

LECCIONES DE FILOSOFIA MARXISTA-LENINISTA

(En Dos Tomos)

TOMO II

Colectivo de Autores:

C.Dr. Felipe Sánchez Linares

C.Dr. Pablo Guadarrama González

C.Dr. Rafael Araujo González

**Dirección de Marxismo-Leninismo
Ministerio de Educación Superior**

SECCION IV

4. LA TEORIA MARXISTA -LENINISTA DEL CONOCIMIENTO

4.1. *El problema del conocimiento en la filosofía.*

Hoy las ciencias naturales, sociales y técnicas se desarrollan a ritmos inusitados. En tales condiciones adquiere especial actualidad el estudio de la naturaleza del conocimiento, de sus múltiples formas, principios y leyes de la actividad humana, así como de las vías, medios y métodos de acceso a la verdad y de aplicación de los conocimientos en interés del progreso científico-técnico, socio-económico y cultural de la sociedad. De estas y otras cuestiones filosóficas, asociadas al proceso de aprehensión cognoscitiva de la realidad, se ocupa la teoría del conocimiento o gnoseología (del griego "gnosis" que significa conocimiento y "logos", doctrina, o sea, doctrina del conocimiento).

Pero como el conocimiento y sus posibilidades se refieren a uno de los "problemas eternos" de la filosofía, han sido objeto de múltiples interpretaciones a lo largo del devenir del pensamiento humano. De ahí la importancia de hacer una breve incursión en la historia de la asimilación teórica del proceso cognoscitivo.

4.1.1 El problema del conocimiento en la filosofía premarxista.

El análisis de la naturaleza del conocimiento fue iniciado desde el surgimiento de la filosofía en la remota antigüedad, (especialmente en la China y la India se le dedicó atención especial). Por su parte en Grecia se intenta diferenciar el saber de la opinión. Si la percepción sensorial -de acuerdo con el filósofo griego- permite formarse una opinión no fidedigna y mutable de las cosas, sólo los conceptos correctamente formados brindan un conocimiento verdadero de las mismas, convirtiéndose en inmutables. El objeto de los conceptos es inmaterial, suprasensorial, o sea, se trata de las ideas. El saber surge en el proceso de evocación del mundo suprasensorial de las ideas por el alma humana. Para Platón, por ejemplo, el mundo de las ideas es el creador de todo lo existente.

Demócrito (460~370 a.n.e.) considera que de los cuerpos materiales se desprenden "ídolos" (imágenes) que al penetrar en el alma provocan las sensaciones. La percepción sensorial -según su opinión- es la fuente del conocimiento, pero de un conocimiento "oscuro", insuficientemente claro. El conocimiento "claro", más profundo, el hombre lo obtiene mediante la razón, la cual es capaz incluso de penetrar en la esencia del mundo, esencia formada por la unidad de los átomos y el vacío. De tal suerte, Demócrito planteó el problema de la correlación de lo sensorial y lo racional en el conocimiento e intentó resolverlo desde el punto de vista materialista.

Aristóteles, (384-322 a.n.e) por su parte, estima que la percepción sensorial es la fuente del conocimiento particular, en tanto lo general es accesible a través del pensamiento, de la inducción, es decir, mediante el tránsito del conocimiento particular al general. Sólo con el conocimiento de lo general surge el verdadero conocimiento; lo general es el objeto de la ciencia. Así, el pensador griego caracteriza el saber, en esencia, como dialéctica de lo sensorial y lo racional, de lo particular y lo general. A Aristóteles corresponde también el mérito de haber sistematizado la lógica como un sistema de reglas para operar con los conceptos, los juicios y los razonamientos. Sin embargo, en su filosofía la creencia ingenua en la fuerza de la razón se conjugaba con las vacilaciones entre el

materialismo y el idealismo, lo que fue hábilmente aprovechado a posteriori por los representantes de la teología medieval.

En la edad media se distinguen dos orientaciones filosóficas fundamentales en la interpretación del conocimiento y de su naturaleza: el realismo y el nominalismo.

Los representantes del realismo, entre los que sobresale Tomás de Aquino afirmaban que los conceptos generales (los universales) poseen una existencia real y que anteceden a la existencia de las cosas concretas. Esta posición, de hecho, continúa la línea idealista objetiva de Platón, de acuerdo con la cual el "mundo de las ideas" precede y engendra el mundo de las cosas sensibles". El neotomismo contemporáneo también entiende por realismo el reconocimiento de la existencia real de los conceptos generales antes y al margen del mundo de las cosas.

Los partidarios del nominalismo (Duna Scott, Occam, etc.) consideraban que realmente sólo existen los objetos aislados con sus cualidades específicas, en tanto los conceptos generales son solo sus nombres, creados por nuestro pensamiento. A pesar de que el nominalismo continuó la tradición materialista en este período, el hecho de separar en el conocimiento lo general de lo particular y absolutizar este último sirvió de premisa al desarrollo de la línea subjetiva en la gnoseología de la Edad Moderna (Berkeley, Hume, Mach) y de la filosofía semántica en la época contemporánea (A. Rapoport y otros). Según esta filosofía, debido a que el mundo se encuentra en un proceso de cambios eterno y permanente, es imposible su reflejo adecuado. En virtud de eso los conceptos científicos generales están privados de contenido objetivo.

La filosofía de la Edad Moderna se desarrolló en estrecha relación con las ciencias naturales. Si antes la filosofía adolecía de un carácter especulativo, ahora los datos científicos- naturales se convierten en el fundamento por el que se rigen las escuelas filosóficas. En tales condiciones la problemática gnoseológica se ubica en el centro de la reflexión filosófica. Debido a que las ciencias naturales poseían un carácter experimental. La filosofía investigaba, ante todo, el problema de la obtención del saber fidedigno así como el papel de la experiencia en el conocimiento.

En el estudio de estas cuestiones, se revelaron dos orientaciones extremas: el sensualismo (empirismo) y el racionalismo. La esencia más profunda de la polémica entre los sensualistas y los racionalistas se reduce no a la fuente del conocimiento en general, sino a la fuente de la necesidad y la universalidad en tanto rasgos inherentes al conocimiento fidedigno. Si los sensualistas (Bacon, Locke, Hume) veían la fuente del conocimiento únicamente en la experiencia sensorial. Los racionalistas la veían en la razón, y llegaban incluso, a admitir la existencia de ideas innatas, ya fuese de modo preparado o en forma de predisposiciones del intelecto. Estas ideas, en tanto conceptos generales, supuestamente condicionan la obtención del conocimiento verdadero en el curso de su tratamiento lógico.

Así, por ejemplo, Descartes (1596-1650) diferenciaba la así llamada experiencia interna de la externa. La experiencia externa es la influencia del mundo externo sobre nosotros, como resultado de lo cual surgen las sensaciones. La experiencia interna la constituye el pensamiento, la actividad mental del sujeto. Las ideas provienen únicamente, de la razón, mientras que la experiencia externa, si bien ejerce cierta influencia estimuladora en la obtención del conocimiento verdadero, no lo proporciona.

Locke (1632-1704), como partidario del sensualismo, sometió a crítica la doctrina cartesiana de las ideas innatas, considerando que los hombres pueden adquirir todos sus conocimientos exclusivamente sobre la base de la experiencia sensorial y mediante la capacidad natural de concentrar su atención en el estado y la actividad del alma (lo denominó reflexión).

En su doctrina del conocimiento, Leibniz (1646-1716) intenta superar los defectos tanto del sensualismo como de la forma cartesiana del racionalismo, pero lo hace desde posiciones idealistas y aprioristas. Si bien considera imprescindibles los sentidos en el proceso del conocimiento, subraya que las sensaciones no pueden ser la fuente de la universalidad y necesidad de ciertas verdades, rasgos estos que según su parecer son patrimonio de la razón. Por eso, a la fórmula sensualista de Locke, de acuerdo con la cual "no hay nada en la razón que no haya estado antes en los sentidos", Leibniz añade: "excepto la razón misma", cae así en las posiciones del apriorismo. Sin embargo, este apriorismo no considera las ideas "innatas como algo acabado, dado de una vez y para siempre, sino solo como predisposiciones de la razón, como posibilidades que es necesario realizar"

De conformidad con lo anterior, el filósofo alemán elabora la doctrina de los tipos de verdades: las verdades de hecho y las verdades eternas y metafísicas. Si las primeras son obtenidas a través de la experiencia y se basan en las representaciones reales del objeto estudiado, las de segundo tipo son un producto de la razón y no necesitan su confirmación en la experiencia, para reconocerlas es suficiente darse cuenta de que su opuesto es imposible.

Partiendo de una comprensión materialista de la naturaleza, los materialistas franceses del siglo XVIII (La Mettrie, Helvecio, Diderot, Hdbach) formularon la doctrina según la cual todas las formas del conocimiento dependen de la experiencia, de las sensaciones que, a un grado de desarrollo más elevado, se transforman en modos del pensar. El conocimiento de origen experimental no tiene como fin una comprensión abstracta de la verdad, sino forjar la virtud de perfeccionar y aumentar el poder del hombre. Esta concepción, que arranca de Bacon, la desarrolla Diderot teniendo en cuenta el papel de la técnica y la industria en el desarrollo del conocimiento.

Para que surja cualquier conocimiento, según él, hay que despertar el alma, tener una percepción del exterior. El experimento y la observación son los métodos del conocimiento. En su lucha contra el idealismo de Leibniz, el dualismo cartesiano y la teología, los materialistas franceses subrayan que el valor cognoscitivo de la razón no mengua porque se apoye en los datos de los sentidos. Únicamente sobre la base de la observación y la experiencia, el conocimiento puede adquirir sino la certidumbre absoluta de sí, al menos un alto grado de veracidad.

Diderot (1713-1784) formuló la doctrina de la sensibilidad universal de la materia, señalando la diferencia del conocimiento como tipo de reflejo en relación con su forma de manifestación en los restantes fenómenos de la naturaleza. En su oposición a la concepción de las ideas "innatas", predominantes del siglo XVII, el materialismo francés supone la existencia en el hombre de "capacidades naturales" que la educación y las circunstancias están llamadas a "modelar". Aunque significó un paso adelante, este tipo de materialismo no pudo superar la concepción sensualista y contemplativa del conocimiento.

En general el racionalismo, en oposición al sensualismo, subvaloraba el papel de la experiencia

sensorial comprendiendo la aparición del conocimiento como un proceso estrictamente creativo. A su vez, el empirismo, al absolutizar el papel de la experiencia sensorial, descartó el papel activo de la razón sin percatarse de que el conocimiento verdadero nace como resultado de la unidad dialéctica de lo sensorial y lo racional.

A su modo, Kant trató de superar la unilateralidad del sensualismo, pero en realidad no rebasó la concepción dualista de este problema. Afirmaba que todo conocimiento comienza con las sensaciones, cuya fuente son las influencias de los objetos desde fuera. Al hombre, sin embargo, le es inherente la capacidad de percibir las sensaciones en las formas apriorísticas (antes y al margen de la experiencia) de la contemplación sensorial, o sea, en el espacio y el tiempo, como resultado de lo cual las sensaciones se transforman en fenómenos. La particularidad consiste en que si las propias sensaciones son mediadas por las influencias externas, por la experiencia (a posterior), el espacio y el tiempo, en tanto formas de la contemplación sensorial, son apriorísticas, extrasensoriales, propiedades innatas del entendimiento humano. De tal modo, según Kant, la experiencia incluyó también un contenido que le llega no sólo de la influencia externa de los objetos, sino de las formas apriorísticas (innatas) de la contemplación sensorial humana. Sin éstas es imposible la experiencia.

Las sensaciones sujetas a asimilación mental, son múltiples, variadas. El espacio y el tiempo, como formas apriorísticas de la percepción sensorial, son los encargados de introducir el orden, la unidad de esa variedad lo cual produce su síntesis empírica y se transforman las sensaciones en fenómenos. Estos a su vez son tratados por las formas apriorísticas del entendimiento, es decir, por las categorías que le imprimen unidad, se verifica, de tal modo, su síntesis categorial, "trascendental", y se genera el conocimiento sobre los fenómenos. Por último, la síntesis de las categorías del entendimiento mediante el sistema de conocimientos sobre la esencia.

Del análisis Kantiano de las "ideas" de la razón se desprende su doctrina sobre las antinomias de la razón pura. Según Kant, si la razón intenta dar una respuesta a la interrogante de qué es el mundo como una unidad absoluta, surgen respuestas contradictorias: se puede demostrar irrefutablemente que el mundo tiene y no tiene un comienzo en el tiempo, tiene y no tiene límites en el espacio; se puede demostrar irrefutablemente que en el mundo ocurre de modo necesario y que, a su vez, son posibles las conductas actos libres y otras. Estas contradicciones surgen en la razón de modo inevitable, por ello - concluye Kant- la razón es contradictoria por naturaleza.

Esta conclusión, referida a la inevitabilidad de las contradicciones dialécticas en la razón, es un aporte significativo de Kant al desarrollo de la gnoseología. Sin embargo, el filósofo alemán afirma que estas contradicciones descubiertas por él son ficticias, que surgen precisamente porque arrancan de la errónea idea de que el mundo, como una unidad incondicionada, puede ser objeto del conocimiento teórico-especulativo. En cuanto los filósofos renuncien a esa idea ficticia, desaparecerán los juicios contradictorios acerca del mundo.

El sentido racional de las etapas del conocimiento y de las antinomias de la razón fue ensombrecido por las especulaciones de Kant acerca del alma y la contraposición dualista del fenómeno y la "cosa en sí", supuestamente incognoscible. Para Kant el hombre conoce el mundo no tal y como este existe objetivamente, sino tal y como él es percibido por nuestra contemplación sensorial. La esencia de las cosas es inaccesible.

En su filosofía, Hegel se apoya en las ideas dialécticas de sus predecesores inmediatos, particularmente en las de Kant. De acuerdo con esto en la necesidad de estudiar las premisas de la actividad cognoscitiva del hombre. Hegel valora de estéril y escolástico el intento kantiano de investigarla fuera de la historia del propio conocimiento y de su aplicación real. Asimismo Hegel se pronuncia contra el criterio kantiano de contraposición de la esencia y el fenómeno, señalando que este último es tan objetivo como la primera y que la esencia se conoce a través del fenómeno. De tal modo, al partir de una comprensión dialéctica de la relación entre la esencia y el fenómeno, Hegel supera el agnosticismo kantiano que considera incognoscible las "cosas en sí" la esencia.

En la ciencia de la época hegeliana predominaba el estrecho empirismo, la tendencia a constreñir la investigación a los hechos sensorialmente percibidos y, al mismo tiempo, la subvaloración del pensamiento teórico. Para los empíricos los conceptos no eran más que simples nombres del conjunto de hechos sensorialmente percibidos. Hegel rechaza esa idea pero opone al empirismo, una noción idealista de la omnipotencia del pensamiento teórico. Así, la importante proposición de que el concepto es la forma superior de reflejo de la realidad adquiere una connotación negativa: el concepto se opone a la realidad sensorialmente percibida. El hecho de que en los conceptos se reelaboren los datos sensoriales y como resultado aparezcan deducciones teóricas inaccesibles a la simple observación, es interpretado por Hegel en el sentido de que el conocimiento engendra en su seno los fenómenos sensibles, sus relaciones y leyes. Así, para Hegel el objeto del conocimiento es engendrado por el sujeto en el curso de la ascensión del pensamiento de lo abstracto a lo concreto. Desde este punto de vista, cada descubrimiento de la ciencia no es un reflejo más profundo de la realidad, sino autoconocimiento de la idea absoluta, de su contenido inmanente.

No obstante eso, Hegel conjeturó que los conceptos no son arbitrarios, Pura invención de los individuos, "cáscara vacía" (Lenin), es decir subjetivos, sino que poseen una significación y contenido objetivos. A esta importante conclusión llega el filósofo alemán precisamente porque para él el conocimiento no es un acto estrictamente psicológico- individual, sino histórico-social, el resultado de la actividad conjunta de los hombres en cuyos fundamentos subyace el trabajo. Idealista al fin, Hegel interpreta el trabajo no como actividad material, sino como actividad teórica, como actividad del pensamiento. Por eso, la introducción por él del concepto de práctica en la teoría del conocimiento aparece sólo como un simple corolario (como un apéndice) del pensamiento, al cual se reserva el único papel de criterio de la veracidad del conocimiento en los propios marcos del pensamiento. De igual modo, Hegel arranca del carácter activo del sujeto en el proceso del conocimiento, pero la actividad de este consiste en el autoconocimiento de la idea absoluta.

Hegel demuestra que la esencia del objeto no puede ser descubierta sin la utilización en el conocimiento de categorías y conceptos previos. En otras palabras, el análisis se apoya en premisas sintéticas representadas por las categorías ya formadas, cuyo origen no es innato o divino sino histórico. Las categorías y los conceptos, por lo demás, no son formaciones estáticas e invariables, sino se que cambian, desarrollan, se transforman mutuamente. De ahí la afirmación de Lenin de que "Hegel adivinó en forma brillante la dialéctica de las cosas (de los fenómenos, del la naturaleza), en la dialéctica de los conceptos". Entendiendo por "adivinar" atisbar inteligiblemente: sin embargo, la absolutización por Hegel de los conceptos, de las categorías, de lo general en el conocimiento, lo condujo inevitablemente al idealismo objetivo.

Por último, Hegel rechaza la idea metafísica del método de la ciencia como un conjunto de procedimientos ideados arbitrariamente por el hombre. El método, desde su punto de vista puede ser un reflejo del movimiento real del objeto: tal es la conclusión materialista que se desprende de los razonamientos hegelianos al respecto. Desde luego, Hegel no llega a esa conclusión pues para él, el conocimiento es la actividad de la idea absoluta, por lo cual define el método como automovimiento del contenido inherente a ese proceso lógico.

