosofía no debe ser incompatible con las ciencias particulares, implica una relación orgánica o metodolo--

gía entre filosofía y ciencias. Coincidimos con el autor en que el materialismo dialéctico "...No sólo es inexacta sino que tampoco ha propuesto respuestas precisas y actualizadas a las cuestiones listadas en el Prefacio." ¹⁰³ Nosotros ya hemos tratado de resolver tales problemas. Pero lo que sí reconoce Bunge, del materialismo es que: "Sin embargo, hay una diferencia entre el materialismo y otras ontologías, a saber, que sus principales tesis, por imprecisas que sean, armonizan con la ciencia contemporánea "...la ciencia fáctica investiga sólo objetos materiales (o concretos) y no reconoce ningún objeto inmaterial, con excepción de los conceptos, propiedades y relaciones, a ninguno de los cuales le atribuye existencia autónoma, o sea independiente del sujeto." ¹⁰⁴ No basta con afirmar la materialidad en las ciencias para un sistema filosófico. Posteriormente presenta Bunge su Definición 1. De objeto material, y exige como condición que todo objeto material tenga por lo menos dos elementos, es decir, espacio y tiempo: "El objeto y es un objeto material (o ente o cosa) si, y sólo si, para todo y, si, $Sy(X)$ es un espacio de estados para X, $Sy(X)$ tiene por lo menos dos elementos. De lo contrario X es un objeto inmaterial." ¹⁰⁵ El primer error que detectamos en esta definición reside en la identidad entre ente y cosa, esto significa que las personas al ser entes son cosas, entendemos ente como lo que existe, así pues un concepto es un ente, aunque no sea una cosa, sino la representación de ella. Ahora bien todo lo que existe, existe espacio-temporalmente. Y lo que no es un ente, simplemente no existe, a esto le llama inmaterial. Es falso que "esta definición nos permite partir todo conjunto de objetos entre entes y no entes." ¹⁰⁶ Esta definición conduce a condicionar todo lo existente a la esfera espacio-temporal.

Efectivamente la categoría de materia sirve para designar el conjunto infinito de todos los entes u objetos materiales. Bunge formaliza en su "Definición 2. -Esta idea- la materia es (idéntica a) el conjunto de todos los objetos materiales o entes." ¹⁰⁷

Bunge plantea una hipótesis central del materialismo, nosotros afirmamos que no se trata de hipótesis, sino del principio o fundamento del sistema. Además resulta una tautología decir que

todo lo real es material y que todo lo material es real. No tiene caso situar dos conceptos diferentes en el plano ontológico; material y real, pues, esto nos llevaría a identificar realismo con materialismo. Afirma Bunge: "Para poder formular exactamente la hipótesis central del materialismo necesitamos no sólo el concepto de materia, sino también el de realidad. porque, según el materialismo, todos los objetos materiales son reales y recíprocamente." ¹⁰⁸ Pero, no sólo el concepto de realidad, sino también el de irrealdad, y de idealidad. Empezaremos por distinguir lo material de lo real. No todo lo material es real, existe lo material que no es real, lo irreal o ficticio. Lo real se refiere al conocimiento -de lo material- que es verdadero; así lo real y lo irreal son categorías gnoseológicas. Lo irreal como conocimiento falso, o como fantasía, esto último es una "representación mental de una escena o suceso que se representan como irreales, pero que se esperan o desean..." ¹⁰⁹ Lo real es con respecto a un reflejo verdadero de lo material.

Por último cabe especificar lo ideal: lo ideal no es absolutamente diferente a lo material, lo ideal es material. Pero la distinción entre lo material y lo material-ideal consiste en que este último es material como reflejo de objetos, fenómenos y procesos, y como reflejo es ideal. Nuestra aclaración nos impide seguir hablando de objetos reales, lo que es real no es el objeto, sino su conocimiento, se habla de objetos materiales. De aquí resulta falsa la: "Definición 4. La realidad es el conjunto de todos los objetos reales." ¹¹⁰ Debemos decir: la realidad es el conjunto de todos los conocimientos verdaderos (reales). La realidad como un conjunto infinito de conocimientos verdaderos, no puede ser contradictoriamente irreal a la vez, además es falso que los conjuntos determinados estén aislados, sin relación alguna: "Observarse que, puesto que, 'realidad' se ha definido como un conjunto, es a su vez irreal, ya que los conjuntos son incapaces de influir cosa alguna. (No hay paradoja, ya que una totalidad no tiene por qué poseer todas las propiedades de sus partes.)" ¹¹¹ La falsedad consiste en afirmar que el conjunto es irreal y sus elementos son reales. No se trata de totalizar las propiedades del

conjunto con respecto a sus partes, pero la propiedad de materialidad, si deben compartirla las partes. Sería tanto como decir: el conjunto no existe -es irreal- lo que existe -real- son las partes del conjunto, y esto es absurdo. También percibimos los conjuntos.

En base a los anteriores comentarios resulta cuestionable su "Postulado 1. Un objeto es real (o existe realmente), y sólo si es material. (más brevemente: todos los objetos materiales y sólo ellos son reales.)" ¹¹² Bunge explica "...El postulado 1 equivale a: la realidad es (idéntica a la) materia. Dicho negativamente: los objetos inmatriciales (los no entes) son irreales. En particular las propiedades, relaciones y cambios de los mismos, de los objetos materiales. son reales tan sólo de manera derivada: en sentido estricto son abstracciones. Por ejemplo, las distancias entre las cosas no son reales: sólo las cosas espaciadas lo son. Análogamente, los sucesos no son reales. (Sin embargo, no es incorrecto hablar de las propiedades, estados, y sus cambios, siempre que se sobreentienda que no existen separadamente de las cosas que las poseen.)" ¹¹³ Esta última idea la podemos refutar con el siguiente razonamiento: si las propiedades, relaciones y cambios no se pueden separar de los objetos, y los objetos son materiales, las propiedades, relaciones y cambios son materiales. Las abstracciones son materiales. Si las distancias son reales son materiales si son ilusorias entonces son irreales pero materiales-ideales. No podemos negar absolutamente la materialidad de un hecho (aunque irreal). Un hecho existe, y si existe es material.

El postulado 1 quedaría como sigue: un objeto es real (o existe realmente), y sólo si, es un reflejo verdadero de un objeto material. La característica particular de los objetos reales -como conocimientos- consiste -por ser materiales- en que se relacionan entre sí generando nuevos conocimientos; es el caso de los razonamientos o las inferencias. De verdades preestablecidas obtengo nuevas verdades sin recurrir de una manera directa a la experiencia. Los objetos materiales ideales se reflejan entre sí, transformándose en otras ideas. Por la acción del sujeto.

Analícemos ahora el "Postulado 2. Todo objeto real (material)

es, o bien un sistema, o bien un componente de un sistema.

Para decirlo negativamente, no hay cosas sueltas. La consecuencia gnoseológica es obvia; búsquense relaciones, en particular lazos (o acoplamientos o conexiones) entre las cosas." ¹⁴ Efectivamente, sabemos por la primera ley de la dialéctica que todo lo existente se encuentra en una interacción o unidad de opuestos. Esta ley se demuestra como verdadera por el principio de la materialidad absoluta. Sin embargo debemos corregir este Postulado 2 diciendo: Todo objeto material, y material-ideal-real o irreal es, o bien un sistema, o bien un componente de un sistema; con esto estamos especificando lo material de lo material real, e irreal, como también lo material de lo material-ideal o reflejo. En base a esto resulta incorrecto su llamado Teorema 1, donde afirma: "Un sistema es real (material) si, y solamente si, está compuesto exclusivamente de partes reales (materiales)." ¹⁵ Debemos decir: Un sistema es material si y solamente si, esta compuesto de partes materiales (como objetos, fenómenos y procesos), y de partes materiales-ideales (reflejos, como conocimientos, imágenes, sentimientos y emociones), que pueden ser reales o irreales.

Dentro de este proceso de formalización Bunge incluye los conceptos de objeto material, propiedad, sucesos, y pensamiento. Veamos el concepto de objeto material: "Sólo los objetos pueden actuar los unos sobre los otros 'puede exactificarse como' para objetos x e y cualesquiera, si x actúa sobre y, entonces x es material e y es material." ¹¹⁶ Ya anotamos que las ideas están en relación entre sí, o actúan entre sí. Además esta idea de objeto material se encuentra apoyada por la primera ley de la dialéctica; la ley de la unidad e interacción de opuestos. Todo se encuentra en relación, lo material y lo material-ideal.

Formalización del concepto de propiedad: si Bunge reconoce que no podemos separar las propiedades de los objetos, y los objetos son materiales, entonces las propiedades también lo son: "Las propiedades poseídas por objetos (o sea, no hay propiedades en sí) se puede exactificar como 'para toda propiedad P hay por lo menos un objeto x tal que posee P'" ¹¹⁷ Esta misma consideración de inseparabilidad entre propiedad y objeto, entre objeto y

movimiento se aplica al concepto de suceso. Formalización del concepto de suceso: "Los sucesos son cambios de algún ente material (o sea, no hay sucesos en sí)" Es transformable en "Para todo suceso x existen un objeto material y , un cambio de estado z de y , tal que $x=z$." ¹¹⁸ La imposibilidad de separar absolutamente objeto y propiedad, y objeto y suceso, se aplica también a la relación entre el pensamiento y cerebro. En este sentido Bunge está del lado del materialismo dialéctico. Su formalización del pensamiento es compatible con esta filosofía: "Los pensamientos son procesos cerebrales puede traducirse a "Para todo x , si x es un pensamiento entonces existen un cerebro y , y un proceso z en tal que $x=y$." ¹¹⁹ Y si los pensamientos son procesos y los procesos son materiales, entonces los pensamientos son materiales.

Estamos en desacuerdo que estas formalizaciones sean hipótesis, y de que la formalización de objeto material se constituya en una "definición convencional". Desde nuestro enfoque los conceptos anteriores son también definiciones que se apoyan en la demostración del principio ontológico del materialismo dialéctico; dice Bunge: "...Mientras las cuatro primeras constituyen hipótesis universales, la quinta es una definición, por lo tanto, si queremos que nuestra ontología sea científica, tendremos que poner a prueba las cuatro primeras, en tanto que la adopción de la quinta es una cuestión de convención." ¹²⁰ Tendría razón el filósofo argentino siempre y cuando no tuvieramos la demostración de la materialidad universal, entonces hablaríamos de hipótesis y de convencionalismo.

Posteriormente Bunge aborda otro rasgo propio de la ontología materialista definiendo el concepto de emergencia. "para esto necesitamos una noción previa que aparece en la definición de sistema material, a saber, la de composición de un sistema es, por supuesto, el conjunto de sus partes. Pero el concepto de parte puede entenderse de diversas maneras. Por ejemplo, las células que forman parte del cuerpo humano, pero también los órganos son parte del mismo; por este motivo es menester hablar de partes a cierto nivel o de cierto tipo." ¹²¹ Esto significa que dentro de una totalidad infinita, material se encuentran las infinitas partes,

continúa diciendo: "Diremos entonces que la composición $-A$ del sistema x , o $C_A(x)$, es el conjunto de las partes de x que son de clase o especie A . Por ejemplo, la composición atómica de una molécula es el conjunto de los átomos..."¹²² Aquí tenemos expuesta en otras palabras, la tercera ley de la dialéctica, la ley del tránsito recíproco de los cambios cuantitativos a cualitativos -que ya expusimos anteriormente- como ley del desarrollo. El concepto de salto dialéctico como la propiedad o propiedades nuevas que surgen en todo sistema. Por el carácter cualitativo de la acumulación cuantitativa, esto que Bunge denomina emergencia y que resume en su: "Definición 5. Sea x un sistema de composición $-A$ $C_A(x)$ y sea P una propiedad de x . Entonces

(a) P es una resultante $-A$ (o resultante relativamente al nivel A) Si, y sólo si, todo componente de $-A$ de x Posee P

(b) De lo contrario, o sea, ningún, componente A de x posee P , entonces P es emergente $-A$ (o emergente relativamente al nivel A)." ¹²³ En términos del materialismo dialéctico, Meliujnin lo expresa: "El salto representa una fase de transformación radical del estado cualitativo, cuando las nuevas condiciones y los nexos internos del sistema se hacen incompatibles con la vieja forma de su estructura y esta última es demolida. El salto tiene lugar en la relación del límite de la medida donde las nuevas características cuantitativas ya no pueden existir en el marco de la cualidad anterior y provocan la aparición de una cualidad nueva." ¹²⁴ Y el ejemplo que nos ilustra coincide con los ejemplos de Bunge. Veamos primero el del filósofo soviético: "...Cualquier cambio de número provoca su inmediata transformación en molécula de otra sustancia." ¹²⁵ Por caso en los hidrocarburos, el metano CH_4 pasa a convertirse en etano con el aumento molecular; C_2H_6 , y así sucesivamente. Bunge expondrá: "...Los componentes de las células no son vivos: La vida es emergente, no resultante, relativamente a los componentes de las células. Y la percepción, el sentimiento y la ideación son funciones de sistemas neuronales multicelulares que ninguna neurona individual puede ejecutar: también ellos son emergentes. En cambio la energía es una propiedad resultante de todo sistema concreto." ¹²⁶ En el primer ejemplo, se trata del ni

vel de la materia inorgánica, hasta niveles de organización superior como la vida y la vida psíquica del hombre, las organizaciones o sistemas sociales. Por ello se trata de una ley universal.

La unidad material del mundo, con su principio ontológico permite fundamentar las leyes de la dialéctica materialista, y en este caso la ley que acabamos de citar. Por esta razón no se trata de una hipótesis la que sostiene de la emergencia, o del salto dialéctico, sino el principio ontológico condiciona que sea una verdad. Bunge la expone como "la hipótesis central acerca de la emergencia.

Postulado 3. Todo sistema posee por lo menos una propiedad emergente.

En cierto modo esta hipótesis es trivial, ya que todo sistema tiene una composición y una estructura diferentes de las de sus componentes." ¹²⁷ Esto es muy cierto, pero cabe aclarar que la diferencia entre sistema y componentes no es absoluta, esto nos permite asegurar que el efecto es de la misma naturaleza que la causa, y no como quieren algunos filósofos, separar absolutamente causa y efecto; es el caso de Moulines: "...Puesto que el hecho de que A sea el o la causa de la propiedad emergente de B, y que B sea una entidad material, no implica la materialidad de A." ¹²⁸ Esto constituye una simple afirmación, sin más argumentos.

El principio del materialismo absoluto, y la imposibilidad de hacer separaciones absolutas conduce a resolver adecuadamente esta cuestión. No podemos admitir una "...familia de ontologías materialistas en dos subconjuntos. Una es de la clase de ontologías que pueden llamarse materialismo emergentista, porque reconocen la emergencia; su complemento es el materialismo nivelador (o fisicista), es decir de ontologías que afirman que 'en el fondo', o 'en última instancia'; todo es físico." ¹²⁹ Puesto que el materialismo dialéctico es emergentista y además admite que todo es físico o material; no hay razón para hacer tal dicotomía. Esto muestra el desconocimiento que se tiene de esta filosofía.

La ley de tránsito dialéctico de los cambios cuantitativos a cualitativos es la ley universal del desarrollo. El desarrollo se manifiesta en el salto dialéctico, en dos formas: la continuidad

y la discontinuidad. Estos términos no se aplican únicamente al desarrollo, sino también al estado mismo de la materia que posee propiedades ondulatorias (continuas) y corpusculares (discontinuas). Afanásiev explica estos conceptos: "La continuidad en el desarrollo es una fase de acumulaciones cuantitativas lentas e im perceptibles. No afecta a la cualidad del objeto, sino que introduce en él insignificantes cambios cuantitativos y constituye un proceso de aumento o disminución de lo existente." ¹³⁰ Aquí hablaríamos de un proceso mecánico, en cambio "La discontinuidad o salto es una fase de cambios cualitativos radicales del objeto, un momento o período de transformación de la cualidad vieja en otra nueva. A diferencia de los cambios cuantitativos lentos y ocultos, el salto es un cambio más o menos manifiesto, relativamente rápido de la cualidad del objeto. Estos cambios se operan con relativa rapidez incluso cuando las transformaciones cualitativas adquieren la forma de tránsito gradual." ¹³¹ En este caso estamos en el terreno del desarrollo evolutivo. La discontinuidad no puede existir sin la continuidad; lo dialéctico sin lo mecánico. Con respecto a la materia, la discontinuidad significa que no hay límites, y la continuidad es la limitación relativa de los objetos en el espacio y el tiempo.

Veamos ahora como Bunge formaliza en una "hipótesis" el concepto de desarrollo.

"Postulado 4. Los sistemas de todos los niveles han emergido en el curso de un proceso de asociación o asamblea de entes pertenecientes a niveles inferiores." ¹³² En el materialismo dialéctico encontramos ya la idea del desarrollo como un proceso -de movimiento o interacción de opuestos- que transcurre de lo inferior a lo superior, de lo simple a lo complejo, se describe este proceso como un espiral, no como el simple movimiento mecánico de un círculo cerrado. Es relevante la formalización que hace Bunge de este concepto, sirve para su integración en el sistema del materialismo dialéctico. En este Postulado 4, encontramos implícitamente la primera ley de la dialéctica; como la interacción de opuestos, en propiedades entes, o incluso sistemas.

Bunge considera que "los Postulados 3 y 4 implican el

Teorema 2. Todo proceso de asociación o asamblea va acompañado de la emergencia de por lo menos una propiedad." ¹³³ Pero resulta que este Teorema 2, y el Postulado 3 significan lo mismo sólo varía su forma. En el Teorema se mencionan procesos, y en el Postulado, sistemas, y como los sistemas son procesos, no hay diferencia entre el Teorema 2, y el Postulado 3. Además estas proposiciones semejantes son mecanicistas, pues no toda acumulación cuantitativa produce inmediatamente un cambio en la cualidad del objeto, se requiere cierta medida "como el límite o marco, dentro del cual el objeto sigue siendo el que es. La 'infracción' de la medida de esta combinación determinada de los aspectos cuantitativo y cualitativo, lleva al cambio del objeto, a su transformación en otro." ¹³⁴ -No hay que olvidar que se dan los cambios cualitativos de una forma mecánica, como el caso de las transformaciones químicas-. Afanásiev ejemplifica: "La medida para el mercurio en estado líquido es una temperatura de 39°C bajo cero a 357°C sobre cero. A la primera temperatura mencionada se solidifica; a la segunda empieza a hervir y pasa a estado gaseoso." ¹³⁵ Este "Teorema 2" no es más que la segunda ley de la dialéctica materialista. La ley del tránsito recíproco de los cambios cuantitativos a cualitativos. Siguiendo a Bunge la podemos enunciar como sigue: todo proceso de acumulación cuantitativa cuando alcanza cierto límite o medida, produce un salto dialéctico -emergencia- o nueva cualidad en el objeto. Pero hay una interacción; esto significa que los cambios cualitativos producen a su vez cambios en la cantidad. Meliujnin expone varios ejemplos: "En el tiempo que existe la vida en la Tierra se han originado millones de especies vegetales y animales y ha tenido un lugar un proceso colosal. Además, el ritmo del desarrollo se aceleró con el progreso y la aparición de formas más perfectas." ¹³⁶ Aquí encontramos la unidad inseparable de lo cuantitativo a lo cualitativo, por ello se presenta tal interacción.

En el terreno social tenemos: "...El régimen de la comunidad primitiva, los cambios radicales de las fuerzas productivas se producían en períodos de decenas de miles de años; en el régimen esclavista y feudal, por el contrario, se verificaban con mucha

mayor rapidez, y en los últimos cien años, la ciencia y la técnica han alcanzado, en el conocimiento y sostenimiento de la naturaleza progresos mayores que durante toda la historia anterior de la humanidad." ¹³⁷, y por último "El desarrollo de la cibernética ha permitido perfeccionar en grado mayor algunos aspectos de reflejo inherente a nuestro pensamiento. Al mismo tiempo ha conducido a la creación de máquinas dotadas de 'memoria' activa, incomparablemente más eficaz que el cerebro humano. Las calculadoras electrónicas modernas almacenan en su 'memoria' un enorme volumen de información y proporcionan muy rápidamente los datos que se solicitan." ¹³⁸ Es cierto, que si lo cuantitativo implica lo cualitativo, y lo cuantitativo es una síntesis superior de lo cuantitativo, lo cuantitativo genera lo cualitativo.

Bunge reconoce -inconscientemente- el carácter universal de esta ley cuando dice: "Hay una enorme variedad de procesos de asociación, desde la mera agregación de partículas hasta la fusión de sistemas sociales, y es probable que en el futuro emerjan muchos otros tipos de procesos de asociación. Más aún, mientras algunos de ellos han sido naturales, otros son artificiales, este último es el caso de los sistemas sociales y de los artefactos." ¹³⁹ Sin embargo no se especifica el desarrollo mecánico como simple interacción o asociación -en palabras del autor-, con el desarrollo propiamente evolutivo o dialéctico; puesto que todo desarrollo social es dialéctico con respecto al desarrollo natural -mecánico; a su vez el desarrollo natural -mecánico- es también dialéctico o evolutivo, puesto que el hombre como ser social ha surgido de la misma naturaleza, al respecto apunta Bunge: "Además de tales procesos de desarrollo debemos tener en cuenta los procesos evolutivos, o sea, procesos en cuyo curso emergen cosas absolutamente nuevas, o sea, entes que poseen propiedades que no han existido antes." ¹⁴⁰ No estamos de acuerdo que se hable de "cosas absolutamente nuevas", esto significa el desconocimiento de la ley de la negación dialéctica, donde algo se rechaza, pero también algo se conserva. No es posible un cambio absoluto.

Efectivamente el materialismo dialéctico admite que no todo proceso es dialéctico, los hay mecánicos como hemos anotado ante-

riormente. De esto, resulta admisible el denominado "Postulado 5. Algunos procesos son evolutivos." ¹⁴¹ Así como su comentario: "También este postulado dista de ser trivial. Al fin y al cabo el creacionismo sostiene que toda novedad es obra de alguna deidad, y el materialismo mecanicista afirma que nunca hay novedades auténticas; que todo cuanto parece nuevo no es sino el resultado del reordenamiento de unidades preexistentes." ¹⁴² El materialismo dialéctico de Engels ya concebía la unidad dialéctica entre los procesos mecánicos y los procesos evolutivos o propiamente dialécticos. En la obra Dialéctica de la Naturaleza encontramos esta unidad: "Esto no quiere decir que cada una de las formas superiores de movimiento no se halle siempre y necesariamente unida a un movimiento realmente mecánico (externo o molecular), exactamente lo mismo que las formas superiores de movimiento producen simultáneamente otras y como la acción química no puede darse sin un cambio de temperatura o un cambio eléctrico, la vida orgánica sin un cambio mecánico, molecular, químico, eléctrico, térmico, etc." ¹⁴³ Esta unidad entre lo mecánico y lo evolutivo-dialéctico, se explica por la ley de los cambios mutuos entre lo cuantitativo-mecánico y lo cualitativo-evolutivo. Y por la ley de la unidad e interacción de opuestos; lo mecánico y lo evolutivo. De esta forma escapamos a la concepción mecanicista, que "...explica todos los cambios a base de las diferencias cuantitativas, y pasa por alto el hecho de que las relaciones entre cualidad y cantidad son recíprocas, de que la calidad se trueca en cantidad lo mismo que se trueca la cantidad en cualidad, que se trata de una acción mutua." ¹⁴⁴ Concluye Engels. De lo anterior, deducimos que las leyes de la naturaleza son tanto mecánicas como dialécticas. Y que esto no "...resulta -según Schmidt- una cuestión puramente escolástica." ¹⁴⁵ Sino materialista y dialéctica.

Las críticas que hace Mario BUNGE en su obra Materialismo y Ciencia, son relevantes, sugestivas y aportan una serie de elementos para el desarrollo y formalización de la estructura ontológica del materialismo dialéctico, como hemos venido admitiendo. Esto nos permite ordenar, las definiciones, y teoremas antes mencionadas. Con el principio ontológico de la materialidad absoluta ya

no es necesario poner postulados o hipótesis, pues estos se encuentran lógicamente legitimados. Así la estructura de la teoría ontológica del materialismo dialéctico se constituye como sistema de elementos teóricos formados por: el principio ontológico, las definiciones, y los teoremas -los postulados los hemos convertido en teoremas al demostrarlos-. La teoría ontológica es el núcleo de la teoría de la materialidad del mundo, y despliega dentro de sí, la teoría del desarrollo. La teoría de la materialidad del mundo es el fundamento general de la teoría gnoseológica o teoría del reflejo; además es el fundamento teórico del método dialéctico, de las leyes dialécticas y de la teoría de las categorías dialécticas. Dadas las limitaciones de nuestra investigación, sólo nos limitaremos a exponer la teoría ontológica, y algunos rasgos más importantes de la teoría del reflejo. Según P. V. Kopnin: "El materialismo dialéctico está constituido por cuatro teorías generales, cada una de las cuales posee su propio principio:

- 1) El materialismo de la unidad material del mundo.
- 2) El principio del reflejo.
- 3) El principio del desarrollo.
- 4) El principio de la unidad de lo abstracto y lo concreto en el pensamiento teórico científico." ¹⁴⁶

Kopnin no aborda el principio de la unidad material del mundo, sólo menciona los tres restantes. Previamente considera que en la filosofía y "en la ciencia se califica de principio la tesis de partida de cualquier teoría... El principio es la tesis inicial de la teoría que unifica los conceptos de un sistema determinado y expresa la propiedad o relación más general propia del objeto dado."¹⁴⁷ El principio fundamental de la teoría del materialismo dialéctico como ciencia filosófica, es el principio ontológico que surge como síntesis de la teoría de la materialidad del mundo; es síntesis y a la vez base de esta teoría, que fundamenta la ontología materialista dialéctica. La propiedad más general que encierra el principio ontológico, es la propiedad de increabilidad o indestructibilidad. Y el "objeto dado", es la categoría central de esta filosofía: la categoría de materia.

Sobre el principio del reflejo, Kopnin anota: "En el princi-

pio del reflejo se basa la teoría del reflejo, la idea de que el conocimiento es un reflejo de los fenómenos de las propiedades del mundo objetivo." ¹⁴⁸ Pero este principio debe fundarse en la objetividad del mundo material y esta objetividad se demuestra a través del principio ontológico, de otra forma estaremos en un terreno acritico; sobre el concepto del reflejo, Blauberger lo define como la "propiedad general de la materia que se expresa en la capacidad que tienen los cuerpos materiales para reproducir en determinada forma a través de cambios internos, sus particularidades recíprocas. La propiedad del reflejo se manifiesta de modo distinto en dependencia del grado de complejidad y organización de los objetos interactuantes." ¹⁴⁹ El reflejo en la naturaleza se manifiesta en el hecho de que toda interacción de los objetos materiales produce una huella. En los organismos vivos se da un cambio cualitativo; la excitabilidad o sensación. Lenin ya consideraba que era "...lógico que toda materia posee una propiedad esencialmente parecida a la sensación, la propiedad de reflejar..." ¹⁵⁰ En el ser humano el reflejo tiene un carácter no sólo mecánico, sino dialéctico, Blauberger anota: "...El carácter activo del pensamiento humano se manifiesta en el planteamiento de fines, en la previsión científica, es decir, en 'transponer' el reflejo de las imágenes y conceptos ideales permite realizar la activa transformación del mismo mundo material." ¹⁵¹ Cuando Lenin se refirió al conocimiento como copia del mundo objetivo, plantea el carácter de la percepción como reproducción en la conciencia. Ya analizamos el conocimiento como proceso que tiene su origen en la praxis y regresa a ella para transformarla socialmente. De aquí resulta falsa la apreciación de Schmidt sobre la teoría del reflejo: "...Así pierde también vigencia la primitiva imagen del conocimiento como copia, en la cual se contraponen toscamente objeto y conciencia, mientras se descuida del todo el papel de la praxis, que es constitutivo para el objeto, el mundo objetivo no es un -sí simplemente reflejado sino que es, en amplia medida, un producto social..." ¹⁵² La teoría del reflejo posee la finalidad de conducirnos a la verdad científica y filosófica dentro del desarrollo histórico y social. G. Kursánov recalca que: "La verdad es

un proceso, un proceso de reflejo en la conciencia del hombre, de la esencia inagotable del infinito mundo material y las leyes de su desarrollo, significando al mismo tiempo un proceso de creación del cuadro científico del mundo por el hombre, cuadro que aparece como resultado histórico-concreto del conocimiento en constante desarrollo sobre la base de la práctica histórica-social como su criterio objetivo superior." ¹⁵³ El carácter mecánico del reflejo constituye la base para un desarrollo dialéctico, en la unidad de la copia y la creación. El punto de vista metafísico consiste en oponer estos términos. Dice Kursánov, que, "La comprensión de la verdad como proceso de reflejo y, al mismo tiempo, proceso de creación de un cuadro científico del mundo expresa una dialéctica real de los aspectos subjetivo y objetivo en el conocimiento. Algunos filósofos occidentales no pueden en forma alguna asimilar esta dialéctica. Afirman con terquedad metafísica que los filósofos soviéticos se niegan a optar entre la verdad como reflejo y la verdad como creación. Pero ¿por qué opción? Todo lo contrario: se trata de la unidad interna de ambos elementos en la comprensión de la verdad." ¹⁵⁴ Pero el carácter creativo del conocimiento como proceso no debe contemplarse en un sentido arbitrario o convencional. El objeto de conocimiento determina ese proceso. Kursánov expone esta idea: "La creación y el desarrollo del cuadro científico del mundo -lo que constituye al mismo tiempo el propio proceso del conocimiento y el desarrollo histórico de la verdad y, con ello, la creación de la verdad misma como proceso (y no como una moneda ya acuñada)- es el resultado del reflejo del mundo material objetivo de la conciencia del hombre, y por supuesto, no un proceso de construcción 'libre', arbitraria, de esquemas lógicos, algoritmos matemáticos o sistemas lingüísticos." ¹⁵⁵ Como podemos constatar es falsa la idea de Schmidt de que "en los filósofos soviéticos, 'la concretez de las relaciones sociales se disuelve en la «suprema forma del movimiento de la materia» 'Una ingenua y grosera' 'metafísica de la naturaleza' ha tomado entonces el lugar del análisis materialista dialéctico. Desarrollado por Marx, de la sociedad burguesa contemporánea." ¹⁵⁶ No se trata de una suplantación, sino de dos problemáticas diferentes, donde

el materialismo dialéctico constituye la base para el desarrollo de la economía marxista, base en el sentido de la construcción de una teoría ontológica y de una teoría gnoseológica.

Hemos anotado anteriormente el carácter indisoluble de la ma sa y el movimiento, lo que nos da por resultado la categoría de materia. Lenin hacía notar que "...el principio universal del desarrollo debe ser combinado, vinculado y unido al principio universal de la unidad del mundo, de la naturaleza, del movimiento, de la materia, etc." ¹⁵⁷ Aún más al principio del desarrollo se fundamenta en el principio de la unidad material del mundo. El concepto de desarrollo debe entenderse como "...la fuente del 'auto' movimiento." ¹⁵⁸ Pues esta concepción -dice Lenin- "...proporciona la clave para los 'saltos', para la 'ruptura' de la 'graduabilidad', para la 'transformación en el contrario', para la destrucción de lo viejo y el surgimiento de lo nuevo." ¹⁵⁸ Esta idea se opone a concebir el movimiento como algo externo, como un "primer impulso" merced al cual el mundo se puso en movimiento; recordemos la idea del "primer motor inmóvil": donde la movilidad es relativa y la inmovilidad absoluta. Ya sabemos que no podemos partir de una negación absoluta. En base a ello es correcta la afirmación de Lenin: "En el universo no hay más que materia en movimiento, y la materia en movimiento no puede moverse de otro modo que en el espacio y en el tiempo." ¹⁶⁰ Así como no hay inmovilidad absoluta, tampoco existe la inmaterialidad absoluta o Dios. Esto significa que la materialidad absoluta, principio ontológico del materialismo "...conduce al ateísmo, ya que incluye -a decir de Arjipsev- la tesis de la increabilidad e indestructibilidad, de su existencia eterna." ¹⁶¹ Y en esta tesis por supuesto que estamos incluyendo al movimiento absoluto, y al reposo relativo.

Después de este análisis sobre el desarrollo, podemos concluir con Kopnin, diciendo: "El principio del desarrollo (los fenómenos del mundo no sólo tienen movimiento, sino que se desarrollan, es decir, pasan de lo simple a lo complejo, de lo inferior a lo superior, constituye el punto de arranque de la teoría dialéctica del desarrollo." ¹⁶² Esta ley es la negación de la negación la que determina el carácter ascendente, en el espiral, del

desarrollo. En el terreno cognoscitivo este movimiento va del no saber a un saber más pleno y concreto.

La teoría materialista del conocimiento considera que el conocimiento es un proceso de desarrollo infinito -dado que el objeto que refleja es infinito siempre perfectible-.

El planteamiento materialista consiste en admitir que la fuente y el origen de todo conocimiento son las percepciones sensibles y que todos los conceptos o ideas se constituyen a partir de ellas. El movimiento inicial del conocimiento es un proceso que transcurre de lo concreto-sensible a lo abstracto o lógico, como una fase cualitativamente nueva. A través de la abstracción nos separamos del objeto, pero sólo para comprenderlo a fondo. La abstracción es un espacio para alcanzar un conocimiento concreto, rico en determinaciones. Señala M. N. Rosental que "La imagen concreta cognoscitiva representa un reflejo unitario del objeto o del fenómeno, es decir, sus diferentes aspectos se presentan en una unidad, en una conexión recíproca." 163

En la historia de la filosofía, Hegel fue el primero en afirmar, que lo abstracto no es el fin del proceso cognoscitivo. Lo abstracto como proceso analítico debe moverse a lo concreto, como proceso sintético. A este proceso de lo abstracto a lo concreto se le denomina movimiento ascensional.

Pero Hegel desde su posición idealista mistificó este movimiento ascendente de lo abstracto a lo concreto, al pensar que el mundo es el resultado de este proceso discursivo. Marx adoptó de Hegel la idea de este proceso ascensional, bajo una reelaboración materialista. Si para Hegel el camino ascendente de lo abstracto a lo concreto es el surgimiento mismo de lo concreto, para Marx es "...el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento sólo la manera de apropiarse lo concreto, de reproducir como un concreto espiritual." 164 Marx le llama a este método dialéctico de "...análisis." 165 o método de la economía política.

Tenemos: "Lo concreto -dice Marx- es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como

resultado, no como punto de partida, aunque sea el efectivo punto de partida, y en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y de la representación. En el primer camino, la representación plena es volatizada en una determinación abstracta; en el segundo, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento." ¹⁶⁶ Esto significa que para la dialéctica materialista lo concreto es el punto de partida -concreto sensible- y punto de llegada del conocimiento-concreto pensado. El proceso de conocimiento desde lo concreto-sensible a través de lo abstracto, hacia lo concreto pensado refleja la ley de la negación de la negación en el desarrollo del conocimiento humano. El filósofo soviético Sheptulin considera que: "En el proceso de la negación dialéctica de unas formaciones materiales o estados cualitativos por otros, se opera el movimiento del contenido menos rico, unilateral -y en tal sentido-, abstracto hacia el contenido más rico, multifacético y concreto." ¹⁶⁷ Esta ley de la negación dialéctica constituye el contenido y funcionamiento del método materialista dialéctico histórico, como veremos más adelante.

El conocimiento inicial es de lo singular a lo universal, de la práctica a la teoría. Pero es necesario superar lo concreto-sensible que sólo refleja las determinaciones externas del objeto. Es debido conocer los aspectos y nexos esenciales, para ello el proceso de conocimiento sigue una dirección inversa, va de lo abstracto a lo concreto, de lo universal a lo particular. "Lo abstracto -aclara Rosental- es la negación de lo concreto-sensible, y lo concreto como síntesis de innumerables abstracciones, es la negación de lo abstracto. Pero esto no significa una simple vuelta a lo concreto, que servía de punto de partida, sino a lo concreto elevado a un nivel más alto de desarrollo, en que el objeto es captado de modo profundo y multilateral." ¹⁶⁸ En el proceso ascendente de lo abstracto a lo concreto-pensado no se presenta una simple suma mecánica de abstracciones, sino una síntesis donde el objeto resulta enriquecido en su conocimiento.

La dialéctica de lo abstracto y lo concreto nos permite dilucidar la forma en que se conciben los conocimientos científicos-

cos como resultado del proceso cognoscitivo. Lenin apunta que: "El concepto (cognición) revela la ascendencia (la ley de la causalidad, de identidad, de diferencia, etc.) En el ser (en los fenómenos inmediatos) -tal es en la práctica el curso general de todo conocimiento humano (de toda ciencia) en general ...Seguir este proceso en forma más concreta y con mayor detalle en la historia de las diferentes ciencias parece ser una tarea extraordinariamente gratificante. En la lógica, la historia del pensamiento debe, de una manera general coincidir con las leyes del pensamiento." ¹⁶⁹ El concepto rebasa a lo concreto-sensible; a la representación, de otra forma nos quedaríamos en el terreno empírico. Para evitar esta unilateralidad; Lenin anota: "...El pensamiento debe ser dialéctico -¿La representación se acerca más a la realidad que el pensamiento? Sí y no. La representación no puede abarcar el movimiento en su totalidad; por ejemplo, no abarca el movimiento que tiene una velocidad de 300,000 Km, por segundo, mientras que el pensamiento lo capta y debe captarlo. El pensamiento, salido de la representación, refleja también la realidad..." ¹⁷⁰ El movimiento dialéctico rechaza tanto el empirismo unilateral que niega las abstracciones, como la metafísica especulativa desligada de los hechos concretos-materiales, en ese sentido es justa la unidad que expone Lenin: "La naturaleza es concreta y es abstracta; es fenómeno y es esencia; es instante y es relación." ¹⁷¹ El conocimiento es sensorial y el lógico; es dialéctico. Si la materialidad es siempre concreta y la verdad es el conocimiento de esta materialidad, la verdad es concreta como resultado histórico, lograda en cada uno de los estadios del proceso de conocimiento. Dice Lenin: "¡No sólo es abstracto lo universal, sino es lo universal que encarna la riqueza de lo particular, de lo individual, de lo singular! (¡Toda la riqueza de lo particular y lo singular!)" ¹⁷² Para Lenin la ley expresa la universalidad como resultado de la abstracción de propiedades y nexos entre objetos y fenómenos. En la ley se encuentra la esencia de la materialidad reflejada.

La ley es el reflejo de lo esencial en el movimiento del universo; "La ley es lo idéntico en los fenómenos... Ergo, ley y

esencia son conceptos del mismo tipo (del mismo orden) o, más bien del mismo grado, y expresan la profundización del conocimiento humano de los fenómenos del mundo, etc... la ley es el reflejo de lo esencial en el movimiento del universo... relación de las esencias o entre las esencias." ¹⁷³ En las leyes se encuentra una poderosa fuerza de abstracción, como fuerza de generalización donde se separa lo esencial de lo no esencial; lo contingente de lo necesario.

Debemos aclarar que esta abstracción debe ser real o veraz, debe reflejar a la naturaleza de una forma más profunda, de no ser así, podemos caer en la deformación metafísica del concepto, por falta de un método adecuado de investigación. Lenin nos previene al afirmar: "La dicotomía del conocimiento humano y la posibilidad del idealismo (religión) se dan ya en la primera abstracción elemental... el enfoque del espíritu (humano) de una cosa particular, el sacar una copia (= un concepto) de ella no es un acto simple, inmediato, un reflejo muerto en un espejo, sino un acto complejo, dividido en dos zigzagueante, que incluye la posibilidad de que la fantasía vuele apartándose de la vida..." ¹⁷⁴ Lo que nos conduce a la metafísica, a la irrealidad o falsedad del conocimiento.

V. I. Lenin toma en cuenta la importancia del concepto en el conocimiento, pero el concepto no como parte de la lógica formal: como elemento de juicios y razonamientos, sino algo más: el concepto como síntesis; lo concreto pensado. En el problema de la materia, Lenin exige indagar la substancia. Recordemos que el problema de la materia es la substancia y el movimiento. Su punto de partida es concreto-histórico, su base es la historia de la filosofía, las ciencias y la práctica (técnica). Considera que así debe tratarse el problema ontológico. "Por una parte, el conocimiento de la materia debe ser profundizado hasta el conocimiento (hasta el concepto) de la substancia a fin de encontrar las causas de los fenómenos. Por otra, el conocimiento real de la causa es la profundización del conocimiento, desde la exterioridad de los fenómenos hasta la substancia. Dos tipos de ejemplos deberían explicar esto; 1) De la historia de las ciencias naturales y 2) de

la historia de la filosofía... no es la palabra 'ejemplos' lo que debería haber aquí..., sino la quinta-esencia de la historia de las unas y la otra y la historia de la práctica." 175

Los lineamientos del método están marcados: de lo externo a lo interno; de lo simple a lo complejo, de lo concreto a lo abstracto. La causa de la substancia significa su razón; su causa es la indestructibilidad por su increación. Pero este conocimiento sólo lo logramos en base a la historia de la producción humana. En la vía Marx, se investiga la historia de la filosofía idealista en la vía Engels, es la historia del materialismo y las ciencias. En ambos desarrollos el fundamento del método materialista dialéctico es histórico.

El planteamiento de Marx en su método de la economía política, es histórico. V. I. Lenin lo explica: "En El Capital Marx analiza primero la relación más simple, más ordinaria y fundamental, más común y cotidiana de la sociedad burguesa (mercantil), una relación que se encuentra miles de millones de veces, a saber, el cambio de las mercancías. En ese fenómeno simple (en esta 'célula' de la sociedad burguesa) el análisis revela todas las contradicciones (respectively los gérmenes de todas las contradicciones) de la sociedad moderna." 176 Contradicciones que surgen desde el origen de la división de clases en la sociedad esclavista. Según Kopnin: "El desarrollo lógico de lo abstracto a lo concreto (de las contradicciones de la mercancía a las contradicciones de las relaciones capitalistas de producción) refleja el desarrollo histórico de la producción mercantil simple a la producción capitalista, y esto significa que el desarrollo del concepto refleja el desarrollo del objeto mismo." 177 El desarrollo cualitativo de la mercancía, el dinero y finalmente el capital.

Lenin lo mismo que Marx y Engels consideró el método con una labor heurística, de investigación. El contenido lo constituye el problema que debe resolverse. Anotó en sus Cuadernos Filosóficos: "Igual debe ser también el método de exposición... de la dialéctica de la sociedad burguesa es sólo un caso particular de la dialéctica." 178 Sin embargo no ha quedado muy claro la doble función que tiene este método, a saber, una función general o filosó

fica para resolver el problema ontológico; y la otra función a un nivel científico, el método de la economía política con el que Marx estructuró toda una ciencia de la historia.

Cuando Lenin exige que la demostración sea en la praxis, ha de referirse al conocimiento de las ciencias experimentales su fórmula es válida: "De la intuición viva al pensar abstracto, y de este a la práctica, tal es el camino del conocimiento de la verdad, de la realidad objetiva." ¹⁷⁹ Pero en el conocimiento general posee otro valor, es la práctica social que encierra un cúmulo de experiencias y conocimientos sobre los problemas filosóficos y que es la base para desarrollar en método materialista dialéctico-histórico al terreno de la filosofía. El proceso de lo concreto-sensible a lo abstracto tiene su fundamento materialista, en la praxis histórico-social del hombre. Se admite la práctica como criterio de verdad solo en el conocimiento empírico, en el nivel filosófico se requiere la demostración lógica.