Feuerbach continúa las tradiciones materialistas del siglo XVIII en las teorías del conocimiento. En primera instancia, combate la subvaloración idealista de la percepción sensorial como algo supuestamente superficial y ajeno a la verdad. El mundo es la realidad captada por los sentidos y, en consecuencia, no puede conocerse sino a través de ellos. La contemplación sensorial, inmediata por su naturaleza, puede ser también inmediata, es decir, proporcionar indirectamente datos de lo que no vemos, no oímos.

El filósofo alemán afirma, en contra del agnosticismo y del racionalismo, que el hombre dispone de los sentidos para conocer cualquier fenómeno. Sin embargo, Feuerbach no supo fundamentar esta proposición porque ignoraba que la capacidad de los sentidos humanos de reflejar adecuadamente la realidad es el producto de un complejo y largo proceso de desarrollo. Otro defecto fundamental de la gnoseología feuerbachiana consiste en que este autor no vincula la percepción sensorial con la actividad práctica, objetual.

Su crítica al enfoque especulativo, que desdeña la experiencia sensorial, y la importancia que Feuerbach le concede a los datos sensoriales en el proceso del conocimiento, en modo alguno significa una subestimación de la capacidad cognoscitiva del pensamiento teórico. El pensamiento tiene la tarea de reunir, comparar, diferenciar, clasificar y explicar los datos sensoriales descubriendo en aquellos aquel contenido encubierto que no se manifiesta en la superficie de las cosas. El pensamiento posee, según Feuerbach, un carácter inmediato, indirecto, por eso no siempre lo que pensamos puede ser objeto de la percepción sensorial.

Ahora bien, el criterio de la veracidad de los conceptos es la correspondencia de estos a los datos sensoriales. Pero Feuerbach no advierte que esta concordancia del pensamiento con el contenido de la percepción sensorial dista bastante de ser siempre posible: en muchas ocasiones el hombre conoce lo que ya no existe de modo concreto y tangible (el pasado) y lo que todavía no es realidad (el futuro).

Al criticar la comprensión del pensamiento como algo divorciado de su fundamento sensorial, Feuerbach tampoco advierte el vínculo del conocimiento teórico con la práctica histórico-social. No obstante eso, su interpretación del papel decisivo de la experiencia sensorial en la actividad cognoscitiva sirvió de premisa a la solución correcta de este importante problema gnoseológico.

¿Cuáles eran, por tanto, las limitaciones fundamentales de la gnoseología premarxista?

1. Su carácter esencialmente metafísico y contemplativo al no ver, por un lado, la naturaleza contradictoria, compleja y procesal del conocimiento y, por el otro, el papel decisivo de la práctica en el proceso de asimilación cognoscitiva del mundo por el hombre, la cual a su vez le imprime una connotación supraindividual, histórico-social, al conocimiento humano.
2. Su carácter predominante idealista, manifiesto en la absolutización del "lado activo del

conocimiento" (Marx) al punto de considerar el objeto un producto de la actividad intelectual del sujeto.

La revolución efectuada por el marxismo en la teoría del conocimiento está vinculada, por tanto, a la superación de su carácter esencialmente idealista, agnóstico y metafísico, contemplativo de la gnoseología precedente y coexistente (2), no obstante a pesar de tales limitaciones ese pensamiento atisbó momentos cruciales en el proceso dialéctico del conocimiento como se aprecia en José de la Luz y Caballero, al plantear que: "La ley invariable de la razón humana: empezar por lo concreto para elevarse a lo abstracto; la práctica antes que la teoría, para después con el progreso de la ciencia ser fecundada de nuevo por la teoría. Este es el eterno círculo de los conocimientos del hombre, pudiendo asegurar en más de un sentido que los adelantos en las ciencias más bien se hacen en línea curva que no en línea recta y la historia de los descubrimientos los abona, pues a veces se ha estado tocando otro descubrimiento en virtud de un hecho nuevamente observado, y siguen los investigadores otro rumbo pasando de largo por aquel punto que más directamente los hubiera conducido a la suspirada meta". (3).

4.2. Principios fundamentales de la teoría dialéctico-materialista del conocimiento.

En su análisis de la actividad cognoscitiva, la gnoseología marxista-leninista parte de una serie de ideas rectoras, es decir, de principios que son el resultado del estudio ya milenario de la naturaleza del conocimiento humano. Entre esos principios se encuentran:

- El principio del monismo materialista.

Se trata de la solución materialista del problema fundamental de la filosofía aplicado al conocimiento humano.

Este principio contiene dos postulados básicos:

- a) Existen cosas fuera e independientemente del hombre, por lo que la fuente y el contenido del conocimiento no reside en el hombre mismo, sino fuera de él. En el curso de su vida en el hombre incorpora progresivamente esas cosas a su ser, convirtiéndolas en objeto de su multifacética actividad transformadora, tanto práctica y valorativa como cognoscitiva. La existencia de las cosas, externa e independiente del hombre, supone para su conocimiento adecuado la subordinación de la lógica del sujeto a la lógica del objeto, tal y como esta existe fuera e independientemente de la conciencia del hombre;
- b) el mundo es cognoscible. A diferencia de los adeptos al agnosticismo y escepticismo, que niegan o dudan de la capacidad humana de conocer el mundo, la gnoseología marxista-leninista subraya que no existe una barrera infranqueable entre el fenómeno y la esencia del objeto, ni entre el objeto y el sujeto del conocimiento. La diferencia consiste realmente entre lo ya conocido por el sujeto y lo que este aún no conoce. De criterio objetivo de esta certidumbre sirve el desarrollo de la técnica, de la industria, de la práctica material y de los hombres y de las propias ciencias, es decir, su progreso cultural general.

- El principio del reflejo.

Este principio se basa en la solución materialista del problema fundamental de la filosofía

(particularmente de su segundo aspecto), y en cierto sentido constituye una concreción suya, en tanto la contraposición del conocimiento, como forma de manifestación de la conciencia con la realidad es sólo relativa, condicional.

El principio del reflejo se refiere, entre otros, a los siguiente momentos:

- a) Los objetos que constituyen el contenido del reflejo existen fuera e independientemente del sujeto, el reflejo a su vez no puede existir sin lo que se refleja, es decir, sin lo reflejado.
- c) el reflejo cognoscitivo es una reproducción ideal, una imagen más o menos adecuada del objeto. Esa imagen es inseparable del objeto, y su correspondencia con él es sólo aproximada, ya que la realidad en desarrollo es más rica que su reflejo en la conciencia humana;
- d) el conocimiento en tanto reflejo no es pasivo, sino activo y creador, "corregido" por el pensamiento, y está indisolublemente vinculado a la actividad práctica del hombre social.
- ch) la conciencia del contenido del reflejo cognoscitivo con su objeto no es dada de una vez y para siempre, sino que posee un carácter procesal.

El principio del desarrollo

La introducción de la idea del desarrollo, comprendido desde una posición materialista, constituye uno de los aportes fundamentales del marxismo a la teoría del conocimiento y su esencia fue formulada por Lenin del siguiente modo "... no suponer jamás a nuestro conocimiento acabado e invariable, sino analizar el proceso gracias al cual el conocimiento incompleto e inexacto llega a ser más completo y más exacto. (4) Este principio exige, además concebir el conocimiento como un proceso internamente complejo y contradictorio, que en su desarrollo global avanza de lo abstracto a lo concreto, del fenómeno a la esencia más profunda de las cosas, de la contemplación viva al pensamiento abstracto y de éste a la práctica. Supone, además, el enriquecimiento del contenido de los conceptos, su transición recíproca y su lógica específica de movimiento.

El principio de la práctica

Este principio revela la esencia más profunda de la revolución efectuada por el marxismo en la teoría del conocimiento, en tanto permitió superar definitivamente el gnoseología, lo que no implica desconocer sus aportes posteriores a la teoría del conocimiento. El idealismo, por lo general interpretaba el conocimiento como que se produce exclusivamente en el foro del individual. También fue superado el carácter metafísico y contemplativo del materialismo pre-marxista que concibiera al conocimiento como un acto o reflejo predominantemente pasivo, y desconocía el papel decisivo la práctica histórico-social en el conocimiento humano. De acuerdo con Lenin: El punto de vista de la vida, de la práctica, debe ser el punto de vista primero y fundamental la teoría del conocimiento". (5).

En el curso de la transformación práctica de la naturaleza y la sociedad el hombre se enfrenta a múltiples contradicciones. La toma de conciencia de esas contradicciones las convierten en problemas que es necesario resolver, que exigen solución. El planteo constante de estos problemas la vida misma -la producción, la lucha social, la política, etc.- estimula el conocimiento,

lo impulsa hacia delante. De ahí la conocida afirmación de Engels de que "... cuando la sociedad tiene una necesidad técnica, ello a la ciencia ayuda más a la ciencia que diez universidades..." (6). En el proceso de transformación de la realidad, el hombre vincula sus conocimientos a la práctica, como estos se encuentran en estado natural, revela así nuevas regularidades y regularidades suyas.

Por último, el hombre no conoce por simple curiosidad intelectual, sino por motivos estrictamente academicistas. El fin supremo del conocimiento es contribuir al planteo y solución adecuada de los problemas que surgen en el despliegue de su multifacética actividad económico-productiva, socio-política y cultural. En el curso de su aplicación práctica, los conocimientos se verifican, se completan, se rectifican y, en definitiva, se desarrollan, progresan. Sin embargo, siendo condicionados por la práctica en su nacimiento, desarrollo y realización, los conocimientos tienen una relativa independencia respecto a ella, la cual se pone de manifiesto, entre otras cosas, en su posibilidad de adelantarse a la práctica o, por el contrario, de retrasarse de ella, en que pueden contribuir a su avance o, por el contrario, frenarlo, y, por último, en que los conocimientos tienen regularidades específicas no idénticas a las de la práctica social, es decir, tienen cierta lógica particular de desenvolvimiento que muchas veces actúa como factor inmediato de su desarrollo.

La naturaleza socio-histórica y multifuncional del conocimiento humano presupone su análisis más profundo como modo específico del quehacer humano en estrecha relación con las restantes formas de la actividad social, en particular con la actividad práctica, valorativa y la comunicativa.

4.3. La actividad como relación sujeto-objeto.

La actividad, en tanto forma de existencia, desarrollo y transformación de la realidad social, penetra todas las facetas del quehacer humano, y en este sentido, tiene una connotación filosófica. Se ha definido como forma específicamente humana de relación activa hacia el mundo circundante, cuyo contenido es su cambio y transformación racional.

La actividad del hombre supone determinada contraposición del sujeto y el objeto de la actividad. El hombre se contrapone al objeto de la actividad como material que debe recibir nueva forma y propiedades, y que se así en producto de la actividad. La actividad práctica por su parte designa la actividad material adecuada a fines, es decir, una esencial relación sujeto-objeto donde lo ideal y lo material se convierten recíprocamente.

La relación hombre-mundo y el lugar del primero en el segundo, constituye un viejo y eterno problema filosófico. Desde que surge la Filosofía, se diferencia de las distintas formas de conocimiento por su tendencia acuciante de abordar del mundo y comprenderlo como una totalidad, así como el papel del hombre, en tanto aspecto importante de la relación. A diferencia del conocimiento pre-científico, mitológico y religioso, la filosofía se esfuerza como ya se ha dicho por dar una explicación racional y lógica, independientemente del carácter sincrético, ingenuo y espontáneo que la caracterizaba en sus inicios en dependencia del poco desarrollo de la ciencia y la práctica social de entonces.

Al problema de la relación hombre-mundo, con todas sus determinaciones, nadie le discute su status filosófico, pero este problema se concreta en la relación sujeto-objeto, y la filosofía lo abarca en este sentido y en este marco. No se trata en modo alguno de una expresión incorrecta. En su

forma general y genérica se emplea el término relación hombre-mundo, no obstante eso, objeto y mundo no coinciden por su extensión. El objeto es aquella parte del mundo que humaniza, que se integra a su realidad mediante la práctica social. En este sentido el hombre conoce el mundo en la medida que lo hace objeto suyo, en la medida que lo integra a su actividad, interacciona e intercambia sustancia con él. El sujeto, por su parte, como categoría filosófica, designa al hombre sociohistóricamente determinado y portador de la práctica social. En sus distintas determinaciones se expresa como hombre individual, grupo, clase, sociedad.

La idea de concebir la relación sujeto-objeto, como una relación mediada por la actividad humana, está presente de modo profundo en la filosofía de Hegel, pero marcada por su carácter idealista, resulta insoluble el problema. El gran mérito de Marx radica en que al ir elaborando una concepción dialéctico materialista supo desentrañar y fijar la práctica histórico-social como núcleo determinante de la actividad que media la relación sujeto-objeto, sin lo cual es imposible concebir la actividad.

Los Manuscritos económico-filosóficos de 1844, son la primera aproximación a la esencia del problema en cuestión. "Es justamente en la transformación del mundo objetivo en consecuencia - escribe Marx -, que el problema realmente se demuestra como ser esencial. Esta producción es su vida activa como especie. A través y a causa de esta producción, la naturaleza aparece como su trabajo y su realidad. El objeto del trabajo, es por tanto, la objetividad de la vida de la especie humana: porque se duplica a sí mismo no tan sólo como ciencia e intelecto, sino también activamente, en la realidad, y por consiguiente, se contempla a sí mismo en un mundo que él ha creado". (7)

Esta nueva concepción que parte del reconocimiento de la actividad humana, como elemento mediador en la relación hombre-naturaleza, así como base del proceso ininterrumpido de humanización de ella por el hombre, imprime un nuevo matiz al discurso teórico de Marx, que supera tanto al idealismo como a las corrientes naturalistas anteriores. (8).

Sin embargo ya para Marx, ...al crear un mundo objetivo con su actividad práctica, al elaborar la naturaleza inorgánica, el hombre prueba ser un ser esencial consciente...-, (9) es decir, Marx se plantea como fundamento de la relación hombre - naturaleza a la práctica social humana, capaz de transformar y reelaborar a la naturaleza y progresivamente, hacerla su objeto.

En Marx no existe la naturaleza muerta que sólo se opone al sujeto como algo externo, sino como cuerpo inorgánico que en interrelación garantiza el intercambio de sustancia.. En este sentido la universalidad del hombre se manifiesta en la práctica precisamente en la universalidad con que hace a toda la naturaleza su cuerpo inorgánico, en cuanto la naturaleza es su medio directo de vida, y el material, el objeto y el instrumento de su actividad vital.

La consideración de la actividad práctica como base de la relación sujeto-objeto, permite a Marx, superar el naturalismo y mostrar la especificidad del hombre como sujeto de la actividad. "Un animal sólo se produce así mismo, en tanto que el hombre reproduce el total de la naturaleza, --enfatisa Marx --. El animal forma cosas de acuerdo al nivel y necesidades de la especie a que pertenece, en tanto que el hombre sabe producir de acuerdo al nivel de todas las especies, y sabe aplicar en todas partes el nivel inherente al objeto (10).

El problema de la consideración de la actividad en la relación sujeto-objeto, no es un

descubrimiento de la filosofía marxista. En la filosofía anterior se expusieron valiosas reflexiones al respecto que culminaron en la filosofía clásica alemana, donde ya se presenta como un sistema. Entonces, ¿dónde radica el descubrimiento y solución verdaderamente científicos del problema?

La solución del problema hay que buscarla en la propia historia de formación de la filosofía marxista. Desde la tesis doctoral de Marx, obra que sigue, en líneas generales, la tónica hegeliana en la consideración del absoluto activo que se autoconoce y expresa su propia actividad, Marx presenta nuevas exigencias a la filosofía que derivan en tesis originales. El núcleo de la búsqueda de Marx está avalada o se sustenta en la tendencia de hacer más humana a la filosofía, es decir, hacer que descienda a la tierra y se ponga en función de los problemas que agitan a la realidad alemana de su época.

A partir de esta concepción, que penetra en la propia estructura de la actividad, desentrañando el verdadero sujeto histórico, práctico en el movimiento social, el marxismo por primera vez en la historia de la filosofía dio una solución verdaderamente científica al problema de la relación sujeto-objeto, y supera así tanto al naturalismo como al idealismo (el primero lo concebía como entes externos y el segundo lo abordaba de manera abstracta).

La relación hombre-mundo, presupuesto teórico de toda reflexión filosófica, podrá entenderse científicamente, a partir de la comprensión materialista de la historia; y de la determinación de la práctica como forma esencial del ser de la realidad social. Constituyó un momento importante y determinante en la comprensión de las leyes inherentes al movimiento social, única forma de explicar la naturaleza de las otras formas inferiores de movimiento de la materia; por eso con toda razón, se plantea que el materialismo devino dialéctico de la comprensión de la historia.

La comprensión dialéctico-materialista de la actividad se fue concretando en las diversas obras de los clásicos del marxismo-leninismo. Si en los Manuscritos económicos y filosóficos de 1844 Marx avanza extraordinariamente en la comprensión de la actividad, vista como relación sujeto-objeto, en La Sagrada Familia conjuntamente con Engels, continúa profundizando en el problema así son de gran importancia la determinación de los momentos objetivo y subjetivo de la práctica social a esto, la comprensión dialéctico-materialista de la necesidad histórica y la actividad consciente de los hombres, aspectos importantes que se sistematizan y concretan en las Tesis sobre Feuerbach, La Ideología Alemana, las obras maduras de la filosofía marxista, y por supuesto, en la producción teórica de V.I. Lenin.

La concepción dialéctico materialista de la actividad abrió nuevos horizontes teórico-metodológico para la comprensión del hombre y la sociedad debido al lugar central que ocupa en el devenir social humano.

La práctica social, y específicamente, su forma determinada, el trabajo en tanto forma especial humana de mediar la relación sujeto-objeto, no conduce sólo a la creación de objetos necesarios para la vida sino además, deviene acto de objetivación de fines e ideas en la realidad; es decir, en la actividad, labora el hombre, humaniza la naturaleza creando objetos que satisfacen sus necesidades y, al mismo tiempo, materializa sus propios proyectos ideales engendrados por las necesidades prácticas de su ser esencial. Es un movimiento dual y recíproco que expresa el mismo devenir humano como un proceso de objetivación y desobjetivación, de producción y reproducción de la vida social.