Engels ya hablaba de las dos formas que adopta el método dialéctico. Reconociendo la gran labor de Marx, dice: "Esta concepción de la historia, que hizo época, fue la premisa teórica directa de la nueva concepción materialista, y ya esta brindaba también un punto de empalme para el método lógico." ¹⁸⁰ Aquí se refiere Engels indudablemente a la relación orgánica entre el materialismo histórico y la dialéctica. Aquí nuevamente va a insistir en el método dialéctico pero con un enfoque materialista: "Marx era y es el único que podía entregarse a la labor de sacar de la lógica hegeliana la médula que encierra los verdaderos descubrimientos de Hegel en este campo, y de restaurar el método dialéctico despojado de su ropaje idealista, en la sencilla desnudez en que aparece como la única forma exacta del desarrollo del pensamiento. El haber elaborado el método en que descansa la crítica de la economía política por Marx es, a nuestro juicio, un resultado que apenas desmerece en importancia de la concepción materialista fundamental." ¹⁸¹ En Marx es el método materialista histórico, Engels prefirió denominarle método materialista dialéctico o método lógico. No hay realmente una distinción de fondo. "Por tanto, el único método indicado era el lógico. Pero no es en rea--

lidad, más que el método histórico, despojado únicamente de su forma histórica y de las exigencias perturbadoras." ¹⁸² Pero se refiere al desenvolvimiento del método, de lo concreto histórico a lo abstracto. En lo abstracto nos separamos provisionalmente de lo histórico. Esto está claro, pues, "Allí donde comienza esta historia debe comenzar también el proceso discursivo, y el desarrollo ulterior de este no será más que la imagen refleja, en forma abstracta o teóricamente consecuente, de la trayectoria histórica; una imagen refleja corregida, pero corregida con arreglo a las leyes que brinda la propia trayectoria histórica; y así, cada factor puede estructurarse en el punto de desarrollo de su plena madurez, en su forma clásica." ¹⁸³ En lo histórico está lo lógico. Lo concreto histórico; es un conocimiento, una ley, etc. Y lo concreto pensado o "imagen refleja corregida" de lo concreto-histórico. Es un conocimiento llevado a un segundo análisis; de profundización última. Por ello es un método que reproduce lo histórico en lo lógico. Lo histórico y lo lógico resultan etapas del proceso de ascensión de lo abstracto a lo concreto, a lo más general, de lo concreto-sensible como origen y fuente del conocimiento a lo concreto-histórico, un conocimiento sintético producto de una primera abstracción, hacia un abstracto y finalmente a un concreto pensado. Esto no significa que el concreto histórico no sea un concreto pensado, lo es, pero su desarrollo es a un nivel de abstracción o generalización ontológica. En este problema de lo concreto a lo histórico, vía Marx es la síntesis de la historia del idealismo en su metafísica. El inmaterialismo absoluto en la vía de Engels. Lo concreto histórico es la ley Lomonósov-Lavoisier. Lo abstracto en cada uno de los casos es el desarrollo lógico, hacia un concreto-pensado, último y definitivo.

La diferencia entre el método materialista dialéctico y el método materialista histórico, consiste desde nuestro enfoque en que ambos son el mismo método bajo un uso diferente, Engels lo conducirá a la historia del materialismo y la física, y Marx por la vía de la historia del idealismo. La conclusión es la misma: la demostración lógica de la verdad del principio ontológico del materialismo dialéctico.

Rosental no separa el método histórico y el método lógico, pero no logra explicar que se trata del mismo método, en su estructura y de contenidos históricos diferentes. Dice: "Al hablar de las diferencias existentes entre ambos métodos de investigación, hay que tener presente que ninguno de los dos se encierra en estado puro. No existe el método lógico puro, como no existe tampoco el método histórico puro, cubre de elementos del método lógico." 184 En base a esto se justifica que afirmemos el método como materialista dialéctico e histórico. "...Y finalmente -concluye Kopnin-, el principio de la unidad de lo abstracto a lo concreto en el pensamiento teórico-científico (en el proceso del pensamiento se pasa de lo abstracto a lo concreto) constituye la base de la teoría filosófica del desarrollo del pensamiento." 185 Y son las categorías que funcionan dentro del método materialista de Marx y Engels.

El materialismo dialéctico como teoría es un sistema de conocimientos formalizables, que describe y explica su objeto de estudio. El conjunto de elementos teóricos que dependen recíprocamente unos de los otros formando un todo orgánico, se le denominan definiciones de los conceptos de partida: "Para comprender la estructura de una ciencia tiene gran importancia la determinación de los conceptos fundamentales, de arranque, en que se basa dicha ciencia... Los conceptos fundamentales de la dialéctica materialista, como: materia, conciencia, movimiento, desarrollo, etc., sin embargo... no todos los conceptos iniciales del materialismo dialéctico han sido elaborados como el de 'materia'." 186 Es necesario definir los conceptos básicos de la ontología materialista, para efectos de sistematización, y de contar con una teoría acabada.

La definición de estos conceptos de partida tienen como fundamento un principio unificador único que es "...la tesis inicial de la teoría que unifica los conceptos de un sistema determinado, y expresa la propiedad o relación más general propia del objeto dado." 187 -Nos dice Kopnin- esta propiedad o relación más general de la teoría ontológica del materialismo dialéctico es la propiedad de increabilidad e indestructibilidad de los objetos mate-

riales. Que se formó en el principio ontológico. "Este principio es el que cumple la función sintetizadora fundamental en la teoría, el que aglutina las tesis integrantes (tanto las que describen como las que explican) en un todo único." ¹⁸⁸ Desde nuestro criterio, las tesis que describen serían los teoremas y las tesis que explican son las definiciones.

Una teoría científica o particular posee un principio unificador menos general que una teoría filosófica, cuyo principio unificador es el más general. Considera Kopnin que la generalidad o "la amplitud de la teoría depende, a su vez, del carácter de su principio unificador. Si este papel de principio lo cumple una ley fundamental de un elevado grado de generalidad, la teoría constituida sobre su base, tiene un carácter sumamente amplio." ¹⁸⁹ La física tiene como principio unificador la ley de la conservación de la energía, y esta misma ley es el fundamento del materialismo dialéctico.

La estructura de la teoría debe poner de manifiesto las leyes que la determinan. En este caso, las leyes de la dialéctica, en particular la ley de la negación dialéctica.

"Finalmente -dice Kopnin-, es obligatorio para la teoría la argumentación (la demostración) de las tesis que la componen. Si no hay demostración tampoco hay teoría." ¹⁹⁰ El tipo de demostración condiciona el tipo de teoría. "Hay teorías cuyas tesis se demuestran experimentalmente en otras cuyas tesis fundamentales se argumentan por medio de la deducción." ¹⁹¹ Las demostraciones experimentales corresponden a las ciencias empíricas y las demostraciones deductivas a la filosofía, la matemática, etc.

Sheptulin relaciona la teoría con el método, considera que "el método es el conjunto de principios y exigencias intervinculados que orientan a los hombres en su actividad cognoscitiva y transformadora. La teoría cumple una función explicativa, muestra cuales son las propiedades y nexos necesarios, inherentes al objeto, a qué leyes se subordina en su funcionamiento y desarrollo." ^{T92} El método también posee una estructura teórica pues requiere de una explicación su contenido y funcionamiento. Todo método se elabora sobre la base de una teoría. Toda teoría requiere para su de

sarrollo y demostración de un método. En la configuración del sistema científico o filosófico. "El método y la teoría surgen y se desarrollan simultáneamente. Al formarse juntos, desde el comienzo se encuentran en interconexión orgánica, interactúan entre sí y provocan uno en el otro los consiguientes cambios..."¹⁹³ La teoría se fundamenta en el principio unificador, y este principio se demuestra a través del método. Así, lo contempla Sheptulin: "Cuando la aplicación del método que expresa en sus principios la esencia de la teoría, conduce al descubrimiento de nuevas propiedades y vínculos necesarios en el objeto que se estudia, ello condiciona la modificación de la teoría y su enriquecimiento."¹⁹⁴ En el método se vislumbran las posibilidades del desarrollo para la teoría. Por ello "un método más perfecto asegura una penetración más profunda del sujeto cognoscente en el ámbito de la realidad que investiga, a consecuencia de lo cual se ponen de manifiesto aspectos nuevos, antes desconocidos, que hacen necesario el ulterior desarrollo de la teoría, y esto demanda una modificación del método, etc."¹⁹⁵ Cuando el método permite demostrar la verdad del principio unificador, el método se demuestra a sí mismo como válido.

La estructura del método materialista dialéctico histórico está integrada por una ley: la negación de la negación. Esta ley tiene un mecanismo triádico de tesis, antítesis y síntesis. La función cognoscitiva se encuentra en las categorías de lo abstracto y lo concreto. Rosental comenta que "las categorías de la dialéctica sólo cumplen su función de 'punto de apoyo' del conocimiento y de la práctica, cuando se concretan en relación con un fenómeno dado, o con la situación dada."¹⁹⁶ o con el problema de la filosofía, como en este caso.

Este método es abierto por dos aspectos, primero el objeto de estudio es cambiante, y, segundo, al tratarse de un método histórico, es histórico científico y filosófico. En este sentido tanto el método como la categoría están en relación con las ciencias particulares.

Podemos observar la estructura del método materialista dialéctico histórico en el siguiente cuadro.

Método	Ley de	Estructura	Tesis
Materialista	la Negación		Antítesis
Dialéctico	de la		Síntesis
Histórico	Negación	Función	Categorías:
			Abstracto-
			y lo
			Concreto.

El método funciona en dos niveles: nivel científico. De lo concreto sensible a lo concreto pensado, mediado por lo abstracto. O bien en un nivel filosófico de la abstracción de segundo grado: de un concreto pensado -por caso la síntesis histórica del idealismo- que se propone como concreto histórico, para elevarse a un conocimiento superior en un concreto pensado. Antes de desarrollar el método materialista histórico al idealismo (vía Marx) y el método materialista dialéctico a la historia del materialismo (vía Engels), veamos los principios metodológicos universales.

Apunta Burlatski; "...se trata, en primer lugar, del principio de la objetividad científica de la investigación, principio que rechaza el enfoque subjetivista y voluntarista. El partido del enfoque dialéctico no está en contradicción con el análisis científico riguroso de cualquier proceso, sino que lo presupone."¹⁹⁷ El partidismo se justifica plenamente si logramos demostrar las tesis que lo fundamentan.

A partir de la ley de la unidad e interacción de opuestos, el objeto de conocimiento se contempla como un todo orgánico, en sus múltiples relaciones, es decir, "el método dialéctico exige, además, que se estudie todo el conjunto de los variados nexos y relaciones de la cosa, el proceso y el fenómeno dados."¹⁹⁸ Estas relaciones y nexos, se expresan en los conceptos o categorías que permiten conocer "...las interacciones contradictorias en los procesos de movimiento."¹⁹⁹ Por último cabe destacar "El principio del enfoque histórico concreto de cualesquiera fenómenos y procesos."²⁰⁰ Burlatski ejemplifica: "Marx se fundamentó en la dialéctica para elaborar el método específico de la economía política, estructurándolo sobre la base del principio general del histori--

cismo." 201 De aquí, la denominación del método materialista histórico.

Llevemos hasta sus últimas consecuencias las investigaciones inconclusas de Marx y Engels sobre filosofía idealista y filosofía de la ciencia. Desarrollemos el método materialista histórico, -como hubiera hecho Carlos Marx-. A la historia del idealismo, a la médula de su metafísica el inmaterialismo absoluto, esencia misma de un Dios creador del universo. El descubrimiento del principio ontológico del materialismo permite liquidar definitivamente la idea de este Dios.

Engels no logró tampoco sistematizar sus investigaciones sobre filosofía de la ciencia. Desarrollar el método materialista a la historia del materialismo y la ciencia física y elevar a rango de principio absoluto. El principio de esta filosofía es la ley de la conservación de la materia y el movimiento, Lomonósov-Lavoisier. Demostrada la materialidad absoluta no queda lugar para un Dios creador.

La relación entre el método y la teoría permite establecer dos fases. Primero, la fase del método para la obtención del principio unificador. Vía Carlos Marx y vía Federico. Ambos llegan a la misma conclusión: la materialidad absoluta. Sobre el problema de Dios, Marx diría: Dios creador es absurdo, en cambio Engels: Dios creador de la materia no existe. La primera afirmación es gnoseológica, la segunda, ontológica. Su refutación es total.

Segundo, la integración de la teoría. La teoría ontológica del materialismo dialéctico (T_1) es parte integrante de una teoría más general, la teoría de la materialidad del mundo (T), y consta de: un principio unificador y de la definición de los conceptos de partida. En esto consiste la unidad dialéctica entre el método y la teoría. Con la obtención del principio unificador, la teoría se constituye como tal y el método alcanza su máxima aplicación, resolver el problema fundamental de la filosofía.

Fase 1. Desarrollo del método materialista dialéctico histórico.

Fase 2. Teoría ontológica del materialismo dialéctico (T_1): Principio unificador.

Principio unificador.
Definición de los conceptos de partida.

**FASE 1. DESARROLLO DEL METODO MATERIALISTA DIALECTICO
HISTORICO.**

VIA CARLOS MARX. EL METODO MATERIALISTA HISTORICO DESARROLLADO A LA HISTORIA DEL IDEALISMO. FILOSOFIA - METAFISICA.

- OBJETIVO.** Demostrar la verdad del principio ontológico del materialismo dialéctico. La materialidad absoluta.
- HIPOTESIS.**
- H1. Si el principio metafísico del -- idealismo es absurdo, el principio ontológico del materialismo dialéctico es verdadero.
- H2. Si el principio metafísico del idealismo es verdadero, el principio ontológico del materialismo dialéctico es absurdo.
- METODO MATERIALISTA HISTORICO.**
- TESIS 1.** De lo concreto Histórico.
- A lo P1. El principio metafísico del idealismo es el inmaterialismo absoluto.
- P2. El inmaterialismo absoluto significa lógicamente negar absolutamente.
- ANTITESIS 2.** De lo abstracto.
- A lo P3. El negar absolutamente es absurdo.
- P4. El inmaterialismo absoluto es absurdo.
- SINTESIS 3.** Concreto Pensado.
- C. El principio metafísico del idealismo es absurdo. El principio ontológico del materialismo dialéctico es verdadero.
- CONCLUSION.** Se cumple el objetivo propuesto. La H1. es verdadera.

La religión como culto a Dios se fundamenta filosóficamente en el principio metafísico del idealismo. Resolvemos el problema de la existencia de un Dios creador, desarrollando un razonamiento, don de la P4. constituya la P1.

- P1. El inmaterialismo absoluto es absurdo.
- P2. Dios creador es un ser inmaterialmente absoluto.
- C. Dios creador es absurdo.

VIA FEDERICO ENGELS. EL METODO MATERIALISTA DIALECTICO
 DESARROLLADO A LA HISTORIA DEL MATERIALISMO. FILOSOFIA DE
 LA CIENCIA.

OBJETIVO.

Demostrar la verdad del principio ontológico del materialismo dialéctico. La materialidad absoluta.

HIPOTESIS.

De la historia del materialismo y la física, surge la ley de la conservación de la materia y el movimiento, Lomonósov - Lavoisier. Como ley empírica, a través del método materialista dialéctico obtenemos su universalidad necesaria, por lo que esta ley empírica se convierte en el principio ontológico del materialismo dialéctico. Se demuestra su carácter de ley - principio.

METODO MATERIALISTA

DIALECTICO.

TESIS 1. De lo concreto Histórico.

La materia no se crea ni se destruye sólo se transforma.

P1. Si no es posible la nada, la materia no se puede destruir,

A lo

P2. No es posible la nada.

ANTITESIS 2. De lo abstracto.

P3. La materia no se puede destruir.

P4. Si la materia no se puede destruir, la materia no se puede crear.

A lo

P5. La materia no se puede crear.

SINTESIS 3. Concreto Pensado.

C. Si la materia no se puede crear y la materia no se puede destruir, entonces la materia sólo se transforma.

CONCLUSION.

La ley de la conservación de la materia y el movimiento, Lomonósov - Lavoisier es verdadera absolutamente, como Ley empírica y como el principio ontológico del materialismo dialéctico. La materialidad absoluta.

Para solucionar el problema de la religión: realizamos un razonamiento, de la conclusión anterior extraemos la P1.

- P1. Si la materia sólo se transforma, Dios no creó la materia.
- P2. Dios no creó la materia.
- P3. Si Dios no creó la materia, Dios creador de la materia no existe.
- C. Dios creador de la materia no existe.

FASE 2. TEORIA ONTOLOGICA DEL MATERIALISMO DIALECTICO T₁.

PRINCIPIO UNIFICADOR.

DEFINICION DE LOS CONCEPTOS DE PARTIDA.

II.1. La teoría acabada del materialismo dialéctico.

El principio unificador es el principio ontológico de la materialidad absoluta. "... Como tesis sustancial -dice Kopnin- (ley, regla, axioma) aplicada a la interpretación de un fenómeno cualquiera o de un conjunto de ellos... la tesis científica sustancial se convierte en método de investigación de fenómenos." ¹ Lo que sucede es que la "tesis sustancial" encierra en sí la ley de la negación de la negación, y esta ley, junto con las demás leyes de la dialéctica, operan como método, ya que nos permiten conocer las interrelaciones y contradicciones en el mundo. En el principio ontológico de la materialidad absoluta encontramos reflejadas las leyes de la dialéctica a un nivel metodológico. El método materialista dialéctico histórico comprende las leyes y categorías dialécticas.

El principio unificador como fundamento teórico del sistema materialista dialéctico "... sirve de centro unificador de todos los conceptos que integran dicha teoría." ² Las leyes, las categorías y los conceptos de partida. Así también por su carácter filosófico o más general este principio ontológico permite fundamentar a las ciencias particulares, aunque su origen sea científico, en el caso de la vía Engels.

El principio unificador es la solución última o definitiva al problema ontológico de la historia de la filosofía: El problema de la materialidad absoluta (materialista) o la inmaterialidad absoluta (idealismo). Este principio es verdadero absolutamente, por la doble demostración: vía Carlos Marx y vía Federico Engels.

Las ciencias particulares como sistemas teóricos poseen también su principio unificador que es particular y que puede consistir en una ley, o un axioma, según el tipo de teoría de que se trate. Para Kopnin "en el materialismo dialéctico, una teoría se distingue de otra, ante todo, por su principio, que es el que determina su denominación..." ³ Del materialismo dialéctico es el principio ontológico, del idealismo, el principio metafísico.

La vía metodológica de Carlos Marx analiza el principio metafísico del idealismo: el inmaterialismo absoluto. La vía Federico

Engels analiza el principio ontológico del materialismo: la materialidad absoluta. Este principio se encuentra contenido en la ley Lomonósov-Lavoisier, que a su vez constituye el principio unificador de la física.

La teoría ontológica del materialismo dialéctico no es una "interpretación" más, sino la solución científica y filosófica al problema fundamental de la filosofía. Esto permite fundamentar a la categoría central de la filosofía de la praxis: la categoría de transformación, por lo que se ajusta perfectamente a lo dicho por Marx en sus "Tesis sobre Feuerbach". Comenta Sánchez Vázquez: "La « Tesis XI » no entraña ninguna disminución del papel de la teoría y menos aún su rechazo o exclusión. Se rechaza la teoría que, aislada de la praxis, como mera interpretación, está al servicio de la aceptación del mundo... la teoría así concebida se hace necesaria como crítica teórica de las teorías que justifican la no transformación del mundo y como la teoría de las condiciones y posibilidades de la acción. -Esto nos conduce a la -...unidad indisoluble de una y otra. Tal es el sentido último de la « Tesis XI » ." ⁴ Y como la teoría ontológica es una teoría verdadera, no hay razón para rechazarla, ni oposición alguna a lo exigido por Sánchez Vázquez: "Pero -hay que subrayarlo una vez más se trata de transformar sobre la base de una interpretación. Ahora bien, esta interpretación exigida, a su vez, por la transformación del mundo no puede ser otra que una interpretación científica." ⁵ Admitimos la limitación que tiene toda teoría y por ello no debemos "reducir el marxismo -asegura este autor- a mera interpretación, aunque se presenta como una ciencia, cuando de lo que se trata es de transformar el mundo, significa quedarse dentro de los límites teóricos que el propio Marx señala y denuncia en la « Tesis XI » sobre Feuerbach." ⁶

El materialismo dialéctico una vez que ha superado sus rasgos dogmáticos, evolucionando hacia un sistema integral y orgánico, nos proporciona una concepción científica del mundo cumpliendo con la condición señalada por Sánchez Vázquez, de que "...Una filosofía vinculada a la práctica, que aspira conscientemente a

rechazar, lejos de carecer de un contenido propiamente teórico ha de poseerlo en toda su riqueza." ⁷ La vinculación del materialismo dialéctico con esta práctica la encontramos en su contenido histórico fincado en la ciencia. Esta riqueza teórica permite superar la enajenación metafísica en aras de la emancipación humana. El materialismo dialéctico y la filosofía de la praxis son teorías que unificadas condicionan la transformación humana. Esta unificación se pone de manifiesto en tanto que el principio ontológico viene a fundamentar el hecho de que: "toda praxis es proceso de formación o, más exactamente, de transformación de una materia." ⁸ Además -no hay que olvidar-, la gnoseología del Diamt es la estructura lógica, que debe seguir todo marxismo, a riesgo de caer en las deformaciones que ya estudiamos.

DEFINICION DE LOS CONCEPTOS DE PARTIDA.

Definición 1. De categoría de materia. La definición leninista de materia confunde el plano gnoseológico con el nivel ontológico. Lo que significa modificar el término de "realidad objetiva", por el de "materialidad". Esta definición debe decir: "la materia es una categoría filosófica para designar la... materialidad..., dada al hombre en sus sensaciones, calcada, fotografiada y reflejada por nuestras sensaciones y existente independientemente de ellas. "El concepto de "calca" y "fotografía" se refiere a la imagen que obtenemos de los objetos. Estas imágenes y conocimientos de ellas constituyen los objetos materiales-ideales (reales si son verdaderos e irreales si son falsos).

Definición 2. De sistema material. La materialidad es idéntica al conjunto de todos los objetos materiales, y a los objetos materiales-ideales, reales e irreales. En base a lo expuesto por Bunge: Un sistema es material si y solamente si, está compuesto de partes materiales, y partes materiales-ideales (reales e irreales).