La actividad práctica mediatiza la relación sujeto-objeto. La relación sujeto-objeto no es una unidad inmediata concebida al estilo del naturalismo contemplativo superado por el marxismo, sino una unidad dialéctica contradictoria, que sobre la base de la mediación práctica hace posible la interpenetración recíproca de lo ideal y lo material en la propia actividad humana.

En el marco del proceso dialéctico que significa la actividad humana, el hombre, en tanto sujeto tiene fines, ideas que prefiguran el resultado, el objeto, que se materializan en él. Es en este sentido que Marx, en *El Capital* habla del proceso de trabajo, cuya característica es que al final se obtiene un resultado que tenía ya una existencia ideal.

La concepción dialéctico-materialista del proceso complejo de la actividad (vista como una relación sujeto ~ objeto- en la cual el primero con su acción práctica reproduce al segundo), no contradice en modo alguno el determinismo materialista, pues, el producto del trabajo, su resultado, es ante todo un fin objetivizado pero como resultado de la acción práctica transformadora por el hombre en la realidad objetiva. Es decir, en el proceso de aprehensión práctica de la realidad, el hombre proyecta fines, ideas, dimanadas de ella, y trata de materializarlos en su creación histórica y es en esta dirección que Marx y Engels definen la historia como actividad de los hombres que persiguen sus fines".

Naturalmente, el problema no puede ser resuelto a partir de la tesis idealista subjetiva: sin sujeto no hay objeto, entendido el segundo como la realidad objetiva. En el tono idealista subjetivo e irracionalista (dígase Jaspers y otros existencialistas) el objeto es expresión subjetiva del sujeto, creación derivada de las interioridades del sujeto, de sus vivencias intersubjetivas. La concepción marxista es diametralmente opuesta a partir de la comprensión que tiene de la actividad humana, como modo de ser de la realidad como social, así como también de las categorías sujeto-objeto. Para el marxismo, el sujeto es el hombre concreto cuya esencia son las relaciones sociales, es decir, en el hombre concretan y transparentan las relaciones sociales, y su conciencia es el ser social concientizado y de existencia real.

Al mismo tiempo, el objeto no se identifica con la realidad objetiva, no se aborda como algo que se opone externamente al sujeto. Todo lo contrario, el objeto es aquella parte de la realidad objetiva que el hombre humaniza, que se integra a su actividad e interacciona e intercambia sustancia con ella.

Cuando se dice que los fines humanos del sujeto prefiguran o proyectan los resultados, se entiende en el sentido que el sujeto en su acción práctica reproduce su ser esencial, objetiva su actividad. (11).

El marxismo produce una revolución en la consideración de la relación sujeto-objeto y la actividad histórico-social que la media. Al desentrañar el papel de la práctica material como fundamento integrador de dicha relación, postula una nueva problemática que supera tanto al idealismo como al naturalismo. "Si la actividad práctico - material - escribió Zaira Rodríguez- constituye una relación en la que lo ideal se materializa, la actividad cognoscitiva representa, por su parte, un proceso de desobjetivación y de tránsito de lo material en ideas. A su vez la actividad valorativa integra el movimiento de lo ideal en lo material y de lo material en lo ideal". (12).

Tanto la actividad cognoscitiva como la valorativa son expresiones de la práctica social. En la relación sujeto-objeto la actividad humana se expresa como una síntesis que integra a manera de sistema tres momentos o dimensiones de la forma existencial de la realidad social, es decir, la actividad práctica, la actividad cognoscitiva y la valorativa. Estas formas de actividad sólo son separables en la abstracción, pues existen estrechamente vinculadas, en tanto expresión única de la relación sujeto ~ objeto.

La práctica, dado su carácter integrador, cumple la función de núcleo estructurador del sistema de actividad que media la relación sujeto-objeto, a tal punto que su propia definición implica la determinación del sistema.

A partir de esta concepción los aspectos cognoscitivo y valorativo son algo así como expresiones de la propia práctica histórico-social en que se fundan, de la cual emergen y a la cual retornan.

No obstante esto, la actividad humana es tan multiforme y compleja como la realidad que expresa. La actividad cognoscitiva teniendo como base, fin y criterio de veracidad a la práctica social, influye recíprocamente sobre ella, la alumbra y complementa.

Al mismo tiempo la actividad valorativa, siendo un resultado de la propia práctica social y del conocimiento humano, permite vincular la primera con el segundo.

El hombre conoce la realidad la realidad porque la transforma, con su práctica para satisfacer determinada necesidad. ¿Quiere esto decir que al hombre no le interesa desentrañar la verdad, penetrar en la esencia de las cosas?. Todo lo contrario persigue determinado valor en correspondencia con las necesidades materiales o espirituales que objetivamente debe satisfacer, es decir, el criterio fundamental y el punto de partida determinante del valor del conocimiento, es la transformación del mundo por el hombre, es decir, el conocimiento, en tanto actividad práctica.

En este modo práctica-valoración-conocimiento, constituyen momentos de la actividad en esta relación y son inseparables entre sí, es decir, son aspectos de un todo único que sólo se aíslan mediante la abstracción.

La asunción marxista de la práctica como fundamento de la actividad humana dio la clave para la solución del problema y estigmatizó las tendencias ontológicistas, gnoseologicistas, logicistas y axiologicistas en la comprensión de la relación sujeto-objeto. No se trata de absolutizar un aspecto o momento de la actividad, sino a partir del eslabón fundamental: la práctica, y deducir los restantes aspectos en su devenir, génesis, desarrollo y acción recíproca.

La racionalidad del marxismo en el tratamiento filosófico de la actividad implica, por otra parte, su consideración como totalidad orgánica o sistémica, que se realiza en el conjunto íntegro de sus partes componentes, y al mismo tiempo, a través de la abstracción intelectual determina niveles jerárquicos de condicionamiento de los elementos de la estructura, así como su interpretación recíproca, que, en última instancia, revela la esencia del proceso.

La actividad es síntesis de los aspectos ideal y material del hombre, cuya expresión concreta se realiza en la dinámica y movimiento de la actividad cognoscitiva, valorativa y práctica, a partir del

condicionamiento material - objetivo que le sirve de fundamento y premisa.

De lo dicho se deduce que la categoría actividad práctica deviene punto de partida en la explicación de la relación sujeto-objeto y que la actividad cognoscitiva y valorativa constituyen desprendimientos de aquella.

4.3.1 La actividad práctica.

El marxismo reveló que la práctica tiene una naturaleza material - objetiva y se adecua a fines, donde el material - transformador tiene primacía y determina lo ideal. El momento material de la práctica, tanto desde el punto de vista lógico como histórico-genético es causa del espiritual humano. La conciencia del hombre, en función de la práctica, refleja la realidad objetiva y adecua los fines en correspondencia con los intereses y necesidades prácticas. La conciencia existe en y por la mediación práctica.

¿Por qué la práctica constituye el núcleo central de la actividad? ¿Cuál es su objeto y funciones que determinan su status integrador? ¿Qué especificidades posee que la distingue de la actividad espiritual? ¿Por qué la práctica .. "posee no sólo la dignidad de la universalidad, sino también, la de la realidad inmediata"? (13).

La práctica no constituye un acto externo, una acción espontánea, aislada, directa e inmediata. Es un proceso esencial, cuyo devenir caracteriza la conversión recíproca de lo ideal y lo material, proceso que determina la naturaleza social del hombre, y de sus productos y resultados.

La práctica no es una llave mágica que todo lo resuelve, ni está jerarquizada en un nivel tal que devenga base generatriz de todo lo existente, y en relación de antítesis con la solución dialéctica ~ materialista del problema fundamental de la filosofía y la teoría del reflejo, como plantean algunos filósofos.

La práctica es actividad material adecuada a fines. Sus momentos material, transformador y consciente, se funden en una unidad dialéctica, pero ella misma como sistema está determinada objetiva y materialmente por la realidad natural y social en que transcurre. La práctica es inconcebible sin la necesidad social, los intereses, los fines, los medios y condiciones que le sirven de premisa. Las leyes del mundo externo, de la naturaleza, que se dividen en mecánicas y químicas escribe Lenin cuando interpreta materialistamente a Hegel - (esto es muy importante), son las bases de la actividad del hombre, dirigida a un fin.

En su actividad práctica - recalca Lenin- el hombre se ve ante el mundo objetivo, aquel depende de este y determina su actividad de acuerdo con este.

Desde este ángulo, desde el punto de vista de la actividad práctica (encaminada hacia un fin) del hombre, la casualidad mecánica (y química) del mundo (de la naturaleza) aparece como algo exterior, como algo secundario, como algo oculto (14).

En la comprensión científica de la actividad práctica es imposible soslayar el determinismo dialéctico-materialista. El hombre hace la historia, humaniza la naturaleza, cada día, con su acción transformadora, enriquece y amplía su objeto de conocimiento, pero en dependencia de leyes objetivas. Es cierto que los fines humanos devienen leyes de la actuación del hombre, que anticipan los resultados, pero en correspondencia con la realidad que le sirven de entorno.

La negación del principio del determinismo dialéctico-materialista hace estéril la teoría de la práctica, la convierte en actividad intersubjetiva individual.

En la asunción de la actividad práctica como objeto de análisis científico, la concepción del proceso de trabajo desarrollado por Marx en el Capital constituye una premisa de partida o un modelo teórico capaz de reproducir en su esencia las especificidades de la práctica. Esto se explica en el hecho de que el trabajo es, en primer término, "un proceso entre la naturaleza y el hombre, proceso en que éste realiza, regula y controla, mediante su propia acción, su intercambio de matices con la naturaleza, en este proceso, el hombre se enfrenta como un poder natural, con la materia de la naturaleza. Pone en acción las fuerzas naturales que forman su corporeidad, los brazos y piernas, la cabeza y las manos, para de ese modo asimilarse, bajo una forma útil para su propia vida, las materias que la naturaleza brinda, y a la par que de ese modo actúa sobre la naturaleza, desarrollando las potencias que dormitan en él y sometiendo el juego de sus fuerzas a su propia disciplina". (15).

Marx analiza la relación e interdependencia de los dos procesos objetivos que tienen lugar en el devenir y desarrollo de la dialéctica hombre-naturaleza, como proceso de intercambio de sustancia, donde el hombre con su actividad material adecuada a fines humaniza la naturaleza, la convierte en un objeto, la integra a su actividad. La adecuación a un fin, el aspecto cognoscitivo-consciente que anticipa el resultado es un componente de la práctica, pero lo que cualifica y caracteriza a la práctica y la diferencia de la actividad espiritual es que no se reduce a ello, sino que dirige su acción y cambia la realidad a un producto o resultado objetivo, independientemente del sujeto. La actividad práctica supone cambios reales en una materia prima determinada que adecua a sus necesidades, intereses y fines. Los factores simples que intervienen en el proceso del trabajo son, de acuerdo con Marx, la actividad dirigida a un fin, o sea, el propio trabajo, su objeto y sus medios.

En esta dirección, el objetivo de la práctica es la realidad objetiva devenida objeto, es decir, aquella región que el hombre transforma con su acción. Se incluye entonces como objeto de la práctica la realidad natural y social y el propio hombre, en la medida en que formen parte del universo integrado o en proceso de integración a la actividad humana, es decir, el objeto de la práctica es la realidad para sí devenida en y para el hombre, como ser social.

El medio, como condición de la práctica, es aquel objeto o conjunto de objetos que el obrero interpone entre él y el objeto de trabajo y que le sirve para encauzar su actividad sobre este objeto. El hombre - escribe Marx- se sirve de las cualidades mecánicas, físicas y químicas de las cosas para utilizarlas, conforme al fin perseguido como instrumento de actuación sobre otras cosas.

En correspondencia con las necesidades e intereses que el fin expresa, el medio prolonga la fuerza y corporeidad del hombre en su acción transformadora, como tal media el proceso y se dirige a

materializar lo proyectado, determinado, además, por las condiciones y el nivel del desarrollo social.

Un rasgo característico de la práctica, que la distingue de la simple actividad espiritual, es que deviene siempre resultado objetivo-material. La actividad práctica presupone la efectiva encarnación material en objetos, productos, resultados que plasman una nueva realidad, que si bien realiza el proyecto ideal del sujeto, no se reduce a la subjetividad. Tiene carácter objetivo, independientemente de que haya sido creada por el hombre en el proceso social.

La especificidad de la práctica de integrar a manera de síntesis los aspectos materiales y espirituales de la actividad, de operar a través de un movimiento que transita de lo objetivo a lo subjetivo y mediar la interacción y conversión recíproca de lo ideal y lo material en el devenir social, le confiere un status determinado de superioridad jerárquica en el quehacer social humano. "La práctica - escribe Lenin - es superior al conocimiento (teórico), porque posee, no sólo la dignidad de la universalidad, sino también la de la realidad inmediata". (16) Lenin fija además la tesis de Hegel, de que la práctica se dirige más bien a postular su propia determinación trascendiendo las determinaciones del mundo exterior. (17).

La especialidad de la práctica y sus múltiples funciones en su trascender continuo de la realidad se determinan por su carácter procesal y mediador en la relación sujeto~objeto. Es imposible comprender la práctica al margen de la dialéctica de la mediación en que se expresa y manifiesta su contenido. La actividad práctica social media toda relación humana, pues la vida social, según Marx, es esencialmente práctica. El proceso dialéctico mediador de la práctica se plasma en el devenir social como principio integrador del movimiento de desmaterialización y materialización de la actividad humana. A lo largo del proceso de trabajo se trueca constantemente de inquietud en proceso complejo, mediado por la práctica, cuyo resultado en unidad dialéctica aparece en el producto como identidad objetiva de lo ideal y lo material. Proceso que no termina aquí, pues la culminación es simplemente un que acumula y objetiva las potencialidades humanas, para servir de principio y fuente del subsiguiente proceso del desarrollo.

La superioridad de la práctica, su esencialidad, en tanto totalidad sistemática está en su devenir, como proceso que coincide con la apertura de la realidad inmediata y de la universalidad de todo el quehacer social incluyendo el proceso del conocimiento.

La práctica es fundamento y fin del conocimiento, así como criterio objetivo de su veracidad. Estas tres funciones las ejerce la práctica en la medida que media todo el proceso del conocimiento en la aprehensión de la verdad objetiva.

Las necesidades prácticas constituyen la fuerza motriz que la actividad cognoscitiva. El conocimiento refleja la realidad bajo el imperativo de la necesidad práctica y se funda y determina en ella durante todo el proceso. Sin duda - escribe Lenin - en Hegel la práctica sirve como eslabón en el análisis del proceso de conocimiento, y por cierto que como transición hacia la verdad objetiva... Por consiguiente, Marx se ubica claramente al lado de Hegel, cuando introduce el criterio de la práctica en la teoría del conocimiento. Somete a crítica la tergiversación que tiene lugar en el materialismo anterior acerca del problema de la relación sujeto-objeto y su nexos con el proceso del conocimiento. Tanto el materialismo anterior como el idealismo fueron incapaces de

fijar la práctica como fundamento del conocimiento humano.

En las Tesis sobre Feuerbach, trabajo que esboza la esencia del viraje revolucionario en la Filosofía, Marx revela el papel mediador de la práctica en el proceso del conocimiento. Somete a crítica la tergiversación que tiene lugar en el materialismo anterior acerca del problema de la relación sujeto-objeto y su nexo con el proceso del conocimiento. Tanto el materialismo anterior como el idealismo fueron incapaces de fijar la práctica como fundamento del conocimiento humano.

Concebir la práctica en su determinación real presupone considerarla como relación sujeto-objeto, donde el hombre (sujeto) sociohistóricamente determinado con su acción transformadora convierte el "en sí" de la realidad objetiva en "para sí", es decir, en objeto o naturaleza humanizada. Marx se opone a la actitud contemplativa que aborda la realidad como cosa "en sí", es decir, en objeto o naturaleza humanizada. Marx se opone a la actitud contemplativa que aborda la realidad como cosa "en sí" al margen de la actividad práctica del hombre, fuera del sujeto.

Marx no niega en modo alguno la independencia de la realidad objetiva respecto al hombre, el sujeto - su concepción dialéctico-materialista es incuestionable -, pero se opone a la identificación contemplativa de la realidad objetiva con el objeto del conocimiento. Este último es resultado de la actividad práctica del sujeto y sólo existe en la medida en que interactúa con el objeto.

La práctica es fundamento del conocimiento, precisamente por el hecho de que éste se genera en ella, en la medida que integra la realidad al sujeto, es decir, que deviene objeto. El proceso del conocimiento fundado en la práctica es un transcurrir ininterrumpido de aproximación del sujeto al objeto, de conversión de la realidad objetiva en objeto humano, social en y por el por el hombre como ser social.

En los marcos de la concepción del mundo metafísica y contemplativa del materialismo materialismo premarxista la naturaleza resulta al margen del hombre, sólo como fuente del reflejo del actuar sobre el mundo sensorial del hombre, es decir, la contemplación. La actividad sensorial humana, que distingue al hombre social, se pierde de vista. Resulta entonces una concepción del conocimiento y de las formas del mundo espiritual como predisposiciones naturales, coincidentes con la esencia de la naturaleza.

Por otra parte, a pesar de que el idealismo desarrolló el lado activo del conocimiento, y es un mérito incuestionable, que se le puede atribuir, desconoce la actividad material, real, transformadora y absolutiza el momento subjetivo espiritual condicionado por su concepción del mundo.

Con el Marxismo aparece una nueva gnoseología que parte de la condicionalidad práctico-social del conocimiento, tanto en su acto, en su proceso, como en su objeto, dejando sin fundamento toda tendencia que intente buscar la objetividad del conocimiento en su propio proceso discursivo lógico.

Esta concepción integral de la práctica estigmatiza de raíz la "robinsonada gnoseológica", al partir de la premisa de que el sujeto cognoscitivo es un ser social, pues el propio pensamiento individual de los hombres personifica relaciones la práctica socio-histórica.

Con Marx la gnoseología, en concordancia con su nueva concepción, devino ruptura radical con el

pensamiento filosófico anterior, una nueva forma de abordar el proceso de la cognición, al incluir en él la acción de la práctica social como elemento mediador que posibilita que los contrarios dialécticos sujeto-objeto, devengan idénticos, que coincida la idea con el objeto que refleja. (19).

Sin embargo, el reconocimiento del papel e importancia de práctica en la gnoseología no debe conducir a absolutización, pues " ... no hay que olvidar aquí - enfatiza Lenin - que el criterio de la práctica no puede nunca, en fondo, confirmar o refutar completamente una representación humana, cualquiera que sea. Este criterio también es bastante "impreciso para impedir que los conocimientos del hombre se conviertan en algo absoluto, al mismo tiempo, es bastante preciso para sostener una lucha implacable contra todas las variedades de idealismo y agnosticismo". (20).

La práctica, en tanto actividad humana, también condicionada históricamente. En determinada etapa del desarrollo puede quedarse rezagada respecto al conocimiento, a la teoría, y a las exigencias del desarrollo social. práctica - como criterio de la verdad- es relativa no sólo el sentido de su limitación histórico-concreta, sino también en el de su comprensión distorsionada, incorrecta, (voluntarista) no ajustada a las regularidades objetivas la realidad.

El estudio de la categoría práctica ha devenido una preocupación en muchos filósofos marxistas que la han llevado a constituir tesis central caracterizado de todo el marxismo. Se puede mencionar a Gramsci, Luckacs, la escuela de Zagreb y Sánchez Vázquez. (21)

4.3.2. La actividad cognoscitiva.

La actividad cognoscitiva constituye una forma esencial de la actividad espiritual del hombre. Condicionada por la práctica, refleja la realidad y la reproduce en forma de conocimiento que se expresa en principios, leyes, categorías, hipótesis, teorías, etc.

El conocimiento media toda la actividad humana incluyendo su fundamento sustancial: la práctica. Tiene un carácter mediato y deviene proceso de aproximación constante del sujeto al objeto. "El conocimiento - escribe Lenin - es el reflejo de la naturaleza por el hombre. Pero no es un reflejo simple, inmediato, completo, sino el proceso de una serie de abstracciones, la formación y el desarrollo de conceptos, leyes, etc., y estos conceptos, leyes, etc. (...) abarcan condicional y aproximadamente el carácter universal, regido por leyes de la naturaleza en eterno desarrollo y movimiento.

La actividad cognoscitiva se manifiesta como interacción dialéctica sujeta a objeto, cuyo resultado se expresa en un determinado conocimiento de la realidad aprehendida en dicho proceso. No se trata de un acto aislado, directo. Su comprensión sólo es posible a partir de su consideración como proceso social mediato. Es cierto que el conocimiento se funda en la práctica y está determinado por ella, sin embargo la práctica resulta estéril al margen del conocimiento. "El conocimiento - escribe Lenin- se encuentra frente a lo que en verdad existe como realidad presente con independencia de las opiniones (...) objetivas... La voluntad del hombre, su práctica, impiden la consecución de sus fines (...) en la medida en que se separan del conocimiento y no reconocen la realidad exterior como lo que si verdaderamente es..." (23) Conocimiento y práctica están estrechamente vinculados y se interpenetran recíprocamente, con independencia de que la práctica, genética y lógicamente, le sirva de premisa. "Lo que hace falta - resalta Lenin ~ es la unión del

conocimiento y la práctica". (24)

Del análisis de los elementos racionales de la Lógica de Hegel, reelaborados de modo materialista, Lenin deduce premisas del conocimiento:

Primera premisa: realidad: El buen fin (fin subjetivo, versus la realidad).

Segunda premisa: El medio exterior (instrumento, objetivo)

Tercera premisa, o conclusión: La coincidencia de lo subjetivo y lo objetivo, la prueba de las ideas subjetivas, el criterio de la verdad objetiva.

Estas tres premisas resumen, en síntesis, el movimiento que sigue la actividad cognoscitiva en la producción conocimiento. Se observa claramente el papel mediador de la práctica en el transcurso de todo el proceso cognoscitivo. La actividad cognoscitiva no se dirige a la realidad de modo espontáneo y a ciegas; como expresión de las necesidades prácticas, presupone el fin consciente que norma su devenir objetivo hacia la realización u objetivación.

Su realización, al mismo tiempo, recorre un largo camino que incluye medios, instrumentos para operar con la realidad y reflejarla en su esencialidad. Es un proceso que culmina con la coincidencia de lo subjetivo y lo objetivo, donde el ideal planteado por el fin, no coincide con él, se objetiva.

La actividad cognoscitiva no constituye un ente especial al lado del objeto sino es una imagen ideal, el reflejo del objeto, su reproducción espiritual. En esta relación se aprehenden sus propiedades y leyes esenciales. En la actividad cognoscitiva se refleja en el pensamiento con diverso grado de plenitud, correspondencia y profundidad de penetración en su esencia. .. no excluye el reflejo unilateral de un objeto, el divorcio de la realidad, las deformaciones en la imagen del propio objeto.

Si ciertamente la imagen ideal reproduce el objeto, en el producto se plasma precisamente la actividad y no la imagen cognoscitiva, es decir, se concreta en objeto, producto, el contenido material inmanente a la actividad práctica. La actividad devenida acto, objetivada, resulta un contenido concreto, más rico que el reflejo que la anticipa.

La imagen gnoseológica en tanto medida ideal puede anticipar la práctica objetiva, en tanto que le es inherente un fin "El conocimiento es la aproximación eterna, infinita del pensamiento al objeto (...) debe ser entendido no en "forma inerte", no en forma abstracta, no carente de movimientos, no carente de contradicciones, sino en el eterno proceso del movimiento, en el surgimiento de las contradicciones y en su solución. (25)

El surgimiento, desarrollo y solución de las contradicciones en el proceso del conocimiento, deviene como el camino que sigue la actividad cognoscitiva y su imagen cognoscitiva en la aprehensión del objeto. (26) La realidad es dialéctica internamente contradictoria, al igual que su expresión refleja, y "el conocimiento humano - plantea Lenin asumiendo a Hegel - no es (o no sigue) una línea recta, sino curva, que se aproxima infinitamente a una serie de círculos a una espiral. (27).

El carácter dialéctico del conocimiento se manifiesta en todas sus fases y niveles. Es una condición necesaria para reflejar la realidad en su esencialidad. La dialéctica del conocimiento en su expresión teórica y práctica, se expresa como interacción mediata sujeto - objeto que transita del

desconocimiento al saber, de esencias de primer grado a esencias de segundo grado, en un movimiento ascendente de carácter infinito, eternamente mediado por la práctica social.

La dialéctica del proceso cognoscitivo se pone particularmente de manifiesto en la interacción de lo sensorial y lo racional.

Lo sensorial es la forma más elemental del conocimiento se trata de aquella imagen que se forma en el sujeto con ayuda de los órganos de los sentidos, en el curso de su interacción directa con el objeto. Esa imagen se constituye en base a tres procesos cognoscitivos fundamentales indisolublemente unidos: las sensaciones, percepciones y representaciones.

El potencial cognoscitivo de cada uno de estos procesos es comparativamente diferente. Si las sensaciones reflejan sólo las propiedades aisladas (olor y color) de las cosas..., en las percepciones se trata ya el objeto como una totalidad concreta - sensible, pero en relación directa con él, en tanto las representaciones constituyen la evocación, también relativamente integral, pero de un objeto con el cual el sujeto ya no sostiene una relación espacio-temporal inmediata.

No obstante sus diferencias internas, el conjunto de conocimiento sensorial posee tres rasgos distintivos:

- 1) Su inmediatez, es decir, el carácter más o menos directo del reflejo
- 2) Su carácter, fenoménico y superficial al fijar fundamentalmente las determinaciones externas de las cosas.
- 3) Su carácter figurativo y superficial al fijar fundamentalmente las determinaciones externas de las cosas, su carácter figurativo, su capacidad de operar con imágenes sensoriales (visuales, sonoras, etc.).

El conocimiento sensorial como todas las facultades cognoscitivas del ser humano, es condicionado histórica y socialmente. Al respecto F. Engels señaló: "La vista del águila tiene mucho más alcance que la del hombre, pero el ojo humano percibe en las cosas muchos más detalles que el ojo del águila, el perro tiene un olfato mucho más fino que el hombre, pero no puede captar ni la centésima parte de los olores que sirven a éste de signos para diferencias cosas distintas.

Esto obedece a que, en el caso del hombre, la actividad de sus órganos sensoriales es "iluminada" por la razón, por el pensamiento abstracto, forjado a base de la comunicación y en general, de la práctica sociohistórica de la humanidad.

Si el conocimiento sensorial permite al hombre formarse una imagen más o menos inmediata del objeto, el racional hace posible el reflejo de las propiedades y relaciones internas (invisibles), esenciales y universales de la realidad. En efecto, el hombre no puede percibir la velocidad de la luz (3 00 000 km/seg), pero puede representárselo con ayuda de imaginación y del pensamiento.

Entre las múltiples formas del conocimiento racional se destacan tres fundamentales: los conceptos, los juicios y razonamientos.

Los conceptos reflejan las propiedades más generales, necesarias y esenciales de los objetos, al tiempo que los juicios expresan ideas relativamente acabadas sobre las cosas y sus relaciones

mutuas y los razonamientos son una forma la actividad del pensamiento que hace posible la obtención de nuevos conocimientos a partir de los ya establecidos.

A diferencia del sensorial, el conocimiento racional se caracteriza por:

1. Ser directo, o sea, mediado por el pensamiento abstracto, su profundidad.
2. Su profundidad, su capacidad de penetrar en la esencia de los objetos;
3. Su naturaleza conceptual, lógico~abstracta.

La gnoseología marxista supera la unilateralidad tanto del sensualismo como del racionalismo en su tradicional polémica acerca del papel de lo sensorial y lo racional en el conocimiento y sus relaciones mutuas, reteniendo de ellos sus momentos positivos: por un lado, el reconocimiento de lo sensorial como fundamento último del conocimiento y, por otro, el acento en el carácter activo y relativamente independiente de la razón.

Aún cuando tiene sentido el análisis de lo sensorial y lo racional por separado, la Filosofía Marxista arranca de la actividad indisoluble de todas las formas del conocimiento y de su movimiento multilateral en el proceso de aprehensión práctica - espiritual de la realidad. En la actividad cognoscitiva del sujeto intervienen al unísono todas sus fuerzas espirituales, desde las sensaciones hasta el pensamiento lógico pasando por las emociones y la voluntad. Sin embargo, la aparición de las formas racionales del conocimiento elevó a las sensoriales a un nivel cualitativamente nuevo y superior, subordinándolas a las regularidades fundamentales de su funcionamiento y desarrollo.

El surgimiento de las formas racionales de actividad, tanto cognoscitiva como práctica respondió a la necesidad vital del hombre, en el proceso de su génesis, de pasar de la actitud instintiva y destructora hacia la naturaleza a una actitud consciente y productiva, es decir, subjetivamente regulada, no obstante eso si bien las formas superiores de la actividad humana subordinan a las inferiores, incluyéndolas transformadas aquellas, en última instancia, sólo pueden realizarse a través de éstas, y en eso, dependen de ellas.

Tal enfoque del problema excluye no sólo las interpretaciones metafísicas del proceso del conocimiento, sino que permite relevar las dialécticas más profunda de la unidad de todas sus fases, formas y niveles.

El conocimiento en su aprehensión de la realidad transcurre de lo sensorialmente concreto a lo abstracto y de éste a lo concreto, resultando su movimiento general de lo abstracto a lo concreto.

En el nivel empírico la imagen cognoscitiva refleja lo sensorialmente concreto, lo inmediatamente dado. Se capta lo general pero en su expresión empírica, como lo común de varios objetos o fenómenos; se relevan leyes pero a nivel empírico. Sólo a través de la abstracción se revela lo concreto como la síntesis de lo diverso, el objeto en todas sus determinaciones. La abstracción no produce lo concreto en tanto tal - ese fue el gran error del idealista Hegels -, pero lo reproduce como sistema en el pensamiento.

El conocimiento humano mediado por la práctica trasciende la realidad y a través de las abstracciones revela su esencialidad. El conocimiento no puede pasar de golpe de lo sensorialmente

concreto al pensamiento abstracto. Este camino, lo mismo que todos los demás, es complejo y contradictorio. Para alcanzar una verdadera concreción, el conocimiento pierde temporalmente su carácter concreto general y se transforma en su contrario: en la abstracción. Las abstracciones de la materia, de la Ley de la Naturaleza, la abstracción del valor, etc. en una palabra, todas las abstracciones científicas (concretas, serias, no absurdas) - señala Lenin - reflejan la naturaleza e información más profunda, veraz y completa. (29).

Es como si la abstracción complementara a la percepción viva ante la imposibilidad de esta de revelar la realidad en sus nexos universales. La capacidad de abstracción aparece en el hombre exigida por las necesidades prácticas y en función de ellas.

En esta dirección, la práctica engendra la propia actividad cognoscitiva de abstracción del hombre, y con ello lo torna aún más ser esencial mediato, capaz de reproducir la realidad en todas sus determinaciones y descubrir leyes en beneficio propio.

La dialéctica de la ascensión de lo abstracto a lo concreto en la actividad cognoscitiva constituye un proceso lógico de penetración de la imagen cognoscitiva en la realidad, sin embargo no es posible su determinación científica si se absolutiza el momento discursivo lógico y se olvida la mediación práctica del reflejo en todos sus niveles y facetas. Precisamente el error del idealismo radica en la substantivación del momento lógico espiritual y su negativa a reconocer la propia historia empírica del objeto a la que es necesario remitirse para evitar los callejones sin salida y las antinomias que se presentan en el proceso de conocimiento.

El problema filosófico de la relación sujeto-objeto y en particular la actividad cognoscitiva, vinculada al proceso general de conocimiento, constituye un aspecto actual en la filosofía Marxista - Leninista. El desarrollo del conocimiento humano - escribe Lektroski - ha llegado actualmente a una fase en la que, por un lado el debate y la solución de los problemas teóricos cognoscitivos se convierten cada vez más en condición imprescindible para el progreso de la ciencia y por otro, se están dando las condiciones para investigar en forma multilateral la actividad cognoscitiva, sus diferentes aspectos y tipos, su estructura y mecanismos de desarrollo en la más estrecha interacción de la teoría filosófica del conocimiento y las numerosas ciencias especiales incluidas las que estudian al hombre, su conocimiento y conciencia.

Precisamente en la estructura compleja del conocimiento y sus mecanismos de aprehensión de la realidad, el componente valorativo de la actividad humana ocupa un significativo lugar.

4.3.3 La actividad valorativa.

El análisis dialéctico-materialista del proceso de conocimiento exige, cada vez más, el establecimiento de nexos que unen a este proceso con la actividad valorativa la conciencia humana. Se trata de la concreción teórica la tesis general del marxismo acerca del condicionamiento socio-cultural y práctico de la actividad cognoscitiva del hombre, de su vínculo con las exigencias objetivas del desarrollo social y, en consecuencia, con las necesidades e intereses del sujeto cognoscente que, en gran medida, son expresión de dichas exigencias.

Es un hecho reconocido que en el proceso de reproducción ideal del mundo el hombre no sólo refleja los objetos tal como existen con independencia de sus necesidades e intereses, sino que,

además, los enjuicia desde el ángulo de la significación que estos objetos poseen, es decir, los valora positiva o negativamente. Por cuanto el sujeto de la valoración coincide con el sujeto del conocimiento, es incuestionable que entre los procesos cognoscitivos y valorativos se establece una relación de condicionamiento mutuo.

Por otra parte, la valoración constituye aquel proceso de la conciencia humana en el cual se unen, por un lado, cierta información acerca de los objetos y fenómenos de la realidad objetiva y, por el otro, determinada información acerca del estado de las necesidades del sujeto valorante. De ahí el estrecho vínculo de la valoración con la actividad práctica, ya que es precisamente esta última la que "determina el vínculo del objeto con lo que necesita el hombre". (30).

Por lo anterior nos detendremos primero en el análisis del vínculo con el conocimiento y, después, de la valoración con la práctica, para revelar el contenido de la tesis fundamental de este epígrafe: la valoración debe ser considerada como eslabón de enlace en la interrelación conocimiento - práctica (31).

Ante todo, es necesario establecer la diferencia entre dos conceptos que, debido a su estrecha relación y raíces etimológicas comunes, a menudo se confunden: nos referimos a los conceptos de valor y de valoración.

En general, por valor se entiende la propiedad funcional de los objetos consistente en su capacidad (o posibilidad) de satisfacer determinadas necesidades humanas y de servir a la actividad práctica del hombre. Valor es la significación socialmente positiva que adquieren estos objetos y fenómenos, al ser incluidos en el proceso de actividad humana. Por supuesto, no se trata de cualquier significación, sino de la significación positiva, no para cualquier individuo tomado aisladamente, sino para las necesidades objetivas del desarrollo progresivo de la sociedad. Así entendido, el valor adquiere una dimensión social y a la vez objetiva, puesto que él depende no de los gustos, deseos e inclinaciones subjetivas de un individuo aislado, sino de las objetivas regularidades objetivas del desarrollo social.