Definición 3. De objeto material. Dice Engels que "... las formas fundamentales de todo ser son el espacio y el tiempo, y un ser situado fuera del tiempo es un absurdo... como un ser fuera del espacio." ⁹ Bunge coincide con el planteamiento de Engels, y afirma: "Podemos pues caracterizar un objeto material como un objeto que puede estar por lo menos en dos estados..." ¹⁰ Estos dos estados son el espacio y el tiempo. Adoptamos la formalización que hace este autor: "El objeto x es un objeto material (o ente o cosa) si, sólo si, para todo y, si $S_y(x)$ es un espacio de estados para x, $S_y(x)$ tiene por lo menos dos elementos." ¹¹ Todo lo material es espacio-temporal, es masa y movimiento o energía.

Definición 4. De idealidad. La idealidad es el conjunto de todos los objetos materiales-reflejos o ideales, (conocimientos, imágenes, sentimientos) reales o irreales.

Definición 5. De realidad. La realidad es el conjunto de todos los objetos materiales-ideales-reales (imágenes, conocimientos, sentimientos) que son verdaderos.

Definición 6. Un objeto es material-ideal-real, si y sólo si es el reflejo verdadero del objeto en la conciencia del sujeto.

Definición 7. Un objeto es material-ideal-irreal, si y sólo si es el reflejo falso o distorsionado del objeto en la conciencia del sujeto.

Definición 8. De conciencia. La conciencia es un proceso psíquico cerebral reflejo de análisis, de síntesis, de abstracción o generalización. Estos procesos fundamentales del pensar se encuentran vinculados indisolublemente al lenguaje, y son el resultado de un desarrollo histórico-social.

Definición 9. Concepto de proceso dialéctico. Lenin concibe la dialéctica como: "La identidad de los contrarios... es el reconocimiento (descubrimiento) de tendencias contradictorias excluyentes, opuestas, en todos los fenómenos y procesos de la naturaleza (incluidos el espíritu y la sociedad)... en su 'automovimiento', en su desarrollo espontáneo; en su vida real, es el conocimiento de los mismos como unidad de los contrarios."¹² La dialéctica es lógicamente verdadera, por el hecho de que no hay identidad absoluta, ni diferencia absoluta, por ello la oposición siempre es relativa. Además empíricamente -dice Lenin- "La justeza de este aspecto del contenido de la dialéctica debe ser verificada por la historia de la ciencia."¹³

Definición 10. El concepto de conocimiento en Lenin: "...Es la aproximación eterna, infinita, del pensamiento al objeto. El reflejo de la naturaleza en el pensamiento del hombre debe ser entendido, no 'en forma' inerte, 'abstracta', no carente de movimiento, no libre de contradicciones, sino en el eterno proceso de movimiento, del surgimiento de las contradicciones y su solución."¹⁴ Aquí Lenin se refiere al "pensamiento" como la conciencia, y no en un sentido lógico. Cuando Bunge afirma que "los pensamientos son procesos cerebrales"...¹⁵ está confundiendo el proceso con los resultados del mismo. Los pensamientos son los conocimientos lógicos, y no el proceso del pensar, que es psicológico.

Al decir Lenin que el conocimiento debe entenderse no "en forma abstracta" está diciendo que está condicionado socialmente,

pues se trata del resultado de un proceso que parte "de la intuición viva al pensar abstracto, y de éste a la práctica..."¹⁶

El conocimiento como proceso se encuentra constituido por dos grados: el grado sensorial -donde se da la contemplación de los objetos, obteniendo las imágenes de éstos, a través de las sensaciones y percepciones- y el grado lógico o abstracto -donde las imágenes se asocian a conceptos, juicios, razonamientos, y otras formas cognoscitivas más complejas. En este nivel encontramos propiamente el pensamiento.

Definición 11. La teoría del reflejo consiste en afirmar -según Rubinstein- que "se perciben no sensaciones y percepciones, sino los objetos y fenómenos del mundo material. Por medio de las sensaciones y percepciones llegamos al conocimiento de los objetos, pero ni unas ni otras son los objetos, sino tan sólo sus imágenes... las sensaciones, las percepciones, etc., de por sí constituyen la imagen del objeto. Su contenido gnoseológico no existe sin estar relacionado con el objeto..."¹⁷ Al demostrarse lógicamente la existencia objetiva del mundo resulta del todo inconsecuente el idealismo subjetivo. Para Blauberg el reflejo es la "propiedad general de la materia que se expresa en la capacidad que tienen los cuerpos materiales para reproducir en determinada forma a través de cambios internos, sus particularidades recíprocas."¹⁸ El reflejo es tanto fisiológico -en el grado sensorial- como creativo - en el grado lógico del conocimiento.

Definición 12. De suceso o proceso. Adoptamos la propuesta de Bunge: la proposición "'los sucesos son cambios de algún ente material (o sea, no hay sucesos en sí)' es transformable en 'Para todo suceso x existen un objeto material y, y un cambio de estado z de y, tal que $x=z$ '"¹⁹ Esto significa que no hay procesos en sí, o movimiento en sí sin un portador de cualidades, y el número de éstas es, además infinito; dos cosas distintas comparten siempre ciertas cualidades (por lo menos de corporeidad.)²⁰ Admitimos la definición que ofrece Bunge: "'las propiedades son poseídas por objetos (o sea no hay propiedades en sí)' se puede exactificar como 'para toda propiedad p hay por lo menos un objeto x tal que x

posee p" 21 Si no podemos separar totalmente sucesos y propiedades de los objetos, entonces los procesos y las propiedades también son materiales. No hay propiedades, ni procesos, sin substancia, y toda substancia es material.

Definición 14. Concepto de salto dialéctico o emergencia. Este concepto expresa el tránsito de una calidad a otra. A diferencia de los cambios cuantitativos que se manifiestan en los marcos de una calidad determinada. Los cambios cualitativos son el resultado de una acumulación cuantitativa, bajo cierta medida. Significa un cambio radical en el desarrollo. El salto actúa como solución al proceso de las contradicciones internas y externas de los objetos y fenómenos. Y es el resultado de la negación dialéctica de lo caduco, y afirmación de lo nuevo. Pero también se presenta en los procesos de involución. Veamos la formalización que hace Bunge: "sea x un sistema de composición $-A$ Ca (x) y sea P una propiedad de x .

Entonces:

(a) P es una resultante $-A$ (o resultante relativamente al nivel A si y sólo si, todo componente $-A$ de x posee P ; (b) de lo contrario o sea, sin ningún componente $-A$ de x posee P , entonces es emergente $-A$ (o emergente relativamente al nivel A)." 22 De esta definición Bunge deriva su postulado: "Los sistemas de todos los niveles han emergido en el curso de un proceso de asociación o asamblea de entes pertenecientes a niveles inferiores." 23 Así como de niveles superiores a niveles inferiores.

Definición 15. Concepto de verdad. El materialismo dialéctico para no caer en un empirismo debe estructurar dialécticamente su concepto de verdad, lo cual significa incluir las verdades lógicas, o de razón, junto con las verdades empíricas o de hecho (según la distinción que hace Leibniz). La verdad lógica es una verdad necesaria, y puede ser universal, se encuentra determinada por las leyes de la lógica, su veracidad se cumple en todos los mundos posibles. Su negación supondría una contradicción, lo cual es absurdo, o imposible. La verdad empírica es una verdad contingente, cuya negación no supone una contradicción. Tomando como base el criterio aristotélico de la verdad como correspondencia, el

materialismo dialéctico sustituye el concepto de correspondencia, por el concepto de reflejo. G. Kursánov presenta la siguiente definición: "La verdad es un proceso, un proceso de reflejo, en la conciencia del hombre, de la esencia inagotable del infinito mundo material y las leyes de su desarrollo, significando al mismo tiempo un proceso de creación del cuadro científico del mundo por el hombre, cuadro que aparece como resultado histórico-concreto del conocimiento en constante desarrollo sobre la base de la práctica histórico-social como su criterio objetivo superior." 29

III. EL MATERIALISMO DIALECTICO Y LAS CIENCIAS NATURALES.

Rom Harré en su artículo: "La disolución de la materia en el materialismo contemporáneo. "Considera que caemos en una tautología al atribuirle a la substancia material un predicado. Se pregunta "...Cuál sería el referente de una expresión referencial pura, el 'esto' de nuestro último paso. En la metafísica tradicional esto era la materia prima, las sustancias material pura y así sucesivamente." ¹ El problema que ofrece este autor consiste en buscar una substancia última. Siendo que esta substancia última "...no es ella conocida directamente. ¿Cómo puedo, entonces, conocer algo de ella, predicar cualquier propiedad de ella, si sólo experimento sus efectos?" ² Pero, una substancia última significa limitar a la materia infinita. Lo que debería pedir Harré es la explicación filosófica o general de la substancia material. Piensa que "un tipo de soluciones a los problemas arriba planteados puede encontrarse en las diversas teorías sobre propiedades físicas-propiedades características de la substancia material." ³ Reconoce que es fallido el intento de clasificar las propiedades en primarias y secundarias; en objetivas y subjetivas.

La segunda alternativa consiste en recurrir "...a disposiciones como las propiedades características de la materia, de tal modo que las predicaciones estarán ahora en forma condicional y la substancia material es caracterizada por proposiciones de la forma: si una cosa material está en ciertas circunstancias específicas, entonces se manifestará de cierto modo específico." ⁴ Piensa Harré que tal propuesta reviste ciertos problemas: "El primero se refiere a la variedad de disposiciones que sería razonable designar al mundo material. A menos de que haya algún criterio posterior para reducir el número de disposiciones distintas." ⁵ Pensamos que este criterio de asignación se localiza dentro de un enfoque científico o bien filosófico. Si es científico el criterio, entonces las disposiciones son infinitas inagotables. Pero si lo vemos filosóficamente las disposiciones pueden limitarse. El problema para Harré radica en "una segunda dificultad, que puede ver-

cularse con la primera, es la ininteligibilidad de los enunciados disposicionales como tales." ⁶ Pero ésta es una cuestión científica, no filosófica, dice: "Como científicos, no sólo queremos saber lo que hará una cosa, sino por qué las cosas de esa clase se comportan de esa manera." ⁷ Esto significa que no basta con adscribir estas disposiciones. De todas formas Harré adopta este criterio disposicional. Su planteamiento científico lo lleva a afirmar que "...no estamos obligados a la pregunta acerca de cuál es la naturaleza del individuo o, en virtud de la cuál tiene el poder causal cuando -en las primeras etapas de una investigación científica- sólo somos capaces de adscribir la parte disposicional de ese esquema de atribuciones. Para llevar la forma lógica un paso más adelante, podemos decir: existe alguna n , tal que si a tiene n , entonces si a está en condición c hará b ." ⁸ Despejar la incógnita n , es tarea empírica.

"En segundo lugar, si miramos detenidamente la estructura de las ciencias físicas, notaremos inmediatamente un fenómeno sorprendente que llamaré eliminación de atributos. A medida que procede el desarrollo teórico de una ciencia parece claro que hay cada vez menos y menos atributos diferentes, es decir, disposiciones diferentes, pero estas son reemplazadas por hipótesis acerca de la estructura." ⁹ Su planteamiento sigue siendo científico, aunque al llegar a la idea de estructura, estamos en la posibilidad de un abordaje filosófico. El problema sigue en pie: "La tendencia de los físicos ha sido la de tener la audacia de responder esa pregunta ¿Cuáles son sus atributos?, en términos de disposiciones o poderes." ¹⁰ Hasta aquí nos parece correcta su afirmación, lo que si disentimos, es el pensar que puede existir una "...substancia material última..." ¹¹ No es una substancia última, algo que haría finita a la materia, sino cuáles son las características filosóficas o últimas que podemos atribuirle.

Anota Harré: "La solución del físico al problema de la materia se encuentra al afirmar, en efecto, que para las substancias últimas n (si existe alguna), la naturaleza de esas substancias últimas es simplemente tener esas disposiciones últimas." ¹² Ya hemos apuntado que esas propiedades últimas o disposicionales úl-

timas son el espacio y el tiempo. Veamos las alternativas que expone este filósofo. a) El modelo Leibniz-Boscovich, donde la materia esta compuesta de centros puntuales de fuerza, pero contradictoriamente estos puntos materiales no tienen masa, por lo que se miden por las aceleraciones. Harré anota: "Serían identificadas e individuadas con referencia a su posición en un marco espacio-temporal, que fuera metafísicamente independiente de los individuos que se moverían en él. Cada uno sería capaz de tener existencia independiente, y sus campos de fuerza se extenderían a través del universo y todos estarían en continua aceleración mutua." ¹³ La crítica a este modelo la encontramos cuando: "Maxwell señala en su teoría del calor: 'Es probable que muchas propiedades puedan explicarse por medio de esta suposición, pero ninguna disposición de centros de fuerza puede dar cuenta del hecho que un cuerpo requiere una cierta fuerza para sufrir un cierto cambio de movimiento; hecho que expresamos diciendo que el cuerpo tiene una cierta masa medible.'" ¹⁴ Hemos expuesto ya la inconsistencia que tiene la idea del movimiento o fuerza sin masa.

Veamos ahora: b) La solución de Faraday-Clarke-Maxwell. En esta teoría la multiplicidad de substancias, característica de la teoría de Leibniz-Boscovich, es reemplazada por un complejo continuo que se diferencia en cada punto por diferentes determinantes del mismo determinable." ¹⁵ En este modelo la materia es continua y discontinua, lo mismo que en la teoría de la relatividad general. Nos explica Harré que: "El último paso en esta vía fue dado por Einstein, quien volvió a introducir, de manera curiosa la idea de sustancia, El campo Faraday-Maxwell se caracteriza por dos conjuntos de propiedades distintos e irreductibles, a saber los potenciales espacio-temporal y el electromagnético. La reducción de Einstein disuelve la materialidad final eliminando la diferenciación de los potenciales electromagnéticos en favor de la propiedad geométrica del complejo como tal, que en sí mismo es espacio-tiempo." ¹⁶ Como vemos esta posición está acorde con el materialismo dialéctico de concebir la estructura última de la materia como espacio-temporal. Para finalizar, Harré apunta: "Si re flexionamos por un momento en la regresión que elimina atributos

puede verse que admite dos posibles cierres." ¹⁷ En el primero, la estructura es el fundamento de los poderes, el caso de Faraday-Maxwell, el otro consiste en que la estructura es última y los poderes su base, este es el modelo Einstein-Wheeler. Pero la solución a estos dos cierres nos parece es filosófica y no empírica como lo supone Harré: "...Las dos soluciones del segundo tipo es, desde luego, creo, una distinción filosófica pero capaz de tener una resolución empírica." ¹⁸ Consideramos que la alternativa Einstein-Wheeler es la adecuada puesto que la estructura espacio-temporal condiciona las posibilidades de la materia, si no hay primeramente una estructura, no puede haber un poder. Es el poder de la estructura. Podríamos también afirmar que los atributos más generales de la materia son el espacio y el tiempo y los poderes o disposiciones últimas la increabilidad, la indestructibilidad, es decir, la absoluta transformación a que está sometida la naturaleza. El poder de la materia -no es correcto decir sustancia material, pues esto presupone una sustancia inmaterial-. Más bien que la materia es sustancia y movimiento.

Ulises Moulines expone estas ideas dentro de su denominado "Tercer esquema; la materia como "plenum" ¹⁹ Pero resulta falso que dentro de este rubro podamos incluir tanto una posición monista, como una dualista, si es un continuo material no hay lugar para una "sustancia inmaterial". Apunta Moulines: "Es este esquema, que puede ser aplicado bien a una doctrina monista como la de la física estoica, bien a una dualista como la cartesiana, la materia se entiende como un continuo que llena el espacio, se le identifica con la extensión espacial o al menos se postula que en toda extensión espacial hay algo que siempre es lo mismo que denominamos materia (Pneuma en los estoicos, res-extensa en Descartes)." ²⁰ Este autor olvida que Descartes propuso una res-inextensa, esto hace imposible incluirla en la totalidad material. De paso diremos que en lugar de decir "sustancia extensa", lo que supone una sustancia inextensa, algo contradictorio. Debemos afirmar, que la extensión es una propiedad esencial de la sustancia. Recordemos a Hobbes: "...Cuando se hace un nombre de dos nombres, cuyos significados son contradictorios e inconsistentes, como por ejemplo,

ocurre con la denominación de cuerpo incorpóreo o (lo que equivale a ello) sustancia incorpórea." ²¹

Según Moulines, "la dificultad básica de este esquema estriba en que no está claro como distinguimos el predicado 'es material' del predicado 'es espacial' o, dicho de otro modo, como distinguimos las propiedades puramente materiales de las puramente geométricas de las cosas. Si no disponemos de criterios que nos permitan distinguir una cosa de la otra, la identificación de la materia con un continuo espacial que no nos dice nada, es una tautología." ²² Moulines tiene razón, es necesario especificar la relación espacio-materia. Todo lo material es espacial y todo lo espacial es material. Evitamos la tautología cuando diferenciamos relativamente estos dos términos. Lo material es espacial, pero algo más, es temporal; lo espacial es un elemento de lo material. lo material es la unidad de lo espacial y lo temporal, es lo mismo decir, la unidad de la sustancia y el movimiento. Resulta falso intentar realizar separaciones absolutas y hablar de lo "puramente material" y de lo "puramente espacial".

En su artículo "Por qué no soy materialista", Moulines considera como "la única salida que se vislumbra en este asunto para el materialista es una posible interpretación de la teoría de la relatividad generalizada, según la cual el espacio-tiempo y la materia se confunden en un todo indistinguible cuasiparménideo. Pero en esa fusión es más bien la materia la que sale perdiendo y el espacio-tiempo (la geometría) quien sale ganando." ²³ El error consiste en separar espacio-tiempo y materia. Para integrar la categoría de materia requerimos del concepto de sustancia y de movimiento.

La idea de separar absolutamente materia y espacio-tiempo conduce a Moulines a una pluralidad de sustancias y no a una pluralidad de propiedades. El error parte de la identificación que hace entre materia y átomo. Afirma: "Por otro lado, para explicar gran parte de las propiedades macroscópicas de las cosas que observamos especialmente las propiedades químicas, no sólo debemos admitir que los átomos son numéricamente distintos, sino que tienen propiedades distintas, por lo que el conjunto total de átomos

se divide en varias clases de equivalencias: hay diversos tipos de átomos o partículas, es decir, el predicado 'es material' no se elucida completamente como 'es una partícula', sino más bien como 'es una K -partícula-', donde K es una variable para los distintos tipos de partículas. En este sentido, el presente esquema es el pluralista." ²⁴ Aquí encontramos una confusión entre propiedades científicas y propiedades filosóficas, este error constituye -a decir de Burlatski- "...una comprensión estrecha de la materia -que- consiste en equiparar la materia sólo con lo que consta de átomos. Para ellos se hace el razonamiento siguiente: si algo es material, entonces consta de átomos; si no consta de átomos, no es material." ²⁵ Su pluralismo ontológico lo conduce al inmaterialismo. La crítica de Burlatski es clara: "Pero como ya he señalado, la definición dialéctica materialista de la materia es irreductible a determinados datos científicos-naturales sobre la estructura y las propiedades de los distintos tipos de materia." ²⁶ Se define la materia como todo lo que existe; tanto como los diferentes tipos de campos.

Finalmente concibe este "materialismo geométrico" como: "...una entidad tan sumamente abstracta que difícilmente podría provocar el entusiasmo de nuestros materialistas cotidianos. Por supuesto, nadie piensa es esta materia puramente geométrica cuando polemiza con los antimaterialistas." ²⁷ Ya analizamos que no es posible hablar de una "pura geometría", como una sustancia inmóvil, ni tampoco de que el espacio es "abstracto", toda sustancia es algo determinado o determinable.

Moulines en su afán por combatir al materialismo cae nuevamente en una posición científicista; en lugar de caracterizar a la materia desde el plano general o filosófico, intenta reducirla a algún componente último, es decir hacerla finita lo mismo que Harré: "...Incluso han llevado a algunos físicos (Heisenberg), por ejemplo, poco antes de su muerte) a adelantar la posibilidad de que los constituyentes últimos del universo no sean las llamadas 'partículas elementales', sino formas matemáticas puras, algo así como las formas ideales de Platón." ²⁸ Ya vimos al estudiar a Lenin, a la corriente idealista subjetiva que trata de desmateria

lizar a la materia, reduciéndola a "formas ideales". La consecuencia de este idealismo platónico conduce a este filósofo a la idea de la destrucción de la materia, es decir, que la "materia se hace nada". Explica: "...Otras dos características fundamentales que han jugado un gran papel en el desarrollo de la concepción atomista de la materia, pero que en la actualidad son cuestionadas (con lo que el atomismo ha perdido parte de su atractivo), son de la eterna duración o indestructibilidad y la masa de los átomos. El postulado de indestructibilidad, formulado ya explícitamente por Lucrecio, y que fue uno de los pivotes de la química daltoniana, se vino abajo ante los experimentos de creación y aniquilación de partículas elementales." ²⁹ Esto significa que la materia surge de la nada (se crea) y se convierte en nada (se destruye); algo absurdo..

La otra posibilidad de caer en lo absurdo, es la negación de la masa o sustancia, cuando propone un energetismo o movimiento puro. Apunta Moulines: "En cuanto a la masa, atomistas clásicos como Torricelli consideraban que ese atributo era necesariamente inherente a la idea misma de átomo o partícula... En la física de partículas nos hemos acostumbrado a hablar de partículas de masa cero, como el fotón y el neutrino, y aunque esta noción de partícula hubiera parecido un absurdo a los atomistas clásicos, hoy día ya no sorprende a nadie. (Así es la fuerza de la costumbre)." ³⁰ Recordemos que no es posible negar absolutamente a la masa; su negación es relativa, la masa es el portador imprescindible de cualquier propiedad; no hay propiedades en sí. Cuando se habla de masa cero es sólo con respecto a la imposibilidad técnica de su medición, por su infinita pequeñez, no por su inexistencia. Lo mismo puede aplicarse al concepto de localización espacial. Refiriéndose de nuevo a las partículas señala este autor: "En primer lugar, está el problema de su localización espacial. Sabemos por mecánica cuántica que los límites espaciales de las partículas en cualquier instante dado no están, por principio, bien definidos, sino que se trata de una distribución probabilística. La idea de la materia como algo precisamente delimitado en el espacio ha perdido su sentido. Esto sin embargo, parece chocar con una idea in-

tuitiva básica; la de que la materia es algo en principio localizable si abandonamos esta propiedad, abandonamos algo que parece esencial a la noción misma de materia." ³¹ Pero su localización probabilística no implica su no localización, simplemente se trata de su carácter microcósmico. Y como Moulines identifica materia con partículas; lo que no es partícula no es materia. Dice "Por añadidura, al admitir límites espaciales borrosos para las partículas, se hace más difícil también distinguir entre cosas que son partículas, es decir, entre materia y no materia." ³² Aquí está nuevamente su inmaterialismo.