En esto se diferencia precisamente el valor de la valoración. Esta última depende de las necesidades, gustos, deseos e inclinaciones del sujeto y, en este sentido, es subjetiva; lo cual no niega la posibilidad (y hasta cierto punto, la necesidad) de que ella posea un contenido objetivo y de echo sea socialmente condicionada. El valor, por sí mismo, no puede ni verdadero ni falso; él es objetivo y no depende directamente de la actividad cognoscitiva o valorativa del hombre, sino que es determinado por el lugar que ocupa el objeto en el sistema objetivo de relaciones sociales. Verdadero o falso puede ser sólo su reflejo en la conciencia del hombre, reflejo que se realiza precisamente en forma de valoración. La valoración, por tanto es expresión de la relación subjetiva con el valor (o, más exactamente, con la significación, y por eso puede ser verdadera, si se corresponde con el valor) y falsa (si no se corresponde con él). Por lo tanto es necesario diferenciar los valores reales objetivamente existentes, de aquellos que son tomados como tales a causa de la actividad valorativa del hombre y que muchas veces hace pensar en el carácter subjetivo de los primeros.

Lo anterior no quiere decir que en valor puedan convertirse sólo los objetos y fenómenos de la realidad objetiva. También determinadas ideas, hipótesis, teorías, normas o ideales pueden adquirir

una significación social positiva y por consiguiente, ser valores. Pero una cosa es el valor de una idea, que depende de su significación para la sociedad y otra la valoración de esa misma idea o de cualquier otro objeto o fenómeno que depende de las necesidades, intereses, deseos o gustos del sujeto que valora. En el primer caso, a pesar de estar ante la presencia de productos ideales de la conciencia humana (obviamos aquí las diversas formas de su materialización), el valor de estos productos sigue siendo tan objetivo e independiente de las inclinaciones subjetivas de cualquier hombre aislado (incluyendo a su propio productor), como el valor de cualquier objeto o fenómeno de la realidad material. En el segundo caso se trata de la interpretación subjetiva, acorde a las necesidades e intereses del sujeto, de la significación que para él posee el fenómeno valorado. Esto, claro está, no niega la posibilidad de que la valoración refleje acertadamente el valor y que en este sentido, coincida con él. Incluso la propia valoración puede convertirse en valor, es decir, un mismo juicio valorativo puede ser a la vez valoración y valor en tanto constituye un reflejo subjetivo de la significación y valor en tanto adquiere ella misma una significación social.

En resumen, la valoración podemos definirla como el reflejo en la conciencia del hombre de la significación que para él poseen los objetos, fenómenos y procesos de la realidad que le rodea. La valoración representa un complejísimo proceso en el que encuentran expresión la significación social del objeto, las necesidades, intereses y fines del sujeto, sus procesos efectivos y emocionales, su experiencia acumulada. Especial significado tienen tanto para la valoración como para el propio conocimiento la relación mutua entre ellos.

Entre los factores que tienen gran influencia sobre la valoración se encuentra, como señalábamos, el conocimiento. El hecho de que la valoración constituya el reflejo de la significación (lo cual implica el establecimiento del nexo entre el objeto con sus propiedades y el sujeto con sus necesidades) presupone que en el reflejo valorativo siempre información acerca del estado fáctico de fenómenos que son valorados, es decir, acerca -- de las propiedades naturales y sociales de esos objetos y fenómenos. Precisamente el conocimiento es aquel proceso mediante el cual el conjunto de propiedades del objeto se produce idealmente en nuestra conciencia. Quiere decir que del objeto es condición necesaria para su valoración. Si el hombre no conoce, al menos superficialmente, las propiedades de un determinado fenómeno no puede emitir una valoración sobre él.

Por lo tanto existe ni puede existir la valoración "pura" sin ningún nexo que la una con el conocimiento.

Además, es importante aclarar que no se trata sólo del hecho de que el conocimiento precede a la valoración y la condiciona, sino que al mismo tiempo forma parte de su contenido, constituye su fundamento gnoseológico. La valoración está llamada a expresar no sólo la relación sujeto con el objeto valorado, sino, además, de las propiedades de este objeto a través del prisma de la relación que con él establece el sujeto. Por consiguiente, el reflejo de las necesidades, intereses, fines y, en su conjunto, del modo subjetivo del hombre, es sólo uno de los elementos necesarios del contenido de la valoración. El segundo elemento, también necesario, está dado por un determinado conocimiento de las propiedades objetivas inherentes al fenómeno valorado. Precisamente por esto resulta imposible separar a la valoración del conocimiento, ya que sólo el conocimiento de las cosas permite a éstas convertirse en objeto del reflejo valorativo.

En resumen, podemos decir que no hay valoración sin conocimiento. Sin embargo, tan válida como ésta es también la siguiente tesis: no hay conocimiento sin valoración. En efecto, el reflejo cognoscitivo de la realidad siempre es mediado directa o indirectamente por los procesos valorativos. El hombre no es un espejo que reproduce con absoluta indiferencia el mundo existente fuera de él, sino que también lo interpreta, lo valora. Veamos, entonces, más detalladamente la influencia de la valoración sobre conocimiento.

La teoría Marxista contiene ya en su fundamento un principio rector para la comprensión científica de la dialéctica de la interrelación de los procesos valorativos y cognoscitivos: el principio del conocimiento histórico-social y práctico del reflejo de la realidad en la conciencia del hombre.

La negación del contenido valorativo del conocimiento (muy extendida en la filosofía burguesa) parte de la comprensión de este último como un proceso puramente contemplativo, divorciado de la vida, de la práctica. De hecho, el conocimiento humano no se reproduce ni mucho menos, al reflejo abstracto del objeto con independencia de las necesidades del sujeto. El sujeto cognoscente posee no sólo la capacidad para el reflejo cognoscitivo, sino, además, sentimiento, pasiones, voluntad que expresan determinados intereses y necesidad, y que condicionan el proceso de conocimiento de la realidad. La significación de la actividad valorativa para el conocimiento no se reduce a la interpretación de los resultados de este desde el ángulo de los intereses y necesidades de la sociedad desde su mismo comienzo el proceso cognoscitivo es condicionado por aquellos fines que la práctica social se plantea alcanzar. En el proceso de interacción con los objetos y fenómenos del mundo exterior el hombre descubre sus propiedades ocultas. Pero él no puede reproducir de una vez todas las propiedades y relaciones de los objetos. La realidad será siempre más rica que los conocimientos que el hombre posee acerca de ella, por eso el proceso de reproducción cognoscitiva del mundo objetivo se distingue por su carácter selectivo. El hombre no puede conocer toda la realidad de una vez pero orienta su actividad a asimilar aquellos aspectos del mundo circundante que, en la etapa dada del desarrollo histórico, son para él importantes y posee una significación práctica o socialmente útil en general. El conocimiento supone, por tanto, una actividad que a la vez que permite al sujeto alcanzar una información nueva, valora a ésta como significativa para la satisfacción de alguna necesidad o la realización de algún objetivo.

Quiere decir que el conocimiento es siempre valorativo. Como escribiera V.I. Lenin, no se puede estudiar el estado de las cosas sin enjuiciarlo, sin valorarlo, (32) Sin embargo, la porción de contenido valorativo del conocimiento no constituye una constante. Ella cambia en dependencia del carácter de la relación que guarda el objeto del reflejo cognoscitivo, con las necesidades y fines del sujeto cognoscente, en la medida en que el mismo responda a dichas necesidades. Es imposible no ver en este sentido, la diferencia entre el conocimiento de los fenómenos sociales y el conocimiento científico - natural.

El conocimiento social se caracteriza porque su objeto está directamente vinculado con los intereses y necesidades hombre, ya que las leyes sociales se realizan siempre a través de la actividad consciente e interesada de los hombres. Por eso los resultados de tal, necesariamente afectan, en una u otra medida, los intereses del individuo, de los grupos sociales, de las clases, y poseen para ellos consecuencias prácticas directas. Debido a esto, en el conocimiento de los fenómenos sociales, el componente valorativo se presenta de manera más evidente y clara; el mismo se expresa abiertamente en el carácter partidista de tal conocimiento.

A diferencia del conocimiento de los fenómenos sociales, en el conocimiento científico-natural la valoración se presenta de forma no evidente; se esconde bajo la intención del científico de lograr una máxima objetividad, para que lo objetivo no sea confundido con lo subjetivo-personal. Esta intención está, por supuesto, plenamente justificada. A pesar de que aquí también el componente subjetivo - personal desempeña un papel nada despreciable, éste no debe ser incluido en los resultados de la actividad científico-cognoscitiva, es decir, en las leyes, teorías, fórmulas, conceptos. Pero esto no significa que en el proceso cognoscitivo científico-natural, el momento valorativo pueda, en general, estar ausente. Es necesario diferenciar el proceso de conocimiento de sus resultados, el cual constituye solo un momento relativo de este proceso. En el conocimiento, tomado como proceso, la relación valorativa con la realidad no puede dejar de estar presente. Ya el hecho mismo de que este conocimiento sea condicionado por las necesidades del desarrollo de la producción o la cultura en su conjunto, de muestra que en él está incluido el componente valorativo. Significa que en el propio contenido del proceso del conocimiento están estrechamente unidos dos aspectos: el objetivo (representado por el conocimiento en el sentido propio de la palabra, es decir, el reflejo de las propiedades objetivas de los fenómenos) y el subjetivo (dado en la valoración como expresión de las necesidades sociales y del condicionamiento social del conocimiento).

Por supuesto, esto no niega la relativa autonomía que posee el conocimiento en relación con los factores valorativos que lo condicionan, y que permite, entre otras cosas, presentar sus resultados haciendo abstracción de los móviles valorativos que guiaron la elección de las direcciones y métodos de la investigación. El error radica en la absolutización de dicha autonomía que condujo en la época de la ciencia clásica (y también, en parte, en nuestros días) a la creencia de que la "superación" o eliminación del sujeto era una condición necesaria para la obtención de la verdad. Si en la ciencia clásica, tal principio metodológico estaba históricamente justificado, ya en la actualidad, con la transformación radical del lugar y papel de la ciencia en la sociedad, dicho principio resulta extremadamente limitado. Hoy cada vez se siente con más fuerza la necesidad de fundir en un sistema único el enfoque lógico~gnoseológico abstracto del conocimiento con el enfoque sociológico-valorativo, que permite descubrir la influencia de los valores socio-culturales, de las representaciones valorativas del sujeto y, en general, de la actividad práctico~material de los hombres en el proceso cognoscitivo.

Por lo tanto, en sentido general, no puede ofrecerse un análisis integral del conocimiento prescindiendo de la valoración, como tampoco puede comprenderse cabalmente la valoración si se obvia su vínculo con el conocimiento. El reflejo de la realidad no puede realizarse sólo en forma cognoscitiva o sólo en forma valorativa; él siempre presupone una relación sujeto-objeto, en el curso de la cual tiene lugar no sólo la reproducción ideal del objeto, sino además el reflejo de determinados aspectos del sujeto.

Práctica y valoración.

Los nexos de la valoración con la actividad práctica de los hombres son muchos y variados. La práctica constituye el fundamento de la actividad valorativa, provee a ésta de sentido y dirección, actúa en calidad de fin último de todo proceso valorativo. El surgimiento y desarrollo de la

capacidad del hombre para el reflejo valorativo de la realidad constituye un producto del desarrollo histórico de la práctica social, en cuyo proceso el hombre reiteradamente interactúa con los mismos objetos y fenómenos, conoce sus propiedades y comprueba sus posibilidades de satisfacer las necesidades propias. Sólo gracias a esto el hombre aprende a diferenciar lo útil de lo perjudicial, lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo, lo moral de lo amoral.

Los fenómenos de carácter objetivo y subjetivo de los cuales depende la valoración, son determinados a su vez por la práctica histórico - social. Por ejemplo, la significación del fenómeno para el hombre y la sociedad, que constituye el objeto del reflejo de la valoración, surge en el proceso mismo de la práctica. Esa significación es condicionada no tanto por las propiedades naturales del fenómeno dado, como por su función en el sistema de relaciones prácticas de los hombres.

A Lenin pertenece la conocida caracterización de la dependencia de la significación de un objeto con respecto a la utilización práctica de que él se haga y en el curso de la de la cual pueden resultar importantes, en unos casos, unas propiedades y, en otros, otras. "El vaso es, indiscutiblemente, un cilindro de cristal y un recipiente que sirve para beber... El vaso es un objeto pesado que puede emplearse como objeto arrojadizo. Puede servir de pisapapeles o de alojamiento para una mariposa capturada; puede tener valor como objeto tallado o dibujado con arte, independientemente por completo de que sirva para beber, de que esté hecho de cristal, de que su forma sea cilíndrica o no lo sea del todo, y así por el estilo". (33).

De esta manera, tanto la significación como su reflejo en la conciencia del sujeto (la valoración) depende del sentido y la utilización práctica del objeto. Pero hay, además, otro aspecto de este nexo condicionante de la práctica con respecto a la valoración. En la base de la valoración siempre descansan determinadas necesidades. Estas últimas expresan la dependencia del sujeto en relación con el mundo.

Solo en la práctica esta dependencia se realiza y, al mismo tiempo, deja de ser tal para convertirse en el dominio del hombre sobre la naturaleza. En el curso de este proceso surgen nuevas dependencias (o nuevos aspectos en la dependencia general del hombre con respecto a la naturaleza), es decir, surgen nuevas necesidades que llevan al hombre a una nueva actividad práctica. En la base de la valoración descansan nuevas y más altas necesidades, generalmente engendradas por un dominio más pleno del mundo circundante por el hombre. Como resultado se nos presenta la siguiente regularidad: A medida que se desarrolla la práctica histórico-social, se desarrollan las necesidades humanas, lo que conduce como tendencia a una valoración más plena y profunda de la realidad objetiva.

El conocimiento del proceso valorativo por la actividad práctica se pone de manifiesto también en el hecho de que los standard y patrones que utiliza el sujeto para el análisis comparativo del objeto valorado son tomados por este de su propia experiencia práctica, ya sea individual o histórico-social. En calidad de patrón de comparación puede actuar, en principio, solo aquello, cuya significación ya ha sido confirmada por la práctica. Así tenemos que los juicios que representan normas, puntos de vista y conocimientos y que actúan como standard comparativos, nacen precisamente de la actividad

práctica. Por lo general, reflejan la correlación objetiva, prácticamente establecida, entre los objetos y fenómenos de la realidad, por un lado, y las necesidades del sujeto, por el otro, lo cual le brinda la posibilidad de tener una representación acerca de que es para él bueno y que es malo, que es útil, y que es inútil y perjudicial.

Todas las valoraciones humanas tienen como fin último la actividad práctica de los hombres. El hombre, como regla, valora en función de determinados fines prácticos. Por otro lado, la propia práctica sería imposible sin la actividad valorativa dirigida al establecimiento de la significación de los objetos y fenómenos que rodean al hombre, y como resultado de la cual el sujeto elige, determina qué hacer, a qué acciones prácticas dar preferencia. La valoración, por lo tanto, regula la actividad práctica de los hombres, subyace en la base de la formación de las activaciones personales y sociales que representan los estímulos directos de la actividad humana. Precisamente las ideas, en particular las revolucionarias, surgidas como resultado del proceso valorativo, dirigen la actividad de los hombres y, al ser asumidas por las masas, se convierten en una fuerza material capaz de conducir a transformaciones radicales de la vida social. Por eso las valoraciones, basadas en los intereses y necesidades de las grandes masas, poseen un significado extraordinario para la transformación práctica de la realidad. La divulgación de estas ideas entre las masas ha permitido hacer, a través de la historia, lo que otras motivaciones más directamente materiales, más egoístas y, tal vez, con más recursos, no han podido lograr.

Por lo tanto, el aspecto valorativo de la actividad humana está estrechamente vinculado a la capacidad creadora del hombre en todas sus manifestaciones, empezando por la propia creación práctica. El hombre crea porque valora la realidad, la asume críticamente, movido por las necesidades prácticas. En el camino de la libertad, como asunción práctica y creadora de la necesidad, el componente valorativo de la actividad humana ocupa un importante lugar en la actividad práctica transformadora, el hombre amplía los marcos de la libertad, estimula la elaboración de fines ideales y se esfuerza por su realización. En la relación libertad-necesidad el aspecto valorativo se determina como parámetro integrador en el movimiento dialéctico ser-deber ser, como factor impulsor en la búsqueda de lo nuevo, lo progresivo-significativo y útil para el hombre. Naturalmente, la orientación valorativa como expresión de la práctica, está condicionada socialmente, y actúa en correspondencia con los intereses ideo-clasistas que representa. En este sentido, la clase revolucionaria es portadora de valores que concuerdan con el desarrollo social y coinciden con lo nuevo, siendo, en general más libre su creación.

Práctica, valoración y conocimiento.

La valoración juega un papel especial en el proceso de interrelación de la actividad práctica con el conocimiento. Ella media la unidad de la conciencia y la práctica, la relación entre los fines cognoscitivos y prácticos de la actividad humana. La valoración es la expresión directa en la conciencia del sujeto de la determinación práctica del reflejo de la realidad objetiva y del carácter activo de este reflejo. De ella, en gran medida, depende la aplicación en la práctica de los resultados del proceso cognoscitivo y, en cierto sentido también, su verificación práctica. Es por esta razón que la valoración puede ser considerada como eslabón de enlace en la interrelación conocimiento-práctica.

El condicionamiento del conocimiento por la práctica se expresa, ante todo, en el hecho de que el hombre, como regla, dirige sus esfuerzos cognoscitivos hacia aquello que le es necesario, a la

revelación de aquellas propiedades de los objetos que son significativos para su actividad práctica y/o que le sirven para la satisfacción de determinadas necesidades.

El conocimiento puro, sin su componente valioso (34), dirige el reflejo del contenido de uno u otro fenómeno o proceso de la realidad objetiva, no puede definir por sí mismo la relación del fenómeno o proceso dado con las necesidades e intereses del sujeto, establecer su significación y, a su vez, determinar la relación práctica hacia él. La "responsabilidad" por la ejecución de esta tarea pertenece a la valoración, la cual se incluye en el mismo proceso de conocimiento, en calidad de factor esclarecedor de los nexos del objeto cognoscitivo con los fines prácticos del sujeto, en calidad de medio, a través del cual el objeto de conocimiento se descubre como significativo para la realización de determinada actividad. La valoración, por tanto, garantiza la selectividad dirigida del proceso del conocimiento en correspondencia con las necesidades del sujeto. Esta colectividad es expresión, precisamente, del carácter activo del conocimiento.