Moulines coincide con Margenau quien "...en su Physics And Philosophy combatió la idea de que las partículas estén (llenas) de algo; para él son sólo singularidades del espacio, y por eso mismo siempre, según Margenau, tampoco se les puede aplicar propiamente la noción del movimiento, en contra de la idea básica kantiana." ³³ Si las partículas están vacías y son inmóviles, son nada, no existen -esta tesis es semejante a la Boscovich-. Las partículas "están llenas de algo", porque son "algo", aunque sean inconmensurables.

Además Moulines es contradictorio, por un lado está de acuerdo con un "vacío absoluto", y por otro, admite que: "El vacío de la física moderna no es una mera no-entidad, como quizás fuera para los antiguos, sino algo real provisto de propiedades reales: fundamentalmente las propiedades de campo de interacción entre partículas." ³⁴ Y si hay propiedades, hay masa o sustancia. No existe una oposición incoherente entre el atomismo y la teoría de Einstein. La materia -ya dijimos- es continua y discontinua.

Veamos otra contradicción de este filósofo de la ciencia. En su artículo "el concepto de materia y sus dificultades". Al abordar el concepto de materia, admite -aunque con ambigüedad que se trata de un problema tanto filosófico como científico. Dice: "Este concepto -materia- y la problemática ligada a él pertenecen a ese ámbito de ideas y cuestiones que, por su generalidad y por el papel que han jugado en nuestra evolución científica y cultural no es posible catalogar ni como estrictamente filosóficos ni como estrictamente científicos." ³⁵ En cambio en su otro artículo "Por

qué no soy materialista". Nos dice Burlatski: "Ulises Moulines también culpa al materialismo dialéctico de estrecha vinculación con las ciencias naturales. Estima que el apoyo del materialismo en las ciencias concretas transforma esta corriente filosófica en 'una doctrina vacía de contenido -servilmente subordinada a los caprichos de la moda científica...'" ³⁶ Su científicismo le impide deslindar lo filosófico de lo científico. A esto contesta Burlatski: "es indudable que el materialismo dialéctico se desarrolla en estrecha ligazón con el proceso de las ciencias naturales, pero la definición filosófica leninista de la materia contiene principios que ningún resultado concreto puede cambiar: los principios de la primacía de la materia, de su objetividad y de su independencia de la conciencia." ³⁷ Hablando en un sentido gnoseológico.

Moulines una vez más realiza una negación absoluta -en cita de Burlatski-: "Ulises Moulines haciendo tabla rasa de la relatividad de la contraposición gnoseológica de la materia y la conciencia en el materialismo dialéctico, afirma que la definición de la materia como lo que se encuentra fuera de nosotros conduce a un dualismo semejante al dualismo de Descartes, pues habría que reconocer 'inmaterial' lo que está dentro de nosotros.

Lenin subrayaba que la contraposición de la materia y la conciencia es relativa, que tiene sentido sólo en el marco del problema fundamental de la filosofía, en todo lo demás, el materialismo dialéctico muestra la conexión de lo material y lo ideal en un único cuadro monista del mundo, muestra que la conciencia es producto del desarrollo de la materia, de sus formas altamente organizadas." ³⁸ Está claro que se trata de una oposición gnoseológica, de un dentro y un fuera, relativos, nunca de una contradicción absoluta, en un sentido ontológico. Por ello desde su lógica metafísica Moulines concluye "...entonces, por pura lógica es que hay algo 'interno'... que no es materia." ³⁹ Dado que este autor está convencido de la existencia de lo inmaterial extiende este concepto no sólo a lo "interno", sino a lo externo. Argumenta: "...tendríamos el problema de que esa 'exterioridad independiente' no tiene porque ser material en ningún sentido. Mis mesas, pare--

des, martillos a pesar de que pueden ocasionarme algún dolor de cabeza (o justamente por eso) podrían muy bien ser espíritus malévolos o jocosos, que existieran externa e independientemente de mí mismo 'hay cosas externas a mí e independientes de mí' no basta para ser materialista. Podemos sustituir a Berkeley y Descartes por Leibniz." ⁴⁰ Tiene razón, no basta con afirmar la existencia material del mundo externo, es necesario demostrarlo lógicamente.

Ya hemos analizado la falta de desarrollo que ha tenido la categoría de materia, y de que ha sido por causas metodológicas, en este sentido Moulines está en lo justo cuando anota: "El hecho de que en la mayoría de discusiones y estudios sobre el materialismo no se examine primero el concepto de materia de manera adecuada sólo habla en contra del método seguido en tales discusiones, no en contra de la necesidad, a mí entender obvia de empezar con un examen de este concepto." ⁴¹ Sabemos que los problemas del materialismo dialéctico han sido por esta falta de sistematización, y de especificidad sobre la categoría de materia.

Veamos ahora en que consiste -para Moulines- el problema central del materialismo. "Creo que la dificultad radical del materialismo es, en último término, la misma que la de cualquier concepción monolítica del universo que no quiera ser vacuamente verdadera. Si pretendemos que todas las cosas que existen pertenecen a una misma categoría determinada, o sea, si pretendemos que todo X es P, entonces debemos dar cierta caracterización no-vacua del predicado P, a base de condiciones empíricas que sean al menos un poco restrictivas (que no las pueda cumplir cualquier cosa imaginable). Si no se cumple este requisito, afirmar 'todo X es P' es no afirmar nada, ya que P puede ser entendido a gusto de cada quien." ⁴² Analizamos este párrafo, no se trata de una restricción empírica del predicado P, sino de un desarrollo lógico. No es posible sustituir arbitrariamente el predicado P como material por cualquier otro. Nuestras críticas al concepto de espíritu, de las sensaciones o del movimiento puro (energetismo) como algo inmaterial son bien determinantes. Sólo queda la única alternativa de P como material. Pues la fórmula todo X es P, como todo lo que

existe es inmaterial es absurda. Por lo tanto es verdadero; todo lo que existe es material.

Analicemos ahora el desconocimiento que tiene Moulines sobre la posición del materialismo dialéctico en relación a la parapsicología.

En un sentido considera la posible matematización de los conceptos transmisión telepática o influencia astral, lo que estaría en contradicción con la concepción materialista, por otro lado se ñala que "...dado el estado actual de la ciencia, un materialista consecuente rechazará tales cosas como 'oscurantistas' pero entonces, ¿por que admite tranquilamente la existencia de entidades tales como el campo electromagnético y acciones a distancia, que conceptualmente se parecen más a las entidades telepáticas y astro-lógicas mencionadas que a los átomos? Decir que están 'mejor confirmadas' no es obviamente, una respuesta pertinente, pues no es de confirmación empírica de lo que aquí se trata sino de materialidad o no-materialidad de principio." ⁴³ Efectivamente, no se trata de una confirmación empírica, sino filosófica y para ello ya contamos con el principio ontológico de la materialidad absoluta que viene a fundamentar a la psicología permitiendo explicar los fenómenos mentales como materiales.

El psicólogo soviético L. L. Vasiliev considera que los materialistas deben incluir en sus investigaciones la problemática parapsicológica, buscando su explicación racional y experimental, aunque esto escape a la ciencia oficial, de otra forma sería dar paso al idealismo.

Las investigaciones no definitivas que ha realizado Vasiliev, con respecto a la telepatía lo han conducido a la hipótesis de que se trata de "...ondas electromagnéticas o de otra clase, toda vía desconocidas -y que esto- no se contraponen con la neurofisiología materialista." ⁴⁴ Como podemos observar, el criterio de Moulines es falso: "la respuesta que suele intentar el materialismo en este punto es que las entidades de la física, a diferencia de las entidades parapsicológicas y astro-lógicas, están 'íntimamente vinculadas' a procesos materiales: aunque ellas mismas no sean partículas ni agregados de tales, son sus 'efectos', o 'propieda-

des emergentes' o 'propiedades concomitantes', o algo por el estilo" ⁴⁵ Le pediríamos a Moulines que justificara lo que dice y no que simplemente se contente con afirmar, nosotros no vemos ninguna "consistencia" cuando anota: "Un espiritualista puede sostener consistentemente que el alma es un efecto o una propiedad emergente del cuerpo y, sin embargo, quedarse con la tesis de que el alma es una identidad no-material, espiritual. Y también puede admitirse sin contradicción que 'el espíritu es el término final de la evolución de la materia'; estas cosas y otras aún más extrañas se han dicho. El punto no es que parezcan extrañas a una mente esclarecida, sino que no son contradictorias y que el materialista no puede mostrar su falsedad de principio." ⁴⁶ Por supuesto que podemos mostrar la falsedad de lo anteriormente expuesto: simplemente lo inmaterial es absurdo, y la contradicción a la que alude, es que lo material produce la nada; lo no-material, el espíritu -que interesante-. o que la evolución final de la materia es la nada. Lógicamente a esto se reducen sus propuestas. Realmente el metafísico o espiritualista no sabe lo que está diciendo.

Otero al referirse al problema central del materialismo, está en lo cierto, pues, "construir tal predicado es de nuevo construir la ciencia, tenerla concluida, acabada." ⁴⁷ Pero en el sentido de resolver la problemática filosófica, y de que esto me permita avanzar hacia nuevos conocimientos en base a esta teoría acabada. Este avance filosófico del materialismo dialéctico para el análisis de otras cuestiones permite conceptualizar este sistema como abierto, dicho de otra forma, la solución al problema ontológico no cancela el carácter procesual de esta ciencia filosófica. Otero lo expone así: "Ahora bien, visto el carácter procesual del conocimiento -y del científico en particular-, podría pensarse que el desarrollo inconcluso de la ciencia consiste en la determinación gradual de ese predicado.

O bien exigirnos saber científicamente ya qué es la materia -cosa absurda-..." ⁴⁸ Esto último es cierto, es imposible agotar el conocimiento científico o particular. Sin embargo como vemos, se trata de un proceso sin fin, como un ideal inalcanzable la determinación de este predicado científico. Tan es así que Otero

considera imposible poder demostrar deductivamente el principio del materialismo dialéctico, recordemos a Harré cuando plantea que tal pretensión nos conduce a una tautología. Otero señala: "Pero en la medida que se quiera proponer, o aún exigir, una demostración deductiva de una tesis tan general como la materialista, se incurre en círculos viciosos fácilmente detectables, en particular, una demostración de ese tipo supone premisas que incluyen más o menos-, la tesis a demostrar." ⁴⁹ Estos argumentos nos conducen al agnosticismo, pues, lo mismo piensa de las tesis idealistas, que es indemostrable su falsedad. "Correlativamente, podría exigirse, -anota Otero- una demostración de la incoherencia de las tesis idealistas; es tarea sujeta a la misma inulabilidad." ⁵⁰ Entonces la filosofía se convierte en la búsqueda eterna de la verdad.

Otero se encuentra lejos de pensar en el principio unificador del materialismo dialéctico, para él todos los materialismos son absolutamente diferentes, -cosa absurda-. Sostiene: "...Recordemos que Moulines nos dice: 'el materialismo es una doctrina confusa', como si existiera un sólo materialismo, o como si por lo menos se pudiera extraer un núcleo común de muy variadas tesis materialistas -incluidas muchas de ellas en teorías o prototeorías filosóficas diferentes-, núcleo respecto al cual fuera pertinente extraer conclusiones de alcance para la variedad de tesis." ⁵¹ Esto significa que no hay una historia del materialismo como un desarrollo evolutivo.

No olvidemos que la posición de este filósofo es también científicista ya "...que corresponde a los científicos determinar que es la materia en todos los aspectos relevantes o al menos en aquellos aspectos que resultan relevantes para una decisión acerca de la tesis materialista..." ⁵² No propone un concepto filosófico de materia, pues, "la 'cosa en sí' es cognoscible gradualmente y sin fin. De ahí que la pretensión de disponer de un concepto científico de materia, que sea el concepto de materia, no tiene sentido." ⁵³

Aparte de las recientes posiciones científicistas de Harré, Moulines y Otero, tenemos también la de Tomás Brody y Luis de la Peña.

Brody de una manera vaga o imprecisa, piensa que : "...los ingredientes de una ontología materialista no se pueden evaluar a la luz de un área científica específica, su campo abarca toda la ciencia y no se aplican directamente a una ciencia particular; por mucho que convenga suponerlas para dar un significado plausible a los resultados de cualquier investigación, ninguna los involucra como postulados." ⁵⁴ Esto resulta cuestionable, como sabemos la ontología materialista tiene una raíz científica en la física y además es su principio unificador, como el de la psicología también.

En cambio para Luis de la Peña, las ciencias establecen el criterio de deslinde entre lo material y lo no-material. Igual que Otero cree que no es posible definir definitivamente a la categoría de materia, pues esto inexplicablemente acabaría con el materialismo dialéctico, dice textualmente "El momento en que el materialismo filosófico posea una definición universal y definitiva de materia en ese momento habrá dejado de ser materialismo. Lo anterior, naturalmente, no implica en forma alguna que no sea necesario y posible formular criterios que permitan distinguir lo que es material de lo que no es; estos criterios deben, de hecho, emerger de las ciencias particulares y de sus métodos." ⁵⁵ Lo que no comprende De la Peña, es que si no tenemos una definición general, no podemos investigar sobre los alcances de la materialidad. Para ejemplificar, De la Peña acude a un caso particular de la física: "El sonido con que les hablo y ustedes me escuchan no es materia: es un proceso vibratorio de la materia." ⁵⁶ Pero tanto los procesos como los objetos son materiales y no que existen los objetos materiales y los procesos materiales que no son materia. Trata de distinguir, sin éxito, entre materia y no-materia y como la no-materia constituye un concepto idealista: "Así pues, el materialismo, para ser completo y congruente consigo mismo, debe incluir como parte de él al sujeto, con su bagaje de ideas, concepciones, prejuicios y filosofías, incluyendo las idealistas: todo ello forma parte del mundo material y de sus procesos y fenómenos." ⁵⁷ Las concepciones idealistas forman parte del mundo material pero como ideas materiales-irreales, debemos transformarlas

en ideas verdaderas. -Véase la crítica que le hicimos a Schmidt.

La categoría filosófica de materia, es el concepto más general. Las ciencias al estudiar un sector particular de la materialidad, lo que hace es especificar su campo de estudio, lo que cambia es el enfoque, en este sentido admitimos que: "La materia para un astrónomo no es lo mismo que la materia para un físico de partículas elementales o para un zoólogo: ellos estudian diferentes niveles de organización de la materia y, por tanto, diferentes formas de manifestación de ella..."⁵⁸ Sin embargo, la Naturaleza es la misma.

Frente a las posiciones científicas que hemos abordado. Ella Nathan adopta una posición donde: "...la filosofía puede intervenir en la ciencia, tanto en el sentido de guiar la investigación..., como en el sentido de interpretar los fenómenos empíricamente estudiados... por otra parte, la ciencia o la investigación empírica puede contribuir a determinar si una posición filosófica dada, o más correctamente, una metafísica dada (una teoría acerca de la composición del mundo) es correcta o no..."⁵⁹ Este criterio se aproxima a la vía Engels, donde la ciencia física nos proporciona el material de investigación en la ley Lomonósov-Lavoisier- para una determinación del problema. Nathan está de acuerdo en que "...una filosofía basada en la experiencia, no bastaría para contestar esta pregunta, ya que dicha investigación sólo nos informa de las medidas sensibles de los fenómenos sin decirnos en que consisten estos, y, por otra parte, la filosofía por sí misma, sin base empírica, tampoco puede determinar si el materialismo es una posición correcta, ya que es sólo la investigación empírica la que puede determinar si una cierta metafísica corresponde con nuestro universo o no..."⁶⁰ Coincidimos en lo primero pero no estamos de acuerdo en que la ciencia sea la que determine el valor de la ontología materialista. Tan es así, que la vía Marx, es un camino no propiamente científico, sino una investigación filosófica-histórica. Es el desarrollo metodológico aplicado a un conocimiento histórico. En este sentido es justo lo que propone Nathan: "...de terminar un programa de investigación científica... dicho programa debe hacerse en torno no sólo a cuestiones filosóficas, sino

también en base a las teorías empíricas con lo que actualmente cuenta." ⁶¹ Este "programa científico" viene a construir una teoría ontológica del materialismo dialéctico.

C O N C L U S I O N E S

La lucha histórica entre el materialismo y el idealismo ha consistido en la contradicción de la materialidad absoluta frente al inmaterialismo absoluto. La determinación del carácter positivo de la materia, en oposición a su negatividad total, donde el espíritu absoluto es lo que existe verdaderamente, y la Naturaleza es derivada o simplemente no existe, como en el caso de Berkeley. El problema de la inversión idealista había que resolverlo filosóficamente, en base al conocimiento científico, y desde el punto de vista de la historia de la metafísica.

De la historia del materialismo obtenemos su ontología y de la "semilla racional" del idealismo su método dialéctico, su dialéctica de la materia, y del papel activo del sujeto. El método utilizado materialistamente nos ha permitido liquidar la "cáscara mística" del inmaterialismo absoluto. Bajo este tratamiento metodológico hemos podido determinar una serie de limitaciones y errores que se han dado en la historia de la filosofía. Superar la metafísica, el científicismo o dogmatismo, y el empirismo han sido necesarios para poder alcanzar la sistematización integral del materialismo dialéctico. Esta filosofía es científica porque su fundamento es la ciencia física. Es filosófica porque sus tesis se demuestran lógicamente.

La reconstrucción y desarrollo del materialismo dialéctico, vía Marx, y vía Engels, transforma esta filosofía en un conocimiento crítico, fundamento de todo el marxismo, y de las ciencias. Además podemos superar el objetivismo, y subjetivismo, y fincar la objetividad y relatividad con el principio ontológico. La refutación al idealismo físico, al convencionalismo y al realismo son consecuencia de la verdad de la teoría materialista dialéctica.

Parafraseando a Heidegger "El escándalo de la filosofía" es haber resuelto el problema ontológico.

REFERENCIAS

PROLOGO.

1. Carnap, Rudolf. "La Superación de la Metafísica Mediante el Análisis del Lenguaje." Pág. 77.
2. Aristóteles. Metafísica. Pág. 105.
3. Ob. cit. Pág. 104.

INTRODUCCION.

1. Platón Diálogos. Pág. 671.
2. Ob. cit. Pág. 562.
3. Ob. cit. Pág. 403.
4. Ibid.
5. Ob. cit. Pág. XX.
6. Ob. cit. Pág. 403.
7. Ob. cit. Pág. 408.
8. Ob. cit. Pág. 403.
9. Ibid.
10. Ob. cit. Pág. 413.
11. Ob. cit. Pág. 393.
12. Ob. cit. Pág. 755.
13. Ob. cit. Pág. 757.
14. Ob. cit. Pág. 754.
15. Ob. cit. Ibid. 757
16. Ibid.
17. Ob. cit. Pág. 753.
18. Ob. cit. Pág. 774.
19. Berkeley, George. Tres Diálogos Entre Hilas y Filonús. Pág. 9.
20. Ob. cit. Pág. 107.
21. Ibid.
22. Ob. cit. Pág. 83.
23. Ob. cit. Pág. 88

24. Ob. cit. Pág. 97.
25. Ob. cit. Pág. 30.
26. Ob. cit. Pág. 61.
27. Ibid.
28. Ob. cit. Pág. 62.
29. Ibid.
30. Ob. cit. Pág. 64.
31. Ibid.
32. Ob. cit. Págs. 108, 109.
33. Ob. cit. Pág. 109.
34. Ob. cit. Pág. 117.
35. Ob. cit. Pág. 125.
36. Ibid.
37. Ob. cit. Pág. 127.
38. Ob. cit. Pág. 65.
39. Ob. cit. Pág. 69.
40. Ob. cit. Pág. 70.
41. Ob. cit. Pág. 72.
42. Ob. cit. Pág. 62.
43. Konstantinov, V. Fundamentos de la Filosofía Marxista.
Pág. 62.
44. Ob. cit. Pág. 71
45. Ob. cit. Pág. 72.
46. Ob. cit. Pág. 58.
47. García, Marcos. M. Historia de la Filosofía, Págs. 178,
179.
48. Berkeley, G. Ob. cit. Pág. 59.
49. Russell, Bertrand. Los Problemas de la Filosofía,
Pág. 53.
50. Ob. cit. Pág. 53.
51. Ob. cit. Pág. 54.
52. Ibid.
53. Ibid.
54. Ibid
55. Ibid.

56. Ibid.
57. Ibid.
58. Hegel, G. F. Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas. Pág. 164.
59. Ibid. Pág. 164.
60. Arjipsev, F. T. La Materia Como Categoría Filosófica. Pág. 116.
61. Iouvcuk, M. T. Historia de la Filosofía. T. I Pág. y otros. 371
62. Ibid.
63. Lenin, V. I. Cuadernos Filosóficos, Pág. 82.
64. Ob. cit. Pág. 249.
65. Hegel, G. F. Enciclopedia de las Ciencias... Pág. 58.
66. Lenin, V. I. Cuadernos Filosóficos. Pág. 244.
67. Ob. cit. Pág. 262.
68. Ob. cit. Pág. 263.
69. Hegel, G. F. Enciclopedia de las Ciencias. Pág. 13.
70. Ob. cit. Pág. 42.
71. Ob. cit. Pág. 77.
72. Ob. cit. Pág. 11.
73. Ob. cit. Pág. 15.
74. Ob. cit. Pág. 15
75. Ob. cit. Pág. 23.
76. Ob. cit. Pág. 18.
77. Ob. cit. Pág. 50
78. Ob. cit. Pág. 77.
79. Ob. cit. Pág. 148.
80. Ob. cit. Pág. 270.
81. Ob. cit. Pág. 273.
82. Ob. cit. Pág. 274.
83. Hegel, G. F. Fenomenología del Espíritu, Págs. 90. 91.
84. Hegel, G. F. Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas. Pág. 196.
85. Ob. cit. Pág. 195.