Toda la actividad histórico-social de los hombres sería imposible sin los conocimientos fijados en imágenes ideales y en plasmación práctico-concreta. Y una vez más, aquí la valoración juega un destacado papel. Sólo a través de la actividad valorativa del sujeto puede la práctica impregnarse de los resultados del proceso cognoscitivo. Sin el reflejo valorativo de la realidad, la actividad transformadora de los hombres es tan imposible como sin el conocimiento de las propiedades objetivas, inherentes a los objetos y fenómenos de la realidad natural y social. Es la aplicación práctica de los resultados del proceso cognoscitivo un gran papel desempeñan las valoraciones cognoscitivas, es decir, las valoraciones, cuyo objeto está representado por la significación del propio conocimiento; por su valor, a través de las valoraciones cognoscitivas, el hombre determina en qué medida los resultados del proceso cognoscitivo se corresponden con las exigencias objetivas de la práctica histórico-social, en qué medida ellos son útiles para la realización de los objetivos que el hombre plantea ante sí.

Como se ha dicho, la práctica, además de actuar como fundamento y fin del conocimiento, resulta también el criterio supremo de la verdad del conocimiento, resulta también el criterio supremo de la verdad del conocimiento, así como de sus valoraciones. No existe argumento alguno que pueda superar a la práctica en tanto criterio (afirmador o refutador) de la veracidad de determinado conocimiento o de determinada valoración. Sin embargo, la práctica no constituye un proceso impersonal, como tampoco lo es en función verificadora del conocimiento. Es el hombre, el sujeto, quien necesariamente tiene que valorar el grado de correspondencia del conocimiento con los dictados de la práctica, práctica que, de hecho está impregnada de subjetividad humana, por cuanto ella misma es expresión y resultado de la relación del hombre con la realidad que le rodea, de la relación del sujeto con el objeto, y lleva en sí impronta de cada uno de ellos. De ahí que la práctica sea considerada como el elemento fundamental criterio-valorativo de la veracidad del conocimiento, teniendo en cuenta por supuesto que no es la práctica en sí la que valora, sino el hombre como sujeto de la práctica y el conocimiento. Por lo tanto, también aquí la valoración actúa como mediadora. En ocasiones, incluso, la valoración debe utilizarse como una especie de sustituto de la práctica en la verificación de los conocimientos. Esto ocurre, sobre todo, en el caso del conocimiento social. La comprobación y la aplicación prácticas de los resultados de este conocimiento deben realizarse, a veces, al unísono. La veracidad de las leyes del conocimiento de los fenómenos sociales no siempre puede ser demostrada a través del experimento científico o por medio de la observación empírica, sobre todo cuando estas leyes se refieren a las tendencias generales del desarrollo histórico. Por ejemplo, la teoría de la Revolución Socialista de Octubre. Al

mismo tiempo la primera revolución proletaria del mundo representó la aplicación directa de esa teoría, la cual, en calidad de arma espiritual de la clase obrera, sirvió de guía en sus acciones revolucionarias para la transformación socialista de la sociedad.

En aquellos casos cuando resulta imposible verificar prácticamente el conocimiento antes de aplicarlo a la vida social, puede desempeñar un importante papel la valoración si ésta se basa en las necesidades e intereses de las clases progresistas de la sociedad, expresa las tendencias del desarrollo social y, en consecuencia, se corresponde con las exigencias de la práctica histórico-social. En este sentido, la valoración actúa como índice de la veracidad de tales conocimientos y de estímulo de su aplicación práctica. Es oportuno recordar las palabras de Engels que señalaba que cuando la valoración moral de las masas declara un determinado hecho económico como injusto, esto es una demostración de que el hecho se sobrevivió así mismo y debe desaparecer, lo que no implica asumir el criterio intersubjetivo de la significación general como medida de la verdad.

Como quiera que la valoración contiene en sí misma una cierta información acerca de los hechos, de ella se pueden extraer conclusiones de carácter gnociológico que permiten utilizarlas como "indicador" de la veracidad de determinados conocimientos. En el caso que acabamos de exponer (enjuiciamiento de la realidad social por parte de las masas trabajadoras) esta valoración desempeña tal función debido a que es condicionada, en general, por las leyes objetivas del desarrollo de la práctica histórico-social, leyes que encuentran expresión en las necesidades e intereses de las masas trabajadoras y, en primer lugar, de la clase obrera. Por consiguiente, también aquí la práctica actúa como determinante, en última instancia, del grado de adecuación de los conocimientos humanos, mientras que la valoración vuelve a ocupar el lugar de eslabón de enlace entre el conocimiento y las exigencias de la actividad práctica.

De tal suerte la interrelación entre sujeto y objeto además de sus aspectos prácticos y cognoscitivos posee otro aspecto, encargado del mecanismo de unión entre estos dos polos de interacción: Se trata del aspecto valorativo. Si el conocimiento y la actividad práctica constituyen, en determinado sentido polos contrarios de la interrelación del sujeto y del objeto, la actividad valorativa une estos polos, imprimiéndole a su contraposición un carácter relativo. La valoración actúa como eslabón mediador de enlace, no solo en el movimiento del conocimiento a la práctica, no sólo en el proceso de determinación práctica del reflejo cognoscitivo, sino, además, en el proceso mediante el cual los resultados del conocimiento se verifican y aplican en la práctica. El conocimiento, la valoración y la práctica son momentos de la actividad humana en su conjunto que se condicionan e interpretan mutuamente, tal enfoque del problema cobra gran significado en la época contemporánea, en particular para una sociedad como la nuestra que dirige sus esfuerzos hacia el desarrollo planificado de la unidad entre la teoría y la práctica, condición necesaria en su desarrollo progresivo hacia el socialismo.

4.4. La comunicación como intercambio de la actividad.

En los últimos años, los científicos y filósofos han dirigido la atención con mayor fuerza que en épocas anteriores a los problemas de comunicación. En las obras de los clásicos del marxismo existen múltiples referencias, en unos casos de forma explícita y en otros, inmerso en la consideración de las relaciones sociales. Sin embargo, durante mucho tiempo este problema no fue objeto de análisis filosófico pormenorizado.

Tal vez por ese motivo ha sido considerada frecuentemente como una categoría de la filosofía idealista, que designa el trato con cuya ayuda un yo se localiza a sí mismo en otro. Sin embargo, aún cuando esta categoría haya sido abordada en lo fundamental a partir de una concepción idealista, ello no justifica, en modo alguno, desechar las posibilidades teórico-metodológicas que le son inherentes. De lo que se trata es de aprovechar racionalmente el contenido conceptual que posee sobre la base de la herencia marxista-leninista. Ciertamente, si nos remontamos a la historia del problema se comprueba que la teoría de la comunicación se formó en relación opuesta a la doctrina del contrato social, propia de la ilustración.

Siguiendo esta línea de interpretación, los estudiosos de la comunicación prefieren asumir preferentemente el criterio de contacto entre los hombres, que de contrato, pues este último al tener por base el mutuo acuerdo establecido de antemano, conduce a un trato o concientización recíproca impersonal y abstracta. Fundamentan su concepción idealista subjetiva, proclamando la libre discusión como contenido de la comunicación, mediante la cual los hombres se convencen de que las normas pre-establecidas por la sociedad los desunen.

Sin embargo los une y vincula lo que los diferencia y hace individualmente únicos, es decir, aspectos vivenciales propios del hombre, tales como el miedo, el terror, la muerte, las inquietudes, las preocupaciones y otros.

Significa esto que los representantes de esta concepción fijan en el contenido de la comunicación sólo la esfera de la existencia vivencial subjetiva del hombre a partir de un enfoque introspectivo fenomenológico que niega el verdadero contenido que une a los hombres en el proceso del devenir social.

En el existencialismo, Jasper emplea el concepto de comunicación interexistencias, pero en el marco del individualismo ahistoricista, donde el hombre es el que escoge ser así, la verdadera naturaleza social de la comunicación se pierde y deviene en entidad apriorista.

En Heidegger, también existencialista, la comunicación se aborda en un sentido general ontológico, como la articulación del ser con otro, (en tanto despliegue de lo que hay de común en el encontrarse y coexistencia de coparticipación emotiva). Esto para el filósofo existencialista constituye la realidad misma del hombre, su "ser ahí".

Tanto el existencialismo, el personalismo, como el instrumentalismo de Dewey, se acerca a la concepción de la comunicación como posibilidad de relaciones humanas y modo de su existencia. Sin embargo, las premisas de partida sustentadas en el idealismo subjetivo y el método metafísico les imposibiliten revelar la esencia del problema. Esto no constituye un problema aislado, pero dimana de todo el sistema en que se expresa su concepción del mundo.

Resulta imposible la elaboración científica de la comunicación al margen de una consideración real y objetiva de la práctica y las relaciones sociales que la encarnan lo cual es posible a partir de una comprensión dialéctico materialista del hombre y la sociedad.

Es correcto determinar la comunicación como una propiedad humana, y sólo del hombre, pero esta tesis resulta abstracta si no se comprende la esencia sociohistórica del hombre y la posibilidad de objetivizarse en su propia obra social. Es indiscutible que los hombres forman una comunidad,

porque se comunican, porque pueden participar recíprocamente de sus modos de ser... Sin embargo, es necesario saber qué entiende la filosofía idealista por "modo de ser" del hombre, para poder caracterizar el grado de determinación científica de su concepción.

En el existencialismo, en el personalismo y en pragmatismo el ser existencial del hombre de una forma u otra se interpreta de modo idealista subjetivo y al margen del medio social y la práctica. Esto los incapacita para revelar la verdadera esencia de la comunicación, como intercambio de actividad social de los hombres.

El problema de la comunicación y su determinación concreta no resulta fácil, pues es tan complejo como la actividad humana en que se expresa. Su inserción en el contexto social conduce a ser abordado en el plano político, jurídico, ético, artístico, psicológico, lingüístico, sociológico, filosófico. Sin embargo, en este caso intereses específicamente en su connotación filosófica, como relación objetivo-subjetivo en un proceso recíproco de producción, distribución y consumo engendrado en la actividad. Esta perspectiva de análisis integral de la comunicación encuentra su expresión concreta de la dialéctica materialista con la comprensión materialista de la historia.

La determinación marxista de la esencia del hombre como conjunto de relaciones sociales, y estas, como concreción de la actividad práctica de los hombres, sentó las premisas teórico-metodológicas para la comprensión científica de la comunicación en su dimensión social. El marxismo estigmatiza de raíz la concepción, según la cual en el trato humano sólo se manifiesta la subjetividad vivencial humana, y lo aborda en su expresión sintética como intercambio de actividad y conducta humanas en las esferas espiritual y material del hombre.

La comunicación es tan compleja y diversa como la actividad humana misma y las relaciones sociales. En el marco de estas últimas, cumple la función de concretar el trato humano social en la diversidad particular e individual de los sujetos interactuantes. Su importancia y valor social es tal que "la relación del hombre consigo mismo sólo se hace objetiva y real para él a través de su relación con otro hombre". (35).

La comunicación es social, por su contenido y esencia e individual por la forma en que se despliega por sujetos individuales. "Así el carácter social es el carácter general del movimiento total; así como la sociedad misma produce al hombre en cuanto a tal, así la sociedad es producida por él.... La actividad y el consumo, ambos en su contenido y en su modo de existencia son sociales: actividad social y consumo social: la esencia humana de la naturaleza existe primero sólo para el hombre porque sólo allí existe para él la naturaleza como el lazo con el hombre --como su existencia para el otro y la existencia del otro para él- como elemento vital del universo humano". (36).

Las categorías actividad relaciones sociales - comunicación están estrechamente vinculadas, pero no equivalentes por su contenido y funciones. La actividad social, como práctica, trabajo, constituye la sustancia de la socialidad humana. El hombre deviene ser social en y por la actividad en su carácter procesal. Esta se despliega como relaciones sociales (materiales y espirituales) que se van acumulando de generación en generación y encuentran su expresión efectiva, su personificación en el proceso de consumo, distribución e intercambio de actividad de los sujetos sociales, es decir, en el proceso de comunicación. En un proceso de mediación dialéctica, de lo general a lo particular,

donde actividad - relaciones sociales-comunicación, se despliegan en un movimiento peculiar de concreción e identificación social.

En el proceso de comunicación, el hombre actúa recíprocamente con los restantes hombres. En este devenir interactivo, las relaciones sociales se realizan en un contexto concreto-individual, matizado además por la psicología peculiar de los sujetos. Este proceso de intercambio de actividad es, al mismo tiempo, un medio de autoconocimiento, pues el intercambiar su modo de ser con el de otro, se refleja en él. Conoce al semejante y a partir de sus cualidades sociales, se retrata en él, se autoconoce en tanto tal, como individualidad social.

Las relaciones sociales y la comunicación no constituyen dos realidades independientes y separadas entre sí "La comunicación - subraya L.P. Bueva- es una realidad directamente observable y la forma concreta de todas las relaciones, su personificación de forma individual. Del mismo modo que la sociedad no existe a modo de persona aislada, al margen de los individuos que la integran, las relaciones no existen al margen de la actividad real y la comunicación de las personas". (37).

Al operar con categorías de esta índole, según L.P. Bueva, el marxismo asume como principio metodológico la dialéctica de lo universal, lo particular y la singular. En este sentido la actividad como modo de existencia y desarrollo de la realidad social, expresa lo universal, las formas en que se encarna y despliega la actividad, representa lo particular; y la comunicación, como modo de intercambio de actividad y expresión concreta y personificada de las relaciones sociales, se inscribe como el momento singular de dicho proceso histórico social. La dialéctica de interacción de los elementos actividad-relaciones sociales-comunicación deviene, sobre la base de la práctica social, un proceso de conversión recíproca de lo ideal y lo material en el proceso social, proceso necesario que se determina en el sistema: necesidad-intereses-fines-condiciones y medios de realización de la actividad humana.

La objetividad de las relaciones sociales y la comunicación que le es intrínseca, está determinada como proceso natural-social, independientemente de la conciencia y la voluntad de los hombres. El determinismo social opera como ley reguladora del desarrollo histórico de los hombres. "Los individuos siempre y en todas las circunstancias han partido de sí mismos, pero como no eran únicos en el sentido de que no necesitaran mantener relación alguna los unos con los otros, como sus necesidades y, por tanto, su naturaleza, y el modo de satisfacerlas los relacionaba entre sí. (relaciones sexuales, intercambio, división del trabajo) necesariamente tenían que entrar en relaciones. Y como además no entraban en intercambios como puros yos, sino como individuos en una determinada etapa de desarrollo de sus fuerzas productivas y sus necesidades, y en un intercambio que, a su vez, determinaba la producción y las necesidades, tenemos que era cabalmente el comportamiento mutuo en cuanto tales individuos, lo que creaba y volvía a crear diariamente de nuevo las relaciones existentes". (38).

Este proceso objetivo no niega la libertad en modo alguno. Necesidad histórica y actividad consciente de los hombres se interpretan recíprocamente. En el intercambio de actividad (comunicación) es como si las relaciones sociales concentradas y jerarquizadas en el organismo social, acumuladas y objetivadas de modo "impersonal", se "personificaran, desplegándose en la individualidad de los sujetos a través del prisma de las acciones concretas. Este despliegue mutuo de

actividad social, deviene contenido ininterrumpido de renovación concreta del modo de existencia de la realidad social.

La relación comunicativa o de comunicación ocupa un importante lugar en la interpretación del devenir social. Sin intentar en modo alguno esquematizar el problema objeto de análisis es posible acercarnos a su esencia determinando la comunicación como relación, sujeto-sujeto, en la que, mediada por la práctica, se convierten recíprocamente los momentos material y espiritual del hombre.

En esta relación S-S, se expresa, al igual que en la relación S-O, la mediación de la actividad en dos niveles: el práctico y el espiritual y se compendia, concreta y determina en forma de actividad cognoscitiva y orientación valorativa, pues como emanación de la práctica social y en correspondencia con las necesidades, intereses y fines el hombre asume a sus semejantes en el contexto social. Esta relación entre sujetos está mediada por la actividad gnoseológica-cognoscitiva y la orientación valorativa axiológica. Los hombres que vinculan entre sí bajo el apremio de las necesidades prácticas. Se conocen mutuamente, intercambian experiencias, hábitos, resultados del trabajo materializado en objetos, con el de la satisfacción de las necesidades crecientes. Por lo tanto, en la comunicación, actuación práctica, conocimiento y valoración se imbrican indisolublemente. Pudiera decirse que es el momento, en el cual en el movimiento dialéctico de lo social y lo individual del hombre, la estructura de la actividad humana se revela en su expresión sintética, conjugándose dialécticamente el contenido cognoscitivo y valorativo de la obra humana en los niveles psicológicos e ideológicos y en las múltiples formas en que se manifiesta el mundo espiritual y material del hombre.

La personalización de las relaciones sociales en la comunicación pone de manifiesto el diferente nivel con que se realizan las necesidades sociales, el diferente grado con que se revela lo típico-social en lo individual. La esencia de las relaciones sociales, se manifiesta en la comunicación entre los hombres. Cualquier comunidad social, cualquier colectividad, inclusive la educadora, consta de individuos diversos, que entienden y admiten a distinto nivel los intereses y las tareas de esa comunidad y colectividad. En la comunicación real también se manifiesta el nivel con que se han tomado conciencia de los valores, objetivos, tareas, ideales sociales clasistas o colectivos de cada individuo, así como toda la comunidad.

En la comunicación es como si las necesidades sociales se transparentaran en los sujetos interactuantes, a través de múltiples eslabones mediadores del quehacer humano, cuya resultante se despliega en las distintas formas en que deviene el intercambio de actividad, es decir, como transmisión mutua de conocimiento, valores, ideales, intereses, hábitos, costumbres, sentimientos.

En este sentido, la riqueza de contenido y forma de la comunicación encierra un valor extraordinario desde el punto de vista cosmovisivo, metodológico y práctico. Brinda posibilidades inagotables para encauzar su óptimo funcionamiento y eficacia de acuerdo con los objetivos de la construcción del socialismo.

En el proceso de la comunicación, se evidencia la universalización del hombre, en la medida que asume y personifica las relaciones sociales y encarna las potencialidades creadoras de su individualidad. Sin embargo, en la sociedad capitalista la existencia de la propiedad privada, conduce a un proceso ininterrumpido de actividad de alineación y enajenación de la actividad.

Proceso que engendra un progresivo movimiento de intercambio de actividad enajenada, como expresión personificada de relaciones sociales externas al hombre y pérdida de su ser esencia. La pérdida de la esencia del hombre, como tal, como ser social, invierte todas las formas de comunicación humana, y con ello, lo priva de toda posibilidad, lo priva de toda posibilidad de desarrollo individual y social. De este modo, la comunicación, como categoría filosófica, tiene carácter histórico-concreto. Su contenido que expresa y compendia.

En el socialismo, eliminadas las causas esenciales que engendra la enajenación, es posible dirigir, de modo consciente, la actividad en función del aprovechamiento de las potencialidades inherentes a la comunicación para el desarrollo de la actitud ante el trabajo, las convicciones ideopolíticas, de acuerdo con los objetivos de la construcción del socialismo.

La comprensión sistémica de la comunicación presupone una concepción sistémica del hombre y la actividad. Dilucidar el problema no es posible a través de esta concepción empirista e inmediata del hombre. El hombre es tan complejo como la actividad y las relaciones sociales que condicionen su esencia. Su tratamiento científico no puede soslayar la naturaleza mediata del hombre, como se social que se realiza en su actividad. Esto determina la imposibilidad de comprender al hombre en toda su concreción si se aborda al margen de la mediación dialéctica en que se expresan su esencia y existencia.

En la relación sujeto-sujeto los componentes cognoscitivos y valorativos se implican recíprocamente. El intercambio de actividad personifica relaciones cognoscitivas, prácticas y valorativas.

Si el hombre establece relaciones con los restantes hombres no obedece a predisposiciones innatas o amor por el saber, por penetrar en la esencia de las cosas y así asimilar los hábitos, experiencias. Esto constituye un proceso objetivo, en el cual cada hombre en función de la satisfacción de sus necesidades e intereses proyecta fines, que, en interacción dialéctica y a partir de determinados matices, se realizan.

En los últimos tiempos ha tomado gran fuerza la teoría de la acción comunicativa a partir de los estudios de la escuela de Frankfurt con J. Habermas. Estos estudiosos tienen sus antecedentes en la sociología de Weber y otros.

Como ya se ha dicho, las relaciones axiológicas y gnoseológicas se interpretan recíprocamente en el marco de la práctica social, y el resultado final se da como síntesis de los componentes cognoscitivos, valorativos y prácticos de la actividad humana; es decir, como apropiación práctica espiritual de la realidad y reproducción de las relaciones sociales. Esta especificidad de la actividad humana permanece invariable también cuando el objeto resulta hacerlo el mismo sujeto, ya que el hombre se nos presenta, al igual que la naturaleza, no sólo como objeto de conocimiento, sino como objeto de valoración.

La comprensión sistémica de la comunicación es una premisa insoslayable para la planificación científica del trabajo con el hombre. El conocimiento de las formas polifacéticas de manifestación dan la clave para su análisis integral, así como para dilucidar aquellos eslabones centrales que garantizan su eficacia.

4.5. La teoría de la verdad.

La categoría de la verdad corona toda la teoría del conocimiento del Marxismo - Leninismo. El problema de si el mundo es o no cognoscible encuentra su expresión suprema en la respuesta que se dé a la posibilidad del hombre de reflejar adecuadamente en su conciencia, la realidad objetiva. El hombre necesita conocimientos fidedignos para poder transformar la naturaleza y regular sus relaciones sociales. Por eso, el problema de la verdad trasciende de los marcos de la reflexión puramente teórica para inscribirse en el amplio campo práctico de la vida social.

La historia del pensamiento humano muestra palpablemente que la búsqueda y establecimiento de la verdad muchas veces se desarrollaron no solo en la esfera estrictamente intelectual., sino también en el terreno de la lucha política e ideológica. Baste recordar la suerte que corrieron Platón y Aristóteles, Galileo Galilei y Giordano Bruno en su tiempo, ante los tribunales de la Inquisición, la resistencia empeñada de las autoridades eclesiásticas a la teoría de la evolución de las especies de Charles Darwin, o el intento de los norteamericanos de adjudicarse el descubrimiento del agente transmisor de la fiebre amarilla, hecho por el científico cubano "Carlos J. Finlay".

No por casualidad Liebknecht afirmó que Marx no conoció otro culto que el culto de la verdad. Así mismo, la defensa intransigente de la verdad que desplegó Vladimir I. Lenin a lo largo de su vida revolucionaria evidencia de modo inequívoco la trascendencia, no sólo teórico - filosófica, sino también político- práctica e incluso moral del problema de la verdad. Martí subrayaba que la palabra se había hecho no para encubrir la verdad, sino para decirla. "La pasión por la verdad - decía - fue siempre ardiente en el hombre". Y agregaba refiriéndose a la verdad artística "la verdad en las obras de arte es la dignidad del talento". (39).

En épocas más recientes las declaraciones de W. Churchill de que la verdad era tan valiosa que por ello debía ir acompañada por toda una escolta de mentiras expresan claramente el agudo filo político que representa la cuestión relativa a la verdad.

Estos no son, sin embargo problemas del pasado, el enfrentamiento histórico de nuestra Revolución con el Imperialismo Norteamericano, en general, se manifiesta en el plano de las ideas como confrontación entre la verdad y la mentira. Así, la lucha por la verdad y su defensa se asocia orgánicamente a la lucha por la Revolución y el Socialismo.

Puede firmarse que el problema de la verdad por una parte ha sido constante a lo largo de toda la historia del pensamiento humano incluyendo el filosófico y por la otra, las distintas soluciones que ha recibido el mismo han estado condicionadas no sólo por el grado de desarrollo del conocimiento humano por su conjunto sino también por los conflictos sociales y de clases existentes en cada época histórica.

4.5.1. Objetividad científica y lucha de clases.

Pero si como hemos visto, el reconocimiento o no de una verdad descubierta rebasa los marcos de la argumentación y la demostración teórica, cabría preguntarse si el proceso mismo de búsqueda, establecimiento y desarrollo de la verdad está también impregnado por los intereses y conflictos socioclasistas.

Esta pregunta, aparentemente ingenua a partir de los razonamientos anteriores, ha recibido sin embargo distintas respuestas.

"El objetivismo" pretende una supuesta imparcialidad o neutralidad en la teoría del conocimiento. Según Bernstein uno de los primeros revisionistas del Marxismo, la ciencia sólo puede ser tratada como un objeto situado fuera del mundo, los partidos. Por tanto no debe ser tendenciosa y en su calidad de conocimiento de lo real no pertenece a ninguna clase y a ningún partido. Es cierto que no existe una matemática, una física, una biología, proletaria. Es más, el intento de extender más allá de sus límites objetivos el principio Marxista del enfoque clasista gravitó negativamente sobre el desarrollo de ciencias tales como la Genética, la Sociología, La Cibernética y la propia Filosofía en algunos países socialistas. Sin embargo, el condicionamiento socioclasista del desarrollo de las ciencias naturales se expresa en última instancia, en la concepción del mundo en que se basa, en la interpretación filosófica de sus descubrimientos y en la utilización práctica de sus resultados. Recordemos, por ejemplo, la polémica del Lenin, el materialismo y empiriocriticismo con los idealistas físicos y los machistas rusos por las conclusiones nociológicas a que éstos arribaron a partir del hecho de la descomposición del átomo, del descubrimiento del electrón, así como los dividendos políticos que de tal polémica intentaron obtener los mencheviques no es casual por ello que Lenin haya afirmado que algunos mencheviques en sus notas contra el machismo no se preocuparon tanto de refutar a Mach como de causar un daño fraccionario al bolchevismo (40) (subrayado añadido).

De modo que el llamado objetivismo no es más que un intento solapado de expresar los intereses de clases bajo las apariencias de científicidad. Su enderlez metodológica se pone claramente de manifiesto en el caso de las ciencias sociales donde el objeto mismo del conocimiento como regla es portador o expresión de los intereses de las clases u otro grupo social. Desde luego, y esto es importante subrayarlo, el descubrimiento de las regularidades del desarrollo social no es un acto estrictamente ideológico, sino ante todo científico, aunque el propio proceso espiritual que conduce a ese descubrimiento es condicionado socialmente, o sea, no puede substraerse a las contradicciones y conflictos de clases, a las existencias políticas, a los prejuicios ideológicos.

Por lo anterior son inconsistentes, tanto desde el punto de vista científico como ideológico los planteamientos de algunos investigadores de "desideologizar" las ciencias sociales como supuesta premisa de desarrollo acelerado y de solución de los problemas socioeconómicos que enfrenta el país. (41).

Por su parte, el "subjetivismo" considera imposible la objetividad científica (o sea, el reflejo adecuado de la realidad objetiva en la conciencia humana) debido a que, como toda producción teórica, expresa siempre los intereses de determinadas clases y grupos sociales, su misión consiste no en revelar la verdad, sino en defender dichos intereses. Si el contenido de la verdad no depende de su objeto, sino sabe, existen múltiples sujetos sociales, entonces es válido hablar de la "multiplicidad de verdades". Esto significa que para cada sujeto existe una verdad, independientemente de que se trata de uno y el mismo objeto de reflejo. El subjetivismo confunde la verdad con el camino que conduce a ella. Es cierto que las vías para alcanzar la verdad son múltiples, pero la verdad es única en tanto su contenido no depende del sujeto cognoscente, sino de las cosas, propiedades y relaciones objetivas que refleja dicho contenido. (42).

La diferencia entre las raíces del objetivismo y del subjetivismo es clara; mientras que el primero niega el condicionamiento socio-clasista del conocimiento, excluyendo el principio del partidismo y los juicios valorativos del proceso del conocimiento, el segundo los absolutiza. Sin embargo, el objetivismo, al declarar que la ciencia siempre es neutral hacia los valores (políticos, morales, y otros), limita los marcos del pensamiento cediendo el subjetivismo el análisis de los principales problemas sociales y cosmovisivos. Por eso el objetivismo encuentra su complementación en el subjetivismo y lo presupone; de esto deriva que su oposición es sólo superficial. (43).

La filosofía marxista - leninista supera tanto el objetivismo como el subjetivismo, al demostrar que la concepción del mundo no puede ser neutral. Nuestra filosofía, como ya se ha analizado, arranca del principio del partidismo objetivo, que supone la unidad orgánica de lo científico y lo revolucionario. No se trata de agregar principios ideológicos externos al conocimiento social o, al revés, incorporar mecánicamente a nuestra ideología conocimientos sociales, sino de la elaboración consecuente de la ciencia desde el interior de la ideología y de la toma abierta de una posición ideológica-clasista desde el punto de vista de la ciencia social que el marxismo constituye. Esta fusión del partidismo y la científicidad es posible en tanto el marxismo - leninismo constituye la ideología de la clase obrera, cuyos intereses coinciden con las necesidades objetivas del progreso de la humanidad, y por ello, está vitalmente interesada en el conocimiento verdadero, consecuentemente científico, de la realidad. (44) Resulta entonces que el marxismo es una ciencia partidista "pero no cerrada al crecimiento intelectual, cultural y espiritual en general de la humanidad. Que sella un compromiso de verdad y lucha revolucionaria.

4.5.2. La categoría de verdad.

En la historia del pensamiento filosófico, se encuentran diferentes conceptos de verdad. He aquí alguno de ellos "La verdad es la propiedad de concordancia interna de los conocimientos"; "La verdad es un acuerdo, un consenso y otros".

La primera definición, según la cual la verdad es la correspondencia del conocimiento a la realidad, se inscribe en lo que se conoce como "tradición clásica" en la comprensión de la verdad. Se denomina clásica precisamente porque esta es la más antigua de las concepciones de la verdad. Los primeros intentos de su investigación fueron realizados por Platón y Aristóteles- Platón, por ejemplo, afirmaba que el que habla de las cosas en correspondencia con sus rasgos, dice la verdad, y el que opina de otro modo, miente. La concepción clásica de la verdad es compartida por Tomás de Aquino, Holbach, Bacon, Hegel, Feuerbach y otros pensadores, tanto materialistas como idealistas, metafísicos como dialécticos, e incluso por no pocos agnósticos. Las diferencias entre ellos se refieren, en lo fundamental, a dos cuestiones: el carácter de la realidad reflejada y el mecanismo de correspondencia.

Sin embargo, la relación del conocimiento con la realidad no es ni con mucho simple, sino mediada y no pocas veces contradictoria. Esto ha propiciado la aparición de otras interpretaciones de la verdad, las que se agrupan en lo que pudiéramos denominar "tradición no clásica" en el enfoque de la verdad. A ellos se refieren en particular la concepción de la coherencia, la concepción pragmática de la verdad y la concepción de la economía de pensamiento. Veamos brevemente cada una de ellas.

La concepción de la coherencia -o de coordinación interna asume que "son verdaderas las tesis que integran un sistema único de conocimientos, cuyos elementos se hallan intervinculados; la verdad en

un sistema íntegro intercoordinado de afirmaciones..." (45) como se ve, el problema de la verdad se desplaza de la contrastación de los conocimientos con la realidad a la articulación armónica de unos conocimientos con otros en los marcos únicos de la conciencia del sujeto. Al soslayar la realidad en su relación con el sujeto, esta interpretación cae en las posiciones del idealismo subjetivo. No obstante eso, su granoración consiste en que el conocimiento verdadero no puede ser internamente contradictorio, es decir, evitar la contradicción lógico - formal. (46). Además, no siempre es posible contrastar los conocimientos - especialmente en las teorías de alto grado de abstracción, como las matemáticas, por ejemplo- con la realidad objetiva de manera directa, inmediata, y entonces la ciencia se vale de la comparación de los nuevos conocimientos con aquellos cuya veracidad ya ha sido establecida por la actividad científica precedente.

El pragmatismo, por su parte, identifica la veracidad del conocimiento con la utilización de este, con la posibilidad de que reporte determinados beneficios y conduzca al éxito en la actividad individual. El carácter verdadero de las representaciones humanas se hace depender de su utilidad práctica, de sus ventajas, de su función "instrumental", o sea, de su posibilidad de servir de medio para el logro de determinados fines particulares. De todo ello resulta que lo verdadero es lo útil. La verdad puede ser útil -- y de hecho lo es--, puede servir para alcanzar determinados fines, pero esto representa una posible función social o cumplir por ella, no el factor que le confiere el status de verdad. Por supuesto, el marxismo admite la afirmación de que el conocimiento verdadero puede ser el fundamento del plan de acción eficaz, pero también la mentira -- y no solo el error-- puede reportar utilidad en general, y en particular a las clases reaccionarias. De modo que todo conocimiento verdadero en una u otra medida puede propiciar utilidad, pero no todo lo que acarrea utilidad es ni mucho menos verdadero. Este falso criterio condujo al ministro de propaganda de la Alemania nazi Goebbels a sostener que una mentira repetida mil veces se llega a convertir en verdad. Así, la absolutización por el pragmatismo de la utilidad de los conocimientos en la práctica, (concebida esta como la vida y la experiencia personal del individuo) le imprimen a su gnoseología una fuerte dosis de idealismo subjetivo que la hace inconsistente en sus propios cimientos.

Por último, la concepción de la economía de pensamiento, en su expresión idealista, supone la sustitución del principio de la objetividad de la verdad por el de la sencillez, es decir, por la economía de los recursos conceptuales con que opera la ciencia. En principio, la idea de procurar representaciones teóricas con el mayor grado de sencillez posible, en una tesis correcta.

Estos tres puntos de vista sobre la verdad poseen un denominador común: representan una alternativa al reconocimiento del contenido objetivo de la verdad, a la verdad objetiva, y en ese sentido se distinguen esencialmente de la tradición clásica de la comprensión de la verdad, a la cual se adhiere al marxismo. La especialidad de interpretación marxista de la verdad radica en los siguientes momentos:

- 1) La realidad reflejada es concebida como realidad objetiva, existente fuera e independientemente de nuestra conciencia, como realidad compuesta no sólo por fenómenos, sino también por esencias que se ocultan y al mismo se manifiestan en ellos;
- 2) El conocimiento y su resultado relativo - la verdad - así como el propio objeto se entienden como procesos indisolublemente ligados con la actividad sensible del hombre, con la práctica; el propio objeto es dado a través de la práctica, del sujeto social.

Si el primer momento delimita la comprensión marxista de la verdad de cualesquiera formas de

idealismo, y el segundo de la metafísica, los dos tomados conjuntamente la distinguen del agnosticismo. Se trata de una comprensión consecuentemente dialéctico - materialista del conocimiento y de la verdad.

¿Qué es, en definitiva, la verdad para la filosofía marxista - leninista?.

La verdad es el proceso de reflejo adecuado del objeto por el sujeto cognoscente, reflejo que reproduce dicho objeto tal y como el existe fuera independientemente de la conciencia. Analicemos brevemente esta definición.

La verdad es un proceso. Esto significa que no se alcanza una vez, completamente, de modo absoluto, sino que cada fase de su desarrollo la verdad es siempre aproximada, relativa. La verdad, por tanto, no es lo que está al final del proceso cognoscitivo, sino que ese proceso supone la elaboración de verdades parciales, de combinaciones relativas, temporales, que en el curso del desarrollo del conocimiento se van enriqueciendo progresivamente. De esto se infiere el carácter inagotable de la verdad, cuyo fundamento hay que buscarle en la propia naturaleza infinita y universal del desarrollo de la realidad que ella refleja.