86. Ob. cit. Pág. 269.
87. Hegel, G. F. La Ciencia de la Lógica. T. II. Pág. 91.
88. Konstantinov, F. V. Fundamentos de Filosofía Marxista, Pág. 247.
89. Engels, F. Del Socialismo Utopico al... Págs. 135, 136.
90. Engels, F. Ludwig Feuerbach y el Fin de la Filosofía Clásica Alemana, Pág. 394.
91. Ob. cit. Pág. 390.
92. Hegel, G. F. Enciclopedia de las Ciencias... Pág. 105.
93. Arjipsev, F. T. La Materia Como Categoría Filosófica, Pág. 113.
94. Hegel, G. F. Enciclopedia de las Ciencias... Pág. 106.
95. Lenin, V. I. Cuadernos Filosóficos, Págs. 175, 176.
96. Hegel, G. F. Enciclopedia de las Ciencias... Pág. 176.
97. Ibid.
98. Ibid.
99. Ibid. Pág. 181.
100. Ibid. Pág. 182.
101. Arjipsev, F. T. La Materia Como Categoría... Pág. 115.
102. Hegel, G. F. Enciclopedia de las Ciencias... Pág. 375.
103. Hegel, G. F. Enciclopedia de las Ciencias... Pág. 178.
104. Engels, F. Dialéctica de la Naturaleza, Pág. 208.
105. Engels, F. Ludwig Feuerbach... Pág. 394.
106. Ob. cit. Pág. 392.
107. Lenin, V. I. Cuadernos Filosóficos, Pág. 91.
108. Iovchuk, M. T. y otros. Historia de la Filosofía, T. I. Pág. 370.
109. Engels, F. Ludwig Feuerbach... Pág. 381.

CAPITULO I.1.

1. Badiou, Alain y Althusser, Louis. Materialismo Histórico y Materialismo Dialéctico, Pág. 37.
2. Korsch, Karl. Marxismo y Filosofía, Pág. 327.
3. Marx, C. Y Engels, F. Manuscritos Económicos, Pág. 197.
4. Ob. cit. Pág. 198.
5. Marx, C. Y Engels, F. La Sagrada Familia, Pág. 73.

6. Ob. cit. Pág. 205.
7. Marx, C. "En Torno a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel" Pág. 15.
8. Sánchez Vázquez, A. Filosofía y Economía en el Joven Marx. Pág. 157.
9. Ibid.
10. Ibid.
11. Ibid.
12. Ibid.
13. Ob. cit. Pág. 15.
14. Ob. cit. Pág. 16.
15. Colletti, L. El Marxismo y Hegel. Pág. 17.
16. Sánchez Vázquez, A. Filosofía y Economía... Pág. 19.
17. Ob. cit. Pág. 20.
18. Marx, C. y Engels, F. La Sagrada Familia. Pág. 206.
19. Koscheslava, V. El Mito de los Dos Marx. Pág. 83.
20. Ob. cit. Pág. 66.
21. Ob. cit. Pág. 65.
22. Ob. cit. Pág. 72.
23. Ob. cit. Pág. 73.
24. Ob. cit. Págs. 87, 88.
25. Hoffman, John. Crítica a la Teoría de la Praxis. Pág. 87.
26. Ibid.
27. Bernal, John H. Un Siglo de Marxismo, Pág. 22.
28. Ibid.
29. Afanásiev, Victor. Fundamento de los Conocimientos Filosóficos. Pág. 21.
30. Ob. cit. Pág. 22.
31. Duncker, Hermann. Introducción al Marxismo. Pág. 262.
32. Ibid.
33. Ob. cit. Pág. 263.
34. Ob. cit. Pág. 264.
35. Marx, C. y Engels, F. Manuscritos Económicos. Pág. 89.
36. Ibid.
37. Ibid.

38. Ob. cit. Pág. 90.
39. Ibid.
40. Ob. cit. Pág. 116.
41. Marx, C. y Engels, F. La Sagrada Familia. Pág. 192.
42. Ibid.
43. Ibid.
44. Ibid.
45. Ob. cit. Págs. 191, 192.
46. Ob. cit. Pág. 194.
47. Ibid.
48. Ibid.
49. Ibid.
50. Ob. cit. Págs. 194, 195.
51. Pétróvic. Gajo. Marxismo Contra Stalinismo. Pág. 33.
52. Marx, C. "Carta a Kugelmann". Pág. 182.
53. Marx, C. y Engels, F. La Sagrada Familia. Pág. 95.
54. Ibid.
55. Ibid.
56. Ibid.
57. Ibid.
58. Ibid.
59. Ibid.
60. Ob. cit. Pág. 194.
61. Ibid.
62. Pétróvic, G. Marxismo Contra Stalinismo. Pág. 70.
63. Lenin, V. I. T. 29 Pág. 300.
64. Marx, C. "Prólogo a la Crítica... Pág. 5.
65. Afanásliev, V. Fundamentos de los Conocimientos... Pag. 21
66. Marx, C. El Capital, T. I. Pág. XXII.
67. Engels, F. Ludwig Feurbach y el Fin... Pág. 383.
68. Ibid.
69. Ibid.
70. Ibid.
71. Ibid.
72. Ibid.

73. Gould, Carol C. Ontología Social de Marx, Pág. 12.
74. *Ibid.*
75. *Ob. cit.* Pág. 13.
76. *Ob. cit.* Pág. 27.
77. *Ob. cit.* Pág. 58.
78. *Ob. cit.* Pág. 57.
79. *Ob. cit.* Pág. 85.
80. *Ob. cit.* Pág. 109.
81. *Ibid.*
82. *Ob. cit.* Pág. 110.
83. *Ibid.*
84. *Ob. cit.* Pág. 120.
85. *Ob. cit.* Pág. 121.
86. *Ob. cit.* Pág. 122.
87. Pétrovic, G. Marxismo Contra Stalinismo. Pág. 25.
88. Marx, C. y Engels, F. Correspondencia. Pág. 304.
89. Marx, C. El Capital, T. II. Pág. XIII.
90. *Ob. cit.* Pág. XXIV.
91. *Ibid.*
92. Pétrovic, G. Marxismo Contra Stalinismo. Pág. 29.
93. Marx, C. y Engels, F. Correspondencia. Págs. 138, 139.
94. Marx, C. El Capital, T. II Pág. 94.
95. *Ibid.*
96. *Ob. cit.* Pág. XV.
97. *Ibid.*
98. Marx, C. y Engels, F. La Ideología Alemana, Pág. 47.
99. *Ob. cit.* Pág. 31.
100. Marx, C. "Tesis Sobre Feuerbach". Pág. 426.
101. Echeverría, Bolívar. El Discurso Crítico de Marx. Pág. 23
102. *Ob. cit.* Pág. 25.
103. *Ibid.*
104. *Ob. cit.* Pág. 24.
105. Marx, C. "Tesis Sobre Feuerbach". Pág. 420.
106. *Ibid.*
107. *Ibid.*

108. *Ibíd.*
109. *Ibíd.*
110. Lenin, V. I. T. 18. Pág. 108.
111. Ob. cit. Pág. 150.
112. Marx, C. "Tesis Sobre Feuerbach". Pág. 427.
113. *Ibíd.*
114. Echeverría, B. El Discurso Crítico de Marx. Pág. 31.
115. Ob. cit. Pág. 32.
116. Ob. cit. Pág. 34.
117. *Ibíd.*
118. Marx, C. "Tesis Sobre Feuerbach". Pág. 427.
119. *Ibíd.*
120. *Ibíd.*
121. *Ibíd.*

CAPITULO 1.2.

1. Engels, F. Anti-Dühring. Pág. XXVIII.
2. Ob. cit. Pág. XXIV.
3. Ob. cit. Pág. XXXVIII.
4. Ob. cit. Pág. XXXVII.
5. Ob. cit. Pág. XXIV.
6. Ob. cit. Pág. XXXV.
7. *Ibíd.*
8. Ob. cit. Pág. XXXVI.
9. *Ibíd.*
10. Ob. cit. Pág. XXXVIII.
11. *Ibíd.*
12. Ob. cit. Pág. XVI.
13. Ob. cit. Pág. 129.
14. Ob. cit. Pág. II.
15. Ob. cit. Pág. 80.
16. Ob. cit. Pág. 81.
17. Ob. cit. Pág. 80.
18. Ob. cit. Pág. XXII.

19. Ob. cit. Pág. 325.
20. Ob. cit. Pág. 25.
21. Ob. cit. Pág. 21.
22. Ob. cit. Pág. 25.
23. Lenin, V. I. Materialismo y Empiriocriticismo.
Pág. 141.
24. Lenin, V. I. Cuadernos Filosóficos. Pág. 143.
25. Engels, F. Anti-Dühring. Pág. 76.
26. Kopnin, P. V. Lógica Dialéctica. Pág. 162.
27. Ob. cit. Pág. 163.
28. Lenin, V. I. Cuadernos Filosóficos. Pág. 143.
29. Ob. cit. Pág. 144.
30. Kursánov, G. Fundamentos de la Teoría Leninista de la Verdad y Crítica de las Concepciones Idealistas y Modernas. Pág. 129.
31. Lenin, V. I. Materialismo y Empiriocriticismo.
Pág. 144.
32. Engels, F. Dialéctica de la Naturaleza. Pág. 190.
33. Ob. cit. Pág. 197.
34. Ibid.
35. Ibid.
36. Ibid.
37. Ob. cit. Págs. 196, 197.
38. Ob. cit. Pág. 112.
39. Ob. cit. Pág. 30.
40. Ob. cit. Pág. 29.
41. Marx, C. El Capital. T. I. Pág. 209.
42. Ob. cit. Págs. 64, 65.
43. Engels, F. Anti-Dühring. Pág. 115.
44. Ob. cit. Pág. 117.
45. Ibid.
46. Ob. cit. Pág. 132.
47. Ibid.
48. Ob. cit. Pág. 124.
49. Marx, C. El Capital. T. I. Pág. 649.
50. Marx, C. La Crítica Moralizante y la Moral Crítica. Pág. 24.

51. Engels, F. Anti-Dühring. Pág. 132.
52. Ibid.
53. Marx, C. El Capital. T. I. Pág. XXIV.
54. Engels, F. Anti-Dühring. Pág. 128.
55. Ob. cit. Pág. 129.
56. Lucrecio Caro, T. De la Naturaleza de las Cosas.
Pág. 63.
57. Ob. cit. Págs. 9, 10.
58. Kopnin, P. V. Lógica Dialéctica. Págs. 385, 386.
59. Ob. cit. Pág. 382.
60. Ibid.
61. Ibid.
62. Ob. cit. Pág. 384.
63. Ibid.
64. Ob. cit. Pág. 386.
65. Ob. cit. Pág. 99.
66. Ob. cit. Pág. 384.
67. Ob. cit. Pág. 297.
68. Afanásiev, V. Fundamentos de los Conocimientos... Pág. 207.
69. Engels, F. Anti-Dühring. Pág. 22.
70. Ob. cit. Pág. 21.
71. Engels, F. Ludwig Feuerbach... Pág. 388.
72. Ob. cit. Pág. 390.
73. Ibid.
74. Ibid.
75. Lenin, V. I. "Carlos Marx". T. I. Pág. 31.
76. Kopnin, P. V. Lógica Dialéctica. Pág. 35.
77. Ibid.
78. Engels, F. "La Contribución a la Crítica de la
Economía Política de Carlos Marx."
Pág. 385.
79. Kopnin, P. V. Lógica Dialéctica. Pág. 35.
80. Ibid.
81. Ibid.
82. Ob. cit. Pág. 36.
83. Ibid.

84. Lenin, V. I. Cuadernos filosóficos. Pág. 199.
85. Sheptulin, A. P. El Método Dialéctico de Conocimiento. Pág. 73.
86. Lenin, V. I. Materialismo y Empiriocriticismo. Pág. 103.
87. Sheptulin, A. P. El Método Dialéctico... Pág. 66.
88. Ob. cit. Pág. 69.
89. Engels, F. Anti-Dühring. Pág. XII.
90. Ibid.
91. Ibid.
92. Ibid.
93. Ob. cit. Págs. 30, 31.
94. Iouvcuk, M. T. y otros. Historia de la Filosofía. T. II Pág. 75
95. Engels, F. Anti-Dühring. Pág. XVII.
96. Ob. cit. Pág. XXVI.
97. Iouvcuk, M. T. y otros. Historia de la Filosofía. T. II. Pág. 75
98. Ob. cit. Pág. XII.
99. Ibid.
100. Ibid.
101. Engels, F. Ludwig Feuerbach... Pág. 388.
102. Korsch, K. Marxismo y Filosofía. Pág. 39.
103. Ibid.
104. Ob. cit. Pág. 30.
105. Ob. cit. Pág. 117.
106. Ibid.
107. Ibid.
108. Ibid.
109. Ibid.
110. Colletti, Lucio. La Dialéctica de la Materia y el Materialismo Dialéctico. Pág. 29.
111. Engels, F. Anti-Dühring. Pág. XXVII.
112. Colletti, L. La Dialéctica de la Materia... Pág. 121.
113. Ob. cit. Pág. 214.
114. Ob. cit. Pág. 121.
115. Engels, F. Anti-Dühring. Pág. 21.
116. Ibid.

117. Ob. cit. Pág. 22.
118. *Ibíd.*
119. Colletti, L. El Marxismo y Hegel. Pág. 225.
120. Engels, F. Ludwig Feuerbach... Pág. 390.
121. *Ibíd.*
122. Colletti, L. El Marxismo y Hegel. Pág. 225.
123. Luckács, George. Historia y Conciencia de Clase. Pág. 12.
124. Engels, F. Dialéctica de la Naturaleza. Pág. 178.
125. Ob. cit. Pág. 196.
126. Luckács, G. Historia y Conciencia... Pág. 13
127. Engels, F. Dialéctica de la Naturaleza. Pág. 174.
128. Engels, F. Ludwig Feuerbach... Pág. 390.
129. Lenin, V. I. Cuadernos Filosóficos. Pág. 424.
130. Luckács, G. Historia y Conciencia... Pág. 13.
131. Holz, Hanz Heinz,
Kofler Leo y Abendroth
Wolfgang. Conversaciones con Luckács. Pág. 21.
132. *Ibíd.*
133. Ob. cit. Págs. 26, 27.
134. Ob. cit. Pág. 28.
135. Ob. cit. Pág. 39.
136. Luckács, G. Estética 1, Pág. 20.
137. Ob. cit. Pág. 21.
138. Ob. cit. Pág. 36.
139. Ob. cit. Pág. 66.
140. Gramsci, A. El Materialismo Histórico y la Filo-
sofía de B. Croce. Pág. 149.
141. Ob. cit. Pág. 142.
142. *Ibíd.*
143. Ob. cit. Pág. 144.
144. Ob. cit. Pág. 147.
145. Ob. cit. Pág. 146.
146. Ob. cit. Pág. 197.
147. *Ibíd.*
148. Ob. cit. Págs. 49, 50.

149. Schmidt, Alfred. El Concepto de Naturaleza en Marx.
Pág. 127.
151. *Ibíd.*
151. Ob. cit. Pág. 28.
152. Ob. cit. Pág. 139.
153. Ob. cit. Pág. 75.
154. Ob. cit. Pág. 85.
155. Ob. cit. Pág. 142.
156. Ob. cit. Pág. 199.
157. Ob. cit. Pág. 224.
158. Ob. cit. Pág. 243.
159. Ob. cit. Pág. 9.
160. Ob. cit. Pág. 11.
161. *Ibíd.*
162. Marx, C. y Engels, F. Correspondencia. Pág. 139.
163. Schmidt, A. El Concepto de Naturaleza en Marx. Pág. 17.
164. Ob. cit. Pág. 216.
165. Afanásiev, V. Fundamentos de los Conocimientos... Pág. 47.
166. Rosental-Iudin. Diccionario de Filosofía. Pág. 282.
167. Schmidt, A. Ob. cit. Pág. 221.
168. Engels, F. Dialéctica de la Naturaleza. Pág. 202.
169. Schmidt, A. El Concepto de Naturaleza en Marx. Pág. 197.
170. Cfr. Arjánguelski, Redactor Jefe. La Ética Soviética. Hoy.
Egorov, A. Problemas de la Estética. 1978., etc.
171. Schmidt, A. El Concepto de Naturaleza en Marx. Pág. 222.
172. *Ibíd.*
173. Ob. cit. Pág. 223.
174. Prestipino, Giuseppe. El Pensamiento Filosófico de Engels.
Pág. 177.
175. Ob. cit. Pág. 197.
176. Ob. cit. Pág. 198.
177. Ob. cit. Pág. 44.
178. Althusser, L. Materialismo Histórico... Pág. 47
179. *Ibíd.*
180. Ob. cit. Pág. 48.

181. *Ibíd.*
182. *Ibíd.*
183. *Ob. cit.* Pág. 51.
184. *Ibíd.*
185. *Ibíd.*
186. *Ibíd.*
187. *Ob. cit.* Pág. 53.
188. *Ibíd.*
189. *Ibíd.*
190. *Ob. cit.* Pág. 54.
191. *Ob. cit.* Págs. 54, 55.
192. *Ob. cit.* Pág. 55.
193. *Ob. cit.* Pág. 59.
194. *Ob. cit.* Pág. 27.
195. Pétrovic, G. Marxismo Contra Stalinismo. Pág. 25.
196. *Ibíd.*
197. *Ob. cit.* Pág. 72.
198. *Ibíd.*
199. *Ob. cit.* Pág. 76.
200. *Ibíd.*
201. *Ibíd.*
202. *Ibíd.*
203. *Ibíd.*
204. *Ibíd.*
205. Sánchez Vázquez, A. Ética. Pág. 110.
206. *Ob. cit.* Pág. 111.
207. Pétrovic, G. Marxismo Contra Stalinismo, Pág. 233.
208. *Ibíd.*
209. Duncker, H. Introducción al Marxismo, Pág. 211.
210. *Ob. cit.* Pág. 211. 212.
211. Pétrovic, G. Marxismo Contra Stalinismo. Pág. 50.
212. *Ob. cit.* Pág. 52.
213. *Ob. cit.* Págs. 52, 53.
214. Markovic, Mihailo. Dialéctica de la Praxis. Pág. 21.
215. *Ob. cit.* Pág. 68.
216. *Ob. cit.* Pág. 22

217. Ob. cit. Pág. 29.
218. Ob. cit. Pág. 33.
219. *Ibíd.*
220. Ob. cit. Pág. 36.
221. Ob. cit. Pág. 42.
222. Ob. cit. Pág. 15.
223. Engels, F. Anti-Dühring. Pág. 94.
224. *Ibíd.*
225. *Ibíd.*
226. Ob. cit. Pág. 45.
227. *Ibíd.*
228. Bunge, Mario. Materialismo y Ciencia. Págs. 25, 26.
229. Engels, F. Dialéctica de la Naturaleza. Pág. 39.
230. Péetrovic, G. Marxismo Contra Stalinismo. Pág. 212.
231. Rubinstein, S. L. Principios de Psicología General. Pág. 527.
232. Ob. cit. Pág. 522.
233. Engels, F. Anti-Dühring.
234. Ob. cit. Pág. 211.
235. *Ibíd.*
236. Ob. cit. Pág. 126.
237. *Ibíd.*
238. Ob. cit. Pág. 47.
239. *Ibíd.*
240. *Ibíd.*
241. *Ibíd.*
242. Ob. cit. Pág. 46.
243. Ob. cit. Pág. 203.
244. De Gortari, Eli. Fundamentos de la Lógica. Pág. 18.
245. Ob. cit. Págs. 19, 20.
246. Ob. cit. Pág. 21.
247. Ob. cit. Pág. 29.
248. *Ibíd.*
249. Ob. cit. Pág. 25.
250. *Ibíd.*
251. Ob. cit. Pág. 51.
252. Ob. cit. Págs. 53, 54.

253. Ob. cit. Pág. 54.
 254. *Ibid.*
 255. Ob. cit. Pág. 55.
 256. Ob. cit. Pág. 56.
 257. Ob. cit. Pág. 233.

CAPITULO I.3.

1. Lenin, V. I. "Una Crítica No Crítica". Pág. 690.
 2. *Ibid.*
 3. *Ibid.*
 4. Lenin, V. I. "Nuestro Programa" Pág. 196.
 5. Lenin, V. I. "Una Crítica No Crítica". Pág. 691.
 6. Lenin, V. I. Materialismo y Empiriocríticismo.
 T. 18 Pág. 277.
 7. Lenin, V. I. "Quiénes Son los 'Amigos del Pueblo'
 Y Como Luchan Contra los Social-Demó
 cratas." Pág. 167.
 8. Ob. cit. Pág. 168.
 9. Ob. cit. Pág. 169.
 10. Engels. F. Anti-Dühring. Pág. 124.
 11. *Ibid*
 12. Lenin, V. I. T. 18. Pág. 170.
 13. *Ibid.*
 14. *Ibid.*
 15. Hegel, G. F. Enciclopedia. Págs. 73, 74.
 16. Lenin, V. I. Cuadernos Filosóficos. T. 29 Pág. 208.
 17. *Ibid.*
 18. Lenin, V. I. "Quiénes Son los 'Amigos del Pueblo'
 Y Como Luchan Contra los Social-Demó
 cratas." Pág. 170.
 19. *Ibid.*
 20. Lenin, V. I. El Contenido Económico del Populismo
 y su Crítica en el Libro del Señor
 Struve. Pág. 431.
 21. Ob. cit. Pág. 212.

22. Lenin, V. I. "Prólogo a la Recopilación" 12 Años" Pág. 117.
23. Ob. cit. Pág. 100.
24. Lenin, V. I. El Contenido Económico... Pág. 438.
25. Lenin, V. I. Materialismo y Empiriocriticismo... Pág. 398.
26. Lenin, V. I. El Contenido Económico... Pág. 458.
27. Ibid.
28. Ibid.
29. Ibid.
30. Ibid.
31. Lenin, V. I. "Algo Más Sobre la Teoría de la Realización." Pág. 80.
32. Ibid.
33. Ibid.
34. Lenin, V. I. "Carta a Alex N. Potresov." T. 46. Pág. 32.
35. Ob. cit. Pág. 33.
36. Lenin, V. I. "Marxismo y Revisionismo" Pág. 18.
37. Lenin, V. I. "Reseña del Libro de K. Kautski 'Bernstein y el Programa' "... Págs. 212, 213.
38. Lenin, V. I. "Los que Nos Liquidarían". Pág. 135
39. Lenin, V. I. T. 18. Pág. 366.
40. Ibid.
41. Ibid.
42. Ob. cit. Pág. 50, 51.
43. Ob. cit. Pág. 51.
44. Ob. cit. Pág. 40.
45. Ob. cit. Pág. 134.
46. Ob. cit. Pág. 154.
47. Ibid.
48. Marx, C. Cartas a Kugelmann, Págs. 74, 75.
49. Ob. cit. Pág. 75.
50. Lenin, V. I. T. 18. Pág. 270.
51. Ibid.

52. Ob. cit. Pág. 147.
53. Ob. cit. Pág. 102.
54. Ob. cit. Págs. 205, 206.
55. Ob. cit. Pág. 206.
56. Colletti, Lucio. El Marxismo y Hegel. Pág. 240.
57. Lenin, V. I. Materialismo y Empiriocriticismo. Pág. 290.
58. Lenin, V. I. "La Guerra de Guerrillas." Pág. 2.
59. Lenin, V. I. T. 29. Pág. 128.
60. Ob. cit. Pág. 321.
61. Korsch, K. Marxismo y Filosofía. Pág. 91.
62. Lenin, V. I. T. 18. Pág. 108.
63. Sánchez Vázquez, A. La Filosofía de la Praxis. Pág. 228
64. Iovchuk, M. T. y otros. Historia de la Filosofía. T. II. Pág. 225.
65. Sánchez Vázquez, A. La Filosofía de la Praxis. Pág. 235.
66. Pétróvic, G. Filosofía y Revolución. Pág. 35.
67. Ob. cit. Pág. 233.
68. Ibid.
69. Lenin, V. I. "Un Paso Adelante Dos Pasos Atras." Pág. 462.
70. Lenin, V. I. T. 49. Pág. 379.
71. Merleau Ponty, Maurice. Las Aventuras de la Dialéctica. Pág. 72.
72. Lenin, V. I. "El Significado del Materialismo Militante." Pág. 686.
73. Ob. cit. Pág. 687.
74. Ibid.
75. Pétróvic, G. Filosofía y Revolución. Pág. 31.
76. Burlatski, F. y Otros. Materialismo Dialéctico. Pág. 16.
77. Lenin, V. I. T. 18. Pág. 289.
78. Ob. cit. Págs. 341, 342.
79. Bunge, Mario. Materialismo y Ciencia. Pág. 74.
80. Ob. cit. Pág. 76.
81. Ob. cit. Pág. 81.
82. Lenin, V. I. T. 18. Pág. 345.
83. Ibid.

84. Merleau Ponty, M. Las Aventuras de la Dialéctica. Pág. 37.
85. Asimov, Issac. Introducción a la Ciencia. Cfr. Págs. 340, 341.
86. Lenin, V. I. T. 18, Pág. 277.
87. Ob. cit. Pág. 278.
88. Ibid.
89. Ob. cit. Pág. 286.
90. Ob. cit. Pág. 287.
91. Ibid.
92. Ob. cit. Págs. 289, 289.
93. Ob. cit. Pág, 289.
94. Sánchez Vázquez, A. La Filosofía de la Praxis. Pág. 225.
95. Lenin, V. I. Materialismo y Empiriocriticismo. Pág. 278
96. Ob. cit. Págs. 278, 279.
97. Poincaré, Henri. La Ciencia y la Hipótesis. Pág. 124.
98. Ibid.
99. Ibid.
100. Ob. cit. Pág. 129.
101. Ibid.
102. Ob. cit. Pág. 154.
103. Lenin, V. I. Materialismo y Empiriocriticismo. Pág. 339.
104. Ob. cit. Pág. 347.
105. Althusser, L. Lenin y la Filosofía. Pág. 47.
106. Lenin, V. I. Materialismo y Empiriocriticismo Pág. 289.
107. Bunge, M. Materialismo y Ciencia. Págs. 28, 29.
108. Lenin, V. I. Materialismo y Empiriocriticismo. Pág. 289.
109. Ibid.
110. Ob. cit. Pág. 295.
111. Ob. cit. Pág. 302.
112. Althusser, L. Lenin y la Filosofía. Pág. 47.
113. Colletti, L. El Marxismo y Hegel. Pág. 238.
114. Ob. cit. Pág. 240.
115. Althusser, L. Lenin y la Filosofía. Pág. 50.
116. Ob. cit. Pág. 51.
117. Ob. cit. Pág. 53.

118. Ob. cit. Pág. 55.
119. Ob. cit. Pág. 58.
120. Ob. cit. Págs. 57, 58.
121. Ob. cit. Pág. 58.
122. Ob. cit. Pág. 60.
123. Ob. cit. Pág. 61.
124. Ibid.
125. Ob. cit. Pág. 63.
126. Ibid.
127. Sánchez Vázquez, A. Ensayos Marxistas Sobre Filosofía e Ideología. Pág. 60.
128. Ob. cit. Pág. 62.
129. Ob. cit. Pág. 63.
130. Ob. cit. Pág. 67.
131. Ob. cit. Pág. 68.
132. Ob. cit. Pág. 69.
133. Ob. cit. Pág. 35.
134. Ob. cit. Pág. 36.
135. Ob. cit. Pág. 122.
136. Bunge, M. Materialismo y Ciencia. Pág. 29.
137. Lenin, V. I. Materialismo y Empiriocriticismo. Pág. 225.
138. Korsch, K. Marxismo y Filosofía. Pág. 93.
139. Merleau Ponty, M. Las Aventuras de la Dialéctica. Pág. 72.
140. Lenin, V. I. Materialismo y Empiriocriticismo. Pág. 307.
141. Althusser, L. Lenin y la Filosofía. Págs. 54, 55.
142. Engels, F. Anti-Dühring. Pág. 166.
143. Ob. cit. Pág. 171.
144. Ibid.
145. Lenin, V. I. T. 18. Pág. 366.
146. Ibid.
147. Engels, F. Ludwig Feuerbach... Pág. 393.
148. Ob. cit. Pág. 396.
149. Ob. cit. Pág. 393.
150. Lenin, V. I. T. 18. Pág. 33.
151. Engels, F. Ludwig Feuerbach y el Fin de la Filosofía Clásica Alemana. Pág. 394.

CAPITULO I.4.

- | | |
|----------------------|---|
| 1. Arjipsev. F. T. | <u>La Materia Como Categoría Filosófica.</u>
Pág. 131. |
| 2. Ob. cit. | Pág. 20. |
| 3. Engels, F. | <u>Ludwig Feuerbach...</u> Pág. 388. |
| 4. Lenin, V. I. | T. 18. Pág. 51. |
| 5. Ob. cit. | Pág. 136. |
| 6. Ob. cit. | Pág. 5. |
| 7. Ob. cit. | Pág. 136. |
| 8. Ob. cit. | Pág. 135. |
| 9. Moulines, Ulises. | "Por Qué No Soy Materialista".
Pág. 43. |
| 10. Lenin, V. I. | T. 18. Pág. 65. |
| 11. Ob. cit. | Pág. 67. |
| 12. Ob. cit. | Pág. 56. |
| 13. Schlick, Moritz. | "Positivismo y Realismo." Pág. 90. |
| 14. Mach. Ernest. | <u>Análisis de las Sensaciones.</u> Pág. 26. |
| 15. Schlick, M. | "Positivismo y Realismo". Pág. 91. |
| 16. Ob. cit. | Pág. 90. |
| 17. Ob. cit. | Pág. 91. |
| 18. Ob. cit. | Pág. 92. |
| 19. Ob. cit. | Pág. 98. |
| 20. Ibid. | |
| 21. Ob. cit. | Pág. 102. |
| 22. Ibid. | |
| 23. Ibid. | |
| 24. Ibid. | Pág. 103. |
| 25. Ibid. | |
| 26. Ob. cit. | Pág. 105. |
| 27. Ob. cit. | Pág. 105. |
| 28. Ob. cit. | Pág. 107. |
| 29. Ob. cit. | Pág. 108. |
| 30. Ob. cit. | Pág. 109. |
| 31. Ibid. | |

32. *Ibid.*
33. *Ob. cit.* Pág. 113.
34. Heidegger, Martín. El Ser y El Tiempo. Pág. 223.
35. *Ob. cit.* Pág. 224.
36. *Ob. cit.* Pág. 225.
37. Geymonat, Ludovico. Ciencia y Realismo. Pág. 27.
38. Geymonat, L. "Metodología Neopositivista y Materialismo Dialéctico." Pág. 27.
39. *Ob. cit.* Pág. 26.
40. Geymonat, L. Ciencia y Realismo. Pág. 93.
41. *Ob. cit.* Pág. 95.
42. *Ibid.*
43. Geymonat, L. "Metodología Neopositivista y Materialismo Dialéctico" Pág. 27.
44. Geymonat, L. Ciencia y Realismo. Pág. 100.
45. *Ob. cit.* Pág. 101.
46. *Ob. cit.* Pág. 84.
47. *Ob. cit.* Pág. 83.
48. *Ob. cit.* Pág. 84.
49. *Ob. cit.* Pág. 85.
50. *Ibid.*
51. *Ibid.*
52. *Ob. cit.* Pág. 85, 86.
53. *Ob. cit.* Pág. 86.
54. *Ibid.*
55. *Ob. cit.* Pág. 88.
56. Engels, F. Anti-Dühring. Pág. 39.
57. Otero H, Mario. "Materialismo y Ciencia Naturales". Pág. 37.
58. Engels, F. Anti-Dühring. Pág. 30.

CAPITULO. II.

1. Burlatzki, F. y otros. Materialismo Dialéctico. Pág. 57.
2. Orúdzhev, Z. M. La Dialéctica Como Sistema, Pág. 104.
3. *Ob. cit.* Pág. 105.

4. *Ibíd.*
5. *Ob. cit.* Pág. 107.
6. *Ibíd.*
7. *Ob. cit.* Pág. 102, 103.
8. *Ob. cit.* Pág. 103.
9. *Ibíd.*
10. *Ob. cit.* Pág. 170.
11. *Ob. cit.* Pág. 180.
12. Arjipsev, F. T. La Materia Como Categoría Filosófica.
Pág. 181.
13. *Ob. cit.* Pág. 189.
14. *Ob. cit.* Pág. 191.
15. Burlatski, F. y Otros. Materialismo Dialéctico. Pág. 61.
16. *Ibíd.*
17. *Ob. cit.* Pág. 15.
18. Orúzhev, Z. M. La Dialéctica Como Sistema. Pág. 19.
19. *Ob. cit.* Pág. 30.
20. Lenin, V. I. T. 18. Pág. 228.
21. *Ob. cit.* Pág. 287.
22. *Ibíd.*
23. *Ob. cit.* Pág. 289.
24. Arjipsev, F. T. La Materia Como Categoría Filosófica.
Pág. 204.
25. *Ob. cit.* Pág. 217.
26. *Ibíd.*
27. *Ob. cit.* Págs. 217, 218.
28. *Ob. cit.* Págs. 227, 228.
29. *Ob. cit.* Pág. 204.
30. *Ob. cit.* Págs. 205, 206.
31. *Ob. cit.* Pág. 206.
32. Orúzhev, Z. M. La Dialéctica Como Sistema. Pág. 43.
33. Bunge, M. Materialismo y Ciencia. Págs. 64, 65.
34. *Ob. cit.* Pág. 59.
35. *Ob. cit.* Pág. 61.
36. *Ibíd.*

37. Sheptulin, A. P. El Método Materialista Dialéctico de Conocimiento. Pág. 147.
38. *Ibíd.*
39. Bunge, M. Materialismo y Ciencia. Págs. 62, 63.
40. *Ob. cit.* Pág. 146.
41. *Ibíd.*
42. *Ob. cit.* Pág. 67.
43. Sheptulin, A. P. El Método Materialista Dialéctico de Conocimiento. Pág. 197.
44. Bunge, M. Materialismo y Ciencia. Pág. 73
45. *Ob. cit.* Pág. 74.
46. *Ibíd.*
47. Bunge, M. Epistemología, Curso de Actualización. Pág. 49.
48. *Ob. cit.* Pág. 50.
49. *Ibíd.*
50. *Ob. cit.* Pág. 51.
51. *Ob. cit.* Pág. 53.
52. *Ob. cit.* Pág. 59.
53. *Ibíd.*
54. *Ob. cit.* Pág. 60.
55. Bunge, M. Materialismo y Ciencia. Pág. 7.
56. *Ibíd.*
57. *Ibíd.*
58. Sánchez Vázquez, A. Ética. Pág. 117.
59. *Ob. cit.* Pág. 119.
60. *Ob. cit.* Pág. 105.
61. *Ibíd.*
62. Bunge, M. Materialismo y Ciencia. Pág. 6.
63. *Ibíd.*
64. *Ob. cit.* Pág. 15.
65. *Ob. cit.* Pág. 16.
66. *Ob. cit.* Pág. 17.
67. *Ibíd.*
68. *Ob. cit.* Pág. 18.

69. Ob. cit. Pág. 7.
70. Ob. cit. Págs. 25, 26.
71. Ob. cit. Pág. 5.
72. Ob. cit. Pág. 34.
73. *Ibíd.*
74. Ob. cit. Pág. 35.
75. *Ibíd.*
76. Engels, F. Anti-Dühring. Pág. 204.
77. Ob. cit. Pág. 209.
78. Bunge, M. Materialismo y Ciencia. Pág. 35.
79. Ob. cit. Pág. 36.
80. *Ibíd.*
81. Ob. cit. Pág. 37.
82. *Ibíd.*
83. Ob. cit. Pág. 38.
84. *Ibíd.*
85. *Ibíd.*
86. Ob. cit. Pág. 39.
87. *Ibíd.*
88. *Ibíd.*
89. Ob. cit. Pág. 40.
90. *Ibíd.*
91. *Ibíd.*
92. *Ibíd.*
93. Ob. cit. Pág. 41.
94. Ob. cit. Pág. 42.
95. Ob. cit. Pág. 9.
96. Ob. cit. Pág. 31.
97. *Ibíd.*
98. Engels, F. Anti-Dühring. Pág. 166.
99. Bunge, M. Materialismo y Ciencia. Pág. 47.
100. Ob. cit. Pág. 46.
101. Ob. cit. Pág. 31.
102. Ob. cit. Pág. 32.
103. *Ibíd.*
104. Ob. cit. Pág. 34.

105. Ob. cit. Pág. 36.
106. *Ibíd.*
107. *Ibíd.*
108. Ob. cit. Pág. 37.
109. Warren, Howard C. Diccionario de Psicología. Pág. 136.
110. Bunge, M. Materialismo y Ciencia. Pág. 37.
111. *Ibíd.*
112. Ob. cit. Pág. 38.
113. *Ibíd.*
114. Ob. cit. Pág. 40.
115. *Ibíd.*
116. Ob. cit. Pág. 31.
117. *Ibíd.*
118. *Ibíd.*
119. *Ibíd.*
120. Ob. cit. Pág. 32.
121. Ob. cit. Pág. 43.
122. *Ibíd.*
123. Ob. cit. Pág. 42.
124. Mellujnin, S. T. Dialéctica del Desarrollo en la Naturaleza Inorgánica. Pág. 156.
125. Ob. cit. Pág. 157.
126. Bunge, M. Materialismo y Ciencia. Pág. 49.
127. Ob. cit. Pág. 43.
128. Moulines, V. "Por Qué No Soy Materialista". Pág. 32.
129. Bunge, M. Materialismo y Ciencia. Pág. 49.
130. Afanásiev, V. Fundamentos de los Conocimientos Filosóficos. Pág. 130.
131. *Ibíd.*
132. Bunge, M. Materialismo y Ciencia. Pág. 45.
133. *Ibíd.*
134. Afanásiev, V. Fundamentos de los Conocimientos Filosóficos. Pág. 127.
135. *Ibíd.*

136. Mellujnin, S. T. Dialéctica del Desarrollo en la Naturaleza Inorgánica. Pág. 170.
137. *Ibíd.*
138. *Ob. cit.* Pág. 172.
139. Bunge, M. Materialismo y Ciencia. Pág. 45.
140. *Ibíd.*
141. *Ob. cit.* Pág. 46.
142. *Ibíd.*
143. Engels, F. Dialéctica de la Naturaleza. Pág. 211.
144. *Ob. cit.* Pág. 216.
145. Schmidt, A. El Concepto de Naturaleza en Marx. Pág. 223.
146. Kopnin, P. V. Lógica Dialéctica. Pág. 99
147. *Ob. cit.* Págs. 98, 99.
148. *Ibíd.*
149. Blauberg, I. Diccionario de Filosofía. Pág. 260.
150. Lenin, V. I. T. 18. Pág. 193.
151. Blauberg, I. Diccionario de Filosofía. Pág. 201
152. Schmidt, A. El Concepto de Naturaleza en Marx. Pág. 279.
153. Kursánov, G. Fundamentos de la Teoría Leninista de la Verdad... Pág. 72.
154. *Ob. cit.* Pág. 74.
155. *Ibíd.*
156. Schmidt, A. El Concepto de Naturaleza en Marx. Pág. 231.
157. Lenin, V. I. T. 18. Pág. 228.
158. Lenin, V. I. T. 29. Pág. 322.
159. *Ibíd.*
160. Lenin, V. I. T. 18. Pág. 189.
161. Arjipsev, F. T. La Materia Como Categoría Filosófica. Pág. 147.
162. Kopnin, P. V. Lógica Dialéctica. Pág. 99
163. Rosental, M. M. y Staks, G. M. Las Categorías del Materialismo Dialéctico. Pág. 298.

164. Marx, C. El Capital. T. II. Pág. 301.
165. *Ibíd.*
166. *Ob. cit.* Pág. 314.
167. Sheptulin, A. P. El Método Dialéctico de Conocimiento. Pág. 160.
168. Rosental, M. M. y Staks, G. M. Las Categorías del Materialismo Dialéctico. Pág. 315.
169. Lenin, V. I. T. 29. Pág. 299.
170. *Ob. cit.* Pág. 206.
171. *Ob. cit.* Pág. 190.
172. *Ob. cit.* Pág. 88.
173. *Ob. cit.* Págs. 134, 135.
174. *Ob. cit.* Pág. 336.
175. *Ob. cit.* Pág. 139, 140.
176. *Ob. cit.* Pág. 323.
177. Rosental, M. M. y Staks, G. M. Las Categorías del Materialismo Dialéctico. Pág. 317.
178. Lenin, V. I. T. 29. Pág. 323.
179. *Ob. cit.* Pág. 150.
180. Engels, F. "La Contribución a la Crítica de la Economía Política de Carlos Marx". Pág. 384.
181. *Ibíd.*
182. Engels, F. Ludwig Feuerbach... Pág. 385.
183. *Ibíd.*
184. Rosental, M. M. Las Categorías del Materialismo Dialéctico. Pág. 350.
185. Kopnin, P. V. Lógica Dialéctica. Pág. 99
186. *Ob. cit.* Pág. 97, 98.
187. *Ob. cit.* Págs. 98, 99.
188. *Ob. cit.* Pág. 320.
189. Kopnin, P. V. Lógica Dialéctica. Pág. 32.
190. *Ob. cit.* Pág. 320.
191. *Ob. cit.* Pág. 321.
192. Sheptulin, A. P. El Método Dialéctico de Conocimiento. Págs. 17, 18.

193. Ob. cit. Pág. 20.
 194. Ibid.
 195. Ibid.
 196. Rosental, M. M. y Staks, G. M. Las Categorías del Materialismo Dialéctico. Pág. 45.
 197. Burlatski, y otros. El materialismo Dialéctico. Pág. 112.
 198. Ibid.
 199. Ibid.
 200. Ibid.
 201. Ob. cit. Pág. 108.

CAPITULO II.1.

1. Kopnin, Lógica Dialéctica. Pág. 383.
 2. Ob. cit. Pág. 99.
 3. Ibid.
 4. Sánchez Vázquez, A. Filosofía de la Praxis. Págs. 165 166.
 5. Ob. cit. Pág. 166.
 6. Ibid.
 7. Sánchez Vázquez, A. Filosofía de la Praxis. Pág. 265.
 8. Ob. cit. Pág. 427.
 9. Engels, F. Anti-Dühring. Pág. 34
 10. Bunge, M. Materialismo y Ciencia. Pág. 35.
 11. Ob. cit. Pág. 36.
 12. Lenin, V. I. T. 29. Pág. 322.
 13. Ob. cit. Pág. 321.
 14. Ob. cit. Pág. 174.
 15. Bunge, M. Materialismo y Ciencia. Pág. 32
 16. Lenin, V. I. Materialismo y Empiriocriticismo. Pág. 150
 17. Rubinstein, S. L. Principios de Psicología... Pág. 6.
 18. Blauberg, I. Diccionario de Filosofía. Pág. 200.
 19. Bunge, M. Materialismo y Ciencia. Pág. 31.
 20. Engels, F. Anti-Dühring. Pág. 197.

21. Bunge, M. Ob. cit. Pág. 31.
 22. Ob. cit. Pág. 42.
 23. Ob. cit. Pág. 45.

CAPITULO III.

1. Harré, Rom. "La Disolución de la Materia en el Materialismo Contemporáneo". Págs. 29, 30.
 2. Ob. cit. Pág. 30.
 3. Ibid.
 4. Ob. cit. Pág. 32.
 5. Ibid.
 6. Ibid.
 7. Ibid.
 8. Ob. cit. Pág. 33.
 10. Ob. cit. Pág. 35.
 11. Ibid.
 12. Ob. cit. Pág. 36.
 13. Ibid.
 14. Cid, Felipe. Historia de la Ciencia. T. 2. Pág. 250.
 15. Harré, R. "La Disolución de la Materia... Pág. 36.
 16. Ob. cit. Pág. 37.
 17. Ibid.
 18. Ibid.
 19. Moulines, U. "El Concepto de Materia y sus Dificultades." Pág. 45.
 20. Ibid.
 21. Hobbes, Tomas, Leviatan. Pág. 101.
 22. Moulines, U. "El Concepto de Materia y sus... Pág. 46.
 23. Moulines, U. "Por Qué No Soy Materialista." Pág. 133.
 24. Moulines, U. "El Concepto de Materia y sus... Pág. 47
 25. Burlatski F. y Otros. Materialismo Dialéctico. Pág. 27
 26. Ibid.

27. Moulines, U. "Por qué no soy Materialista" Pág. 34.
28. Ob. cit. Pág. 30.
29. Moulines, U. "El Concepto de Materia y sus Dificultades." Pág. 47.
30. *Ibíd.*
31. Ob. cit. Págs. 48, 49.
32. Ob. cit. Pág. 49.
33. *Ibíd.*
34. Ob. cit. Pág. 47.
35. Ob. cit. Pág. 49.
36. Burlatski, F. y otros. Materialismo Dialéctico. Págs. 23, 24.
37. *Ibíd.*
38. *Ibíd.*
39. Moulines, U. "Por Qué No Soy Materialista". Pág. 27.
40. *Ibíd.*
41. Moulines, U. "El Concepto de Materia y sus Dificultades." Pág. 41.
42. Moulines, U. "Por Qué No Soy Materialista". Pág. 34
43. Ob. cit. Pág. 32.
44. Vasiliev, V. Los Misteriosos Fenómenos de la Psicología Humana. Pág. 107.
45. Moulines, V. "Por Qué No Soy Materialista". Pág. 32.
46. *Ibíd.*
47. Otero, Mario. "El Concepto de Materia y Materialismo; Sobre Algunos Argumentos Recientes." Pág. 77.
48. *Ibíd.*
49. Ob. cit. Pág. 79.
50. Ob. cit. Pág. 80.
51. Ob. cit. Pág. 75.
52. *Ibíd.*
53. Ob. cit. Pág. 81.

54. Brody, Tomás. "Materialismo y Avance Científico" Pág. 62.
55. De la Peña, Luis. "La Primordialidad de la Materia y la Mecánica Cuántica." Pág. 67.
56. Ob. cit. Pág. 66.
57. Ibid.
58. Ibid.
59. Nathan, Elia. "Newton y la Controversia Sobre el Materialismo." Pág. 94.
60. Ibid.
61. Ob. cit. Pág. 97.

B I B L I O G R A F I A

- Abbagnáno, Nicola. Diccionario de Filosofía, Trad. Alfredo N. Galleti, F. C. E. México, 1963.
- Afanásiev, Víctor. Fundamentos de los Conocimientos Filosóficos, Ediciones "El Caballito," México. 1973.
- Althusser, Louis. Lenin y la Filosofía, Trad. Felipe Sarabia, Serie Popular Era. Tercera Edición, 1981. México.
- Aristóteles. Metafísica, Trad. por Patricio de Azcárate, Colección Austral, No. 399, Espasa Calpe, Argentina, Sexta Edición. 1960.
- Asimov, Issac. Introducción a la Ciencia, Vol. I Trad. Jorge de Orus y Manuel Vázquez. Ed. Orbis. S. A. México, 1973.
- Arjipsev, F. T. La Materia Como Categoría Filosófica, Trad. Adolfo Sánchez Vázquez, Ed. Grigalbo, S. A. México. Segunda Edición 1966.
- Badiou, Alain, y Althusser, Louis. Materialismo Histórico y Materialismo Dialéctico, Trad. Nora Rosenfeld de Pasternac, José Arico y Santiago Funes. Ediciones Pasado y Presente, Siglo XXI Editores, S. A. Novena Edición 1981. México.
- Berkeley, George. Los Principios del Conocimiento Humano, trad. Pablo Masa, Prólogo de Luis Rodríguez Aranda, Biblioteca de Iniciación Filosófica, No. 57 Ediciones Aguilar, Buenos Aires. 1957.
- Tres Diálogos Entre Hilas y Filonús, Trad. V. Viqueira, Ed. Espasa Calpe, Col Austral, No. 82 Argentina, 1952.

- Bernal, D. John. Un Siglo de Marxismo, Trad. José Luis González, Biblioteca del Militante, Ediciones de Cultura Popular, S. A. México. 1975.
- Blauberg, I.
(Redactor) Diccionario Marxista de Filosofía, Trad. Alejo Méndez García, Ediciones de Cultura Popular, S. A. México, 1972.
- Bottomore, Tom.
(Director), y otros. Diccionario del Pensamiento Marxista, Trad. Víctor Basterrica, Teresa Couceiro, Jesús G. Pérez, Martín Vicente Romano, Marta Sansigrey, Hector Silva, Editorial Tecnos, S. A. Madrid, 1984.
- Brody, Tomas A. "Materialismo y Avance Científico," en Materialismo y Ciencias Naturales. Compilador: Mario H. Otero, UNAM. 1984.
- Bunge, Mario. Materialismo y Ciencia. Ed. Ariel Seix Barral Hnos., S. A. España 1981. Epistemología, Curso de Actualización. Ed. Ariel, S. A. Barcelona. Reimpresión 1961.
- Burlatski, F. Y otros. Materialismo Dialéctico. Trad. Marta González, Editorial Progreso, Moscú. 1981.
- Carnap, Rudolf. "La Superación de la Metafísica mediante el Análisis del Lenguaje, en Ayer, A. S. (Compilador), El Positivismo Lógico, Trad. L. Aldama y otros, F.C.E. México, 1965.
- Cid, Felipe. Historia de la Ciencia, T. 2. Ed. Planeta, España, 1977.
- Colletti, Lucio. La Dialéctica de la Materia en Hegel y el Materialismo Dialéctico, Trad. Francisco Fernández Buey, Ed. Grijalvo, S. A. México, 1977.

-
- De Gortari, Eli. El Marxismo y Hegel. Prólogo y Trad. de Francisco Fernández Buey, Ed. Grijalbo, México, 1977.
- De la Peña, Luis. Fundamentos de la Lógica, la actividad científica y su explicación dialéctica, Ediciones Oceano, S. A. España, 1982.
- Dietzgen, Joseph. "La Primordialidad de la Materia y la Mécanica Cuántica", en Materialismo y Ciencia Naturales, Comp. Mario H. Otero, UNAM. 1984.
- Duncker, Hermann. "La Carta de Joseph Dietzgen a Marx" en Marx, Carlos, Cartas a Kugelmann, Trad. Giannina Bertarelli, Ed. de Ciencias Sociales, La Habana, 1975.
- Dynnik, M. A. Y otros. Introducción al Marxismo, Selección de Textos y Discursos, Colección: Biblioteca del Trabajador Mexicano, Universidad Obrera de México Vicente Lombardo Toledano, México, 1977.
- Echeverría, Bolívar. Historia de la Filosofía, Trad. Adolfo Sánchez Vázquez, T. I, II, y III. Ed. Grijalbo, S. A. Segunda Edición, 1968.
- Engels, Federico. El Discurso Crítico de Marx. Ediciones Era, S. A. México. 1986.
- Anti-Dühring. La subersión de la Ciencia por el Señor Eugen Dühring, Versión de Manuel Sacristan Luzon, Ed. Grijalbo, S. A. México, Segunda Edición. 1968.
-
- Dialéctica de la Naturaleza, Trad. por Wenceslao Roces, Ed. Grijalbo, S. A. México, 1961.
-
- "La contribución a la Crítica de la Economía Política, de C. Marx, "en Marx, C. y Engels, F. Obras Escogidas

-
- Marx, C. y Engels, F. "En Torno a la Crítica de la Filosofía del Derecho en Hegel". En Marx, C. y Engels, F. La Sagrada Familia Trad. Wenceslao Roces. Ed. Grijalbo, S. A. Segunda Edición, México, 1967. Escritos Económicos Varios, Trad. Wenceslao Roces, Ed. Grijalbo. S. A. Segunda Edición, México, 1966. La Ideología Alemana, Trad. Wenceslao Roces, Ediciones de Cultura Popular, S. A. Segunda Edición, México, 1974.
-
- Meliujnin, Serafin T. El Problema de lo Finito y lo Infinito, Trad. Lydia Kuper de Velasco, Ed. Grijalbo, S. A. México, 1960. Dialéctica del Desarrollo de la Naturaleza Inorgánica, Versión Lydia Kuper de Velasco, Ed. Grijalbo, S. A. México, 1983.
-
- Merleau Ponty, Maurice. Las Aventuras de la Dialéctica. Trad. León Rozicher, Editorial La Pleyade, Argentina, 1979.
- Morris, Charles G. Psicología, Un Nuevo Enfoque, Trad. Rosa Ma. Rosas Sánchez, Ed. Prentice-Hall Hispanoamericana. S. A. México Quinta Ed. 1987.
-
- Moulines, Ulises. "Por Qué No Soy Materialista", Revista Crítica, No. 26. U.N.AM. 1977. "Los Conceptos de Materia y sus Dificultades", en Materialismo y Ciencias Naturales. Ob. cit.
-
- Nathan, Elia. "Newton y la Controversia Sobre el Materialismo", en Materialismo y Ciencias Naturales. Ob. cit..
-
- Oródzhev, Z. M. La Dialéctica Como Sistema, Trad. Rita Villar, Colección Cuestiones Filosóficas, Editorial Nuestro Tiempo, S. A. México, 1980.

- Mach, Ernest. Análisis de las Sensaciones. Trad. Eduardo Ovejero y Maury, Daniel Jorro. Editor Madrid, 1925.
- Marcos, García M. Historia de la Filosofía, Ed. Alhambra, México. 1988.
- Markovic, Mihailo. Dialéctica de la Praxis. Trad. Margarita Jung. Amorrortu Ediciones, Argentina, 1972.
- Marx, C. La Crítica Moralizante y la Moral Crítica, Trad. Margarita Montalvo de Dehesa, Editorial Domés. S. A. México, 1982.
-
- Contribución a la Crítica de la Economía Política. Trad. Jorge Tula, León Mames, Pedro Scaron, Miguel Murmis, José Arico, Siglo XXI Editores, S. A. 1980.
-
- Elementos Fundamentales Para la Crítica de la Economía Política, (Grundrisse) 1857-1858. I. Trad. Pedro Scaron, Siglo XXI Editores, Decima Tercera Edición, México, 1984.
-
- "Crítica del Programa de Gotha", en Marx, C. y Engels, F. Obras Escogidas en Dos Tomos. T. II Ob. cit.
-
- "Tesis Sobre Feuerbach", en Marx C. y Engels, F. Obras Escogidas en Dos Tomos T. II. Ob. cit.
-
- El Capital. Crítica de la Economía Política, Trad. Wenceslao Roces, Vols. I. y II. F.C.E. Sexta Reimpresión, México. 1979.
-
- "Carta de Marx a Engels. 14 de Enero de 1858", en Correspondencia. Seleccionada, Comentada y Anotada por el Instituto Marx, Engels, Lenin, (Leningrado). Ediciones de Cultura Popular, S. A. Reimpresión, México, 1977.

- Otero, Mario. "El Concepto de Materia y Materialismo; Sobre algunos Argumentos Antimaterialistas Recientes", en Materialismo y Ciencia. Ob. cit.
- Péetrovic, Gajo. Marxismo Contra Stalinismo, Trad. Eduardo Subirats, Editorial Seix Barral, S. A. Barcelona, 1970.
-
- Filosofía y Revolución, Trad. Manuel Arbolí Gascon, Editorial Extemporáneos, S. A. México, 1972.
- Poincaré, Henry. La Ciencia y la Hipótesis, Trad. Alfredo B. Besco y José Banfi, Colección Austral, No. 379. Espasa-Calpe, España, Tercera Edición. 1963.
- Platón. Diálogos. Estudio Preliminar de Francisco Larroyo, Colección, "Sepan Cuentos", Editorial Porrúa, S. A. México Vigésima Edición, 1984. También Diálogos VI, Trad. de Juan Bergua, Ed. Ibéricas. Madrid, 1960.
- Prestipino, Giuseppe. El Pensamiento Filosófico de Engels. Trad. Fernando Hugo Azcurra, Siglo XXI Editores, S. A. México: 1973.
- Rosental-Iudin. Diccionario Filosófico, E U Ediciones Universo, Argentina. 1973.
- Rosental, M. N. y Staks, G. M. Las Categorías del Materialismo Dialéctico. Trad. Adolfo Sánchez Vázquez y Wenceslao Roces. Ed. Grijalbo, S.A. México, 1965.
- Rubinstein, S. L. Principios de Psicología General, Trad. Sarolta Trowsky, Ed. Grijalbo, S. A. México, 1967.
- Russell, Bertrand. Los Problemas de la Filosofía, Trad. de Joaquín Xirau, Editora Nacional, S. A. México, 1970.

Sánchez Vázquez, Adolfo.

Ética, Ed. Grijalbo, S. A. México
1969.

Filosofía y Economía en el Joven Marx,
Ed. Grijalbo, S. A. México, 1978.

Filosofía de la Praxis. Colección En
lace, Ed. Grijalbo, S. A. Cuarta Edi-
ción, 1980.

Ensayos Marxistas Sobre Filosofía e
Ideología, Ediciones Oceano-Exito S.A.
España, 1983.

Hilck, Moritz.

"Positivismo y Realismo", en El Posi-
tivismo lógico. Ob. cit.

Hmidt, Alfred.

El Concepto de Naturaleza en Marx.

Trad. Julia, M. T. Ferrari de Prieto
y Eduardo Prieto, Biblioteca del Pen-
samiento Socialista. Siglo XXI, Edito-
res, S. A. México. Segunda Edición,
1982.

Iptulin, A. P.

El Método Dialéctico de Conocimiento,
Trad. Alcira Kessler, Editorial Carta
go de México, S. A. 1984.

Iliev, L. L.

Los Misteriosos Fenómenos de la Psi-
quis Humana, Colección: El Ser y La
Conciencia, Trad. Zaima de Constanti-
ni, Ed. Platina-Stilograf, Argentina.
1965.

en, Howard C.

Diccionario de Psicología, Trad. y Re-
visión de E. Imaz, A. Alatorre y L.
Alamínos F.C.E. Quinta Ed. 1964.
México.

- en Dos Tomos. T. I. Ed. Progreso, Moscú, (sin fecha).
- Del Socialismo Utópico al Socialismo Científico, en Marx, C. y Engels, F. Obras Escogidas en Dos Tomos. T. II Ob. cit.
- Ludwig Feuerbach y el Fin de la Filosofía Clásica Alemana, en Marx, C. y Engels, F. Obras Escogidas en Dos Tomos. I. II. Ob. cit.
- Ferrater Mora, José. Diccionario de Filosofía Abreviado, Texto Preparado por Eduardo García Bel sunce y Exequiel de Olaso, Ed. Sudamericana, Buenos Aires. 4a. Ed. 1974.
- Feuerbach, Ludwig. La Esencia del Cristianismo. Crítica Filosófica de la Religión, Trad. Profr. Franz Huber, Ed. Claridad, Buenos Aires. Segunda Ed. 1963.
- Geymonat, Ludovico, y otros. Ciencia y Materialismo, Trad. de Mariano, Liza, Colección Hipótesis No. 11 Ed. Grijalbo, S. A. España. 1975.
- Geymonat, L. Ciencia y Realismo, Trad. de José Francisco Ivars. Ediciones Península, Barcelona, 1980.
- Gould, Carol. C. Ontología Social de Marx, Individualidad y Comunidad en la Teoría Marxista de la Realidad Social, Tra, de Mariluz Caso, Breviario 326. F. C.E. México, 1983.
- Gramsci, Antonio. El Materialismo Histórico y la Filosofía de B. Croce, Trad. Isidoro Flam- baun, Juan Pablos Editor, S. A. México, Segunda Edición. 1986.
- Harré, Rom. "La Disolución de la Materia en el Materialismo Contemporáneo", en Materia lismo y Ciencias Naturales. Comp. Mario H. Otero UNAM 1984.

- Heidegger, Martín. El Ser y El Tiempo, Trad. de José Gaos, F.C.E. Tercera Reimpresión, México 1983.
- Heinz Heinz, Holz. Conversaciones con Lukács, Trad. Jorge Deike, y Javier Abásolo, El libro de Bolsillo, Alianza Editorial, S. A. Madrid, 1969.
- Kofler, Leo y Abendroth, Wolfgang. Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, Trad. Eduardo Ovejero y Maury, Juan Pablos Editor, S. A., México, 1974.
- Hegel, G. Federico. Fenomenología del Espíritu, Trad. Wenceslao Roces. Colab. de Ricardo Guerra, F.C.E. Segunda Reimpresión, México. 1973.
- _____ Ciencia de la Lógica, Segunda Parte, Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo, Ediciones Solar, Buenos Aires, Saed. 1982.
- Hobbes, Tomas. Leviatan I, Trad. Juan Carlo García Borrón, Sarpe España. 1984.
- Hoffman, John. Crítica a la Teoría de la Praxis, Trad. de Beatriz Talamantez, Ed. Nuestro Tiempo, S. A. México, 1977.
- Iouvcchuk, M. T. y otros. Historia de la Filosofía, Dos Tomos, Trad. Arnaldo Azzatti, Cuarta Edición Ed. Progreso, Moscú. 1985.
- Konstantinov, F. V. Fundamentos de la Filosofía Marxista, Trad. Adolfo Sánchez Vázquez y Wenceslao Roces, Ed. Grijalbo, México 1965.
- Kopnin, P. V. Lógica Dialéctica, Trad. Lydia Kuper de Velasco, Ed. Grijalbo, México, 1960.
- Korsch, Karl. Marxismo y Filosofía, Trad. Elizabeth Beniers, Ediciones Era, Segunda Edición. México, 1977.
- Koscheslava, V. El Mito de los Dos Marx. Trad. Nathan Caplan, Ed. Futuro, S.R.L. Buenos Aires 1966.

Kursánov, G.

Fundamentos de la Teoría Leninista de la Verdad y Crítica de las Concepciones Idealistas y Modernas. Trad. Pérez Castul. Ed. Progreso. Moscú 1977.

Lenin, Vladímir Ilich.

"Carlos Marx", en Lenin, V. I. Obras Escogidas en Tres Tomos. T. I. Ed. Progreso, Moscú. 1961.

"Marxismo y Revisionismo". Obras Escogidas en Tres Tomos. T. I. Ed. Progreso Moscú. 1961.

"Un Paso Adelante Dos Pasos Atrás", en Obras Escogidas en Tres Tomos. T. I. Ed. Progreso. Moscú, 1961.

"Contenido Económico del Populismo y su Crítica en el Libro del Sr. Struve". Redactor Angel Pozo Sandoval, O.C.T.I. Ed Progreso, Moscú. 1981.

"¿Quiénes Son los 'Amigos del Pueblo' Y Como Luchan Contra los Social-Demócratas", Redactor Angel Pozo Sandoval, O.C.T.I. Ed. Progreso, Moscú. 1981.

"A que Herencia Renunciamos", Redactor, Angel Pozo Sandoval, O.C.T.2. Ed. Progreso, Moscú, 1981.

"Sobre el Significado del Materialismo Militante", en Obras Escogidas en Tres Tomos. T. III. Ed. Progreso, Moscú. 1981.

"Una Crítica No Crítica". En El Desarrollo del Capitalismo en Rusia. Redactor Angel Pozo Sandoval. O.C.T.3. Ed. Progreso, Moscú. 1981.

"Algo Más Sobre la Teoría de la Realización." "Nuestro Programa". "El Capitalismo en la Agricultura", y "Reseña del

Libro de K. Kautski 'Bernstein y el Programa...'", en O.C.T.4. Redactor Angel Pozo Sandoval. Ed. Progreso, Moscú, 1981.

"La Guerra de Guerrillas", y el "Prólogo a la Recopilación '12 Años'", en O.C.T. 14. Redactor Clara Rosen. Ed. Progreso. Moscú, 1983.

Materialismo y Empiriocriticismo, Redactor Angel Pozo Sandoval. O.C.T.18. Ed. Progreso, Moscú, 1982.

"Los que Nos Liquidarian (a propósito del señor Potrésov y V. Bazárov)", en O.C.T.20. Redactor Lev Viádov. Ed. Progreso, Moscú. 1983.

Cuadernos Filosóficos. Redactor Lev Viádov, O.C.T.29. Ed. Progreso, Moscú, 1986.

"Una Vez Más Sobre los Sindicatos", en O.C.T. 42. Redactor Arnaldo Azzati. Ed. Progreso, Moscú. 1986.

"Carta a N. Potrésov, 27 de Junio de 1899", en O.C.T.46. Redactor Angel Pozo Sandoval. Ed. Progreso, Moscú. 1987.

"Carta a Maximo Gorki, 16 de Abril de 1908", en O.C.T.47. Redactor Lev Viádov. Ed. Progreso, Moscú, 1987.

Lucrecio Caro, Tito.

De la Naturaleza de las Cosas. Trad. e Intr. René Acuña, Nuestros Clásicos No. 54. U.N.A.M. México, Segunda Edición. 1981.

Lukács, George.

Historia y Conciencia de Clase. Trad. Manuel Sacristan, Ed. Grijalbo, S. A. México, 1969.

Estética I, Trad, Manuel Sacristan O.C. T.I. Instrumentos 18, Ed, Grijalbo S. A. España, 1982.