La verdad es un proceso de reflejo. Esta afirmación indica que la verdad es un atributo de los conceptos, los juicios, las teorías, es decir, la verdad en tanto modo de existencia y desarrollo del conocimiento, no puede concebirse al margen del hombre, del sujeto cognoscente. Por eso sería erróneo identificar los conceptos de verdad objetiva y realidad objetiva.

El reflejo que presupone la verdad es adecuado, o sea, corresponde al objeto de que se trate, a sus propiedades, relación y regularidades, reproduciéndolas tal y como existen fuera e independientemente de la conciencia del sujeto. El carácter reproductivo de la verdad y no solamente reflejo, significa que el conocimiento verdadero constituyen no un equivalente subjetivo liso y llano del objeto, sino que es un reflejo activo ya sintetizado, corregido en el pensamiento; significa, además, la posibilidad de su reproducción y confirmación en la práctica, de lo cual dependen de su carácter universal.

Por último, existen diferentes formas de verdad: la verdad cotidiana o corriente, la verdad científica, la verdad artística, la verdad moral. Con otras palabras, a cada tipo de saber corresponde una forma de verdad.

Veamos en un ejemplo la diferencia entre la verdad corriente y la verdad científica. La proposición: "La nieve es blanca" puede calificarse como verdadera y se refiere a la esfera de la conciencia cotidiana. El equivalente científico de esa verdad corriente sería: "la blancura de la nieve es un efecto de la influencia de la luz reflejada por la nieve sobre los receptores visuales". Esta proposición representa no una simple constatación de las observaciones, sino también un resultado de las teorías científicas de la óptica y de la teoría biofísica de la percepción visual.

¿Cuáles son los rasgos más importantes de la verdad científica?.

- 1) Su carácter esencial, es decir, está orientada la reproducción de la esencia y de las regularidades del objeto;
- 2) Posee una organización especial de acuerdo con determinados principios conscientes_ puede

- organizarse en forma de teoría o de concepto teórico amplio;
- 3) Es fundamentada y demostrada racionalmente en correspondencia con los principios de la lógica; y
- 4) Es susceptible de verificación, ya sea mediante la observación científica, la práctica o las reglas de la lógica.

Estos 4 rasgos (o criterios) de la verdad científica se encuentran interrelacionados. Por eso únicamente en su unidad pueden revelar la verdad científica y delimitarla de las verdades corrientes y de las verdades del saber religioso o autoritario.

4. 5.3. Dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo en la verdad.

Como ya se ha dicho, el conocimiento es un proceso que se realiza en los marcos de la relación mutua entre el sujeto y el objeto. Por eso, dependen no sólo de las propiedades, relaciones y regularidades del objeto, sino también de la actividad de los sujetos, de su experiencia (tanto individual como histórica) así como de los medios materiales e intelectuales de que dispone. De ahí que sea tan importante esclarecer lo que en el proceso de la verdad depende del sujeto. (lo subjetivo) y lo que no depende de él (lo objetivo), así como su interacción recíproca.

¿Cómo enfoca el idealismo la relación del objetivo y lo subjetivo en la verdad?.

El idealismo objetivo absolutiza la objetividad de la verdad, mistifica ese aspecto del conocimiento y contrapone a esta última la existencia supuestamente trascendental de la verdad. Al privar a la verdad de su relación con la multifacética actividad del sujeto, ante todo con su actividad práctica, el idealismo objetivo le imprime un carácter extraterrenal a la verdad, presentándola como un ente con existencia propia al margen del conocimiento humano. Y, como ya hemos visto, el concepto de la verdad no es idéntico al de la realidad objetiva - que designa fuera e independientemente del hombre -, sino una categoría gnoseológica que capta el proceso de correspondencia de las representaciones del sujeto a las propiedades, relaciones y regularidades del objeto.

A diferencia del idealismo objetivo, el idealismo subjetivo absolutiza el aspecto subjetivo del proceso del conocimiento y, por tanto, de la verdad, representándola como resultado de la elaboración libre y arbitraria del hombre

En realidad es imposible hacer caso omiso de este aspecto subjetivo de la verdad objetiva, por la sencilla razón de que esta última sólo puede ser el producto de la actividad humana. Es cierto que el objeto reflejado y su reflejo verdadero en la conciencia del sujeto guardan entre sí una relación de semejanza o de identidad dialéctica, pero no de identidad absoluta. El reflejo cognoscitivo del objeto es siempre menos rico por su contenido que el objeto mismo. Las razones son conocidas: el carácter inagotable de la realidad en su movimiento, la mediación del conocimiento de las cosas por la práctica y el carácter sintético, "rectificado", de su reflejo en el pensamiento humano. Una muestra de ese subjetivismo se aprecia en las ideas del filósofo mexicano José Vasconcelos (1882-1959) cuando sostenía que "el verdadero criterio filosófico que rige, cuan más allá de la similitud intelectual, por la similitud de esencia que une a los seres en la percepción de una entidad emocional. Su percepción emotiva de que yo soy esto y esto y aquello que no sabemos uno, parecemos sin embargo, tan extrañados, tal es el problema de la filosofía desde los Vedas hasta

Bergson y así es en la conciencia de todo filósofo nato". (47).

La subjetividad humana es la que hace posible el desarrollo del conocimiento en dirección a la verdad. Fuera de la actividad del sujeto, la verdad no puede existir, pero sería erróneo sobrevalorar el aspecto subjetivo del conocimiento porque el mismo es objetivamente condicionado en un doble sentido: primero, la aspiración del sujeto es reproducir la realidad que existe fuera de su conciencia; y segundo, la posibilidad de acceder a la verdad es medida por el sistema de relaciones sociales históricamente constituido que corresponde a un nivel dado de desarrollo de la práctica material. La verdad depende, por tanto, de la concordancia del pensamiento del sujeto con la realidad objetiva, es decir, independiente de él. Debido a que el conocimiento lo crea el hombre, pero la relación de concordancia o no entre ese conocimiento y la realidad no dependen de aquel, se trata, entonces, de una relación objetiva.

De manera que la verdad se caracteriza por una compleja interrelación de los aspectos objetivos y subjetivos del conocimiento y la realidad no dependen del aquel, se trata, entonces, de una relación objetiva.

De manera que la verdad se caracteriza por una compleja interrelación de los aspectos objetivo y subjetivo del conocimiento, por eso cualquier absolutización unilateral de uno de ellos, sólo puede conducir a una representación deformada de la verdad, o sea, la no dependencia de su contenido, ni del hombre, ni de la sociedad, ni de la humanidad. La objetividad de la verdad depende de las propiedades y relaciones del objeto que ella refleja, así como del contenido de los conocimientos ya confirmados por la práctica.

La paradoja consiste en que la verdad la elabora el hombre y, sin embargo, no depende de él. Es más, a medida que se perfeccionan y desarrollan los medios y capacidades cognoscitivas del hombre (o sea, a medida que crece el papel de lo subjetivo), sus conocimientos se hacen cada vez más amplios y profundos y, a la par, aumenta proporcionalmente en ellos el contenido que no depende ni del individuo ni de la humanidad.

"El hombre no se enfrenta desarmado" el objeto de su conocimiento, sino con todo un arsenal técnico y conceptual y una experiencia previa que media su relación con el objeto. Además el conocimiento no es un ejercicio puramente intelectual; en él intervienen todas las fuerzas espirituales del hombre, incluyendo las emocionales y las volitivas. No por casualidad Lenin afirmó que la búsqueda de la verdad es imposible sin las pasiones humanas. De esta forma, la realidad es reflejada por la conciencia del hombre en el movimiento natural que le es inherente y, el mismo tiempo en la dinámica que le imprime la actividad subjetiva de aquel.

Así, la unidad o interacción dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo caracterizan todo el desarrollo del conocimiento humano y, especialmente, de la verdad. Pero en cada etapa del despliegue del conocimiento, con unidad e interacción poseen un carácter histórico-concreto. El crecimiento del contenido objetivo del conocimiento es, al mismo tiempo, el resultado de la elevación del papel y la efectividad de lo subjetivo, es decir, de la actividad creadora del sujeto. A ese contenido del conocimiento fue precisamente lo que Lenin llamó **verdad objetiva**.

4.5.4. Lo absoluto y lo relativo en la verdad. Verdad y error.

Al resumir en 1924 el desarrollo de su actividad científica (que lo condujo a la formación de la teoría electrónica) el físico holandés Lorentz vio en el átomo cuántico una contradicción irresoluble que lo desconectó "Hoy -escribió- afirman todo lo contrario de lo que dijiste ayer: en tal caso no existe, en general, criterio de la verdad y, que consiguiente, en general no se sabe qué significa la ciencia. Lamento no haber muerto cinco años antes, cuando no existían estas contradicciones". (48).

Este hecho muestra la situación dramática que atraviesan los científicos cuando se ven obligados a renunciar a las teorías anteriores consideradas verdaderas hasta entonces.

Si analizamos las meditaciones del compañero Fidel Castro (en 1954 desde la cárcel) sobre la filosofía Kantiana, y luego sus interrogaciones acerca de la posible correspondencia entre las ideas de Kant y Einstein sobre el espacio y el tiempo, entendemos lo que afirmó al decir "Pensaba en lo limitado de nuestros conocimientos y en la vastedad inmensa del campo que el hombre ha labrado con su inteligencia y su esfuerzo a través de los siglos. Y aún la misma relatividad de estos conocimientos entristece. ¡ Cuántas teorías y doctrinas, y creencias superadas ya, que antaño fueron como Biblias para la ciencia."! (49).

Además de la cuestión de la existencia de la verdad objetiva, en estos dos testimonios, se plantea, de forma emotiva, el problema de la correlación de lo absoluto y lo relativo en la verdad, problema que Lenin formuló del siguiente modo: "... las representaciones humanas que expresan la verdad objetiva, ¿pueden expresarla de una vez, por entero, incondicional y absolutamente o sólo de un modo aproximado, relativo". (50).

Ahora bien, como un problema de la concepción del mundo de los hombres esta cuestión pudo ser planteada sólo en determinado peldaño del desarrollo de la cultura humana: entiéndase, cuando los hombres, en su actividad productiva y transformadora, tuvieron que tratar con objetos complejos desde el punto de vista cognoscitivo, lo que reveló la inconsistencia de las pretensiones a su plena y definitiva interrelación.

El conocimiento es transitorio, perecedero. Sin embargo, si en él se operase exclusivamente un proceso de sustitución de unas representaciones por otras, sin que existan elementos que se conserven, el conocimiento resultaría un eterno comenzar, y sería imposible hablar de su progreso. Sin embargo, una de las regularidades fundamentales del conocimiento es su carácter acumulativo.

En la solución de este problema, se distinguen claramente dos posiciones; el dogmatismo y el relativismo. El dogmatismo gnoseológico hiperboliza el carácter absoluto de los conocimientos, considerando que, en lo fundamental, la ciencia opera con verdades incommovibles. Así, por ejemplo Mar Planck recordaba que su maestro Philipp von Jolly estimaba la Física una ciencia tan desarrollado y madura que una vez formulada la ley de conservación de la energía, adquiriría muy pronto en forma definitiva. En lo sucesivo, las transformaciones de la Física se referirían a cuestiones de detalle y nada más. Este punto de vista estuvo muy difundida en el período anterior a la revolución científica que se inicia a fines del siglo XIX.

A lo largo del siglo XX, por el contrario, se acentúa la tendencia a hiperbolizar la relatividad del conocimiento, lo que constituyó una de las raíces gnoseológicas de la crisis de la Física, según palabras de Lenin. En su expresión extrema, tal hiperbolización deviene relativismo, lo que conduce al escepticismo (duda de la posibilidad del conocimiento verdadero) (51) y, en última instancia, el

agnosticismo (negación, en principio, de la cognoscibilidad del mundo), por la sencilla razón de que si lo que ayer fue verdadero, hoy es falso, y así sucesivamente, entonces resultaría como si la ciencia alternara un error por otro sin llegar a conocer nunca la esencias de las cosas.

De lo anterior se deriva que las diferencias entre el relativismo y el dogmatismo no son esenciales: en el fondo ambos niegan la existencia de la verdad objetiva al excluir su principio el progreso del conocimiento. Ambos constituyen los dos extremos de la concepción metafísica del proceso cognoscitivo que absolutiza uno u otro de sus múltiples aspectos: en el primer caso, el carácter variable y mutable del conocimiento y, en el segundo, su estabilidad y constancia.

El físico Inglés J.D. Bernal (52) planteó correctamente el problema cuando afirmó que en una época determinada, la ciencia es resultado total de todo el conocimiento logrado hasta entonces. Sólo que ese resultado no es estático. La ciencias es más que la reunión total de los hechos las leyes y las teorías conocidas. Consiste en el descubrimiento de nuevos hechos, leyes y teorías, en su crítica y, a menudo, en su destrucción al igual que en su construcción. No obstante, el edificio entero de la ciencia jamás se detiene en su crecimiento. Se encuentra, por así decirlo, permanentemente en reparación, pero siempre está en uso-

La cuestión radica entonces en elaborar dialécticamente el problema de la relación de lo absoluto y lo relativo en el conocimiento verdadero.

Entre lo absoluto y la relativo en la verdad no existe de exclusión mutua, pero lo relativo no es del mismo orden que lo absoluto, por lo que nos e funden. No es casual por ello que Lenin haya enfatizado que "... no se puede negar la verdad absoluta sin negar la existencia de la verdad objetiva". (58). Lo absoluto en la verdad sólo puede ser el resultado de la acumulación de lo relativo en el conocimiento y, lo relativo es, a su vez, absoluto en el sentido de que se refiere a conocimiento verdadero, a la verdad objetiva. Por eso Lenin afirmó que "... 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 histórica de los límites de la aproximación de nuestro conocimiento a la verdad" (54) (subrayado añadido).

De manera que la unidad de lo absoluto y lo relativo en la verdad es condicionada por su contenido. En ambos casos, se trata de conocimientos objetivos y, por tanto, verdadero. Su diferencia radica en que lo absoluto es aquel conocimiento idéntico a su objeto (por lo que no puede ser refutado por el desarrollo ulterior de la ciencia), en tanto lo relativo es siempre un conocimiento aproximado, incompleto y, por tanto, susceptible a la refutación o, por el contrario, al desarrollo sucesivo, el abarque más amplio y profundo del objeto en el sentido de lo absoluto. En su lugar, las verdades consideradas absolutas, en una época y en un contexto dados, pueden resultar más tarde (y de hecho ocurre así) relativas lo que en modo alguno quiere decir que sean erróneas. Tal es el caso, por ejemplo, de la mecánica de Newton y de la teoría de la relatividad de Einstein: ambas son verdaderas en determinados límites y condiciones, y en ese sentido, poseen un contenido imperecedero. Más allá de estos límites y condiciones resultan relativas y, por tanto, superables por el desarrollo ulterior del conocimiento, tal y moco lo ha mostrado la historia de la propia ciencia.

De todo esto resulta que lo absoluto en la verdad es una cierta tendencia que se abre paso a través de representaciones en la verdad es una cierta tendencia que se abre paso a través representaciones

relativamente verdaderas, cuyo progreso consecutivo conlleva a un conocimiento cada vez más exhaustivo. Se trata de una tendencia a la plenitud y la perfección. Sólo que ese camino es infinito como infinita es la realidad y la posibilidad de su reflejo en la conciencia humana, a diferencia del relativismo,, para el marxismo, la verdad objetiva es relativa en el sentido de perfectible, superable dialécticamente en el desarrollo sucesivo del conocimiento; su carácter absoluto radica en la tendencia al progreso, a la perfección y a la exhaustividad crecientes.

Esta distinción entre lo relativo y lo absoluto en la verdad es también relativo o "imprecisa" (como decía Lenin), pero necesaria para impedir que la ciencia se convierta en un dogma, en una cosa muerta y estancada; pero, al mismo tiempo, es lo suficientemente "precisa" (absoluta) como para deslindar la comprensión dialéctico-materialista de la verdad de la del relativismo, el escepticismo, el agnosticismo, el fideísmo y, en general, del idealismo filosófico (55).

Desde este punto de vista, la verdad no es el fin último del conocimiento, sino el perfeccionamiento sucesivo e infinito de sus conocimientos, proceso que en cada momento reviste la forma de resultados físicos, parciales y relativos.

Ahora bien, si la verdad es relativa, ¿significa eso que contiene, en cierta medida, el error?. En la literatura especializada, existe la opinión de que lo relativo en la verdad es igual a lo objetivo más lo erróneo en ella. Sin embargo, como veremos a continuación, eso no es exacto independientemente de que una u otra teoría contenga errores o que como señalo Félix Varela: "...ningún hombre dijo todo lo cierto, si es cierto lo que dijo". (56). Toda verdad aunque sea relativa, siempre es objetiva por su contenido y, en virtud de ello, ese contenido es imperecedero, es decir, no dependen ni del sujeto cognoscente ni de las circunstancias. Si en la estructura interna de la verdad, aunque sea relativa, incluimos al error, entonces la verdad deja de ser lo que es: verdad. La verdad es relativo no en el sentido de errónea, sino en el de incompleta, condicional, superable. El error es lo contrario de la verdad. Si la verdad es la identidad del pensamiento con el objetivo, el error es la no coincidencia entre ellos (57). Desde luego, esta relación de exclusión mutua verdad - error es válida sólo en el marco de las definiciones.

En ocasiones, no sólo las verdades ya establecidas, sino también los errores actúan como motores del desarrollo del conocimiento científico, por lo que poseen cierto valor heurístico. (58). La hipótesis de la existencia del éter como supuesto medio de programación de las ondas, como se sabe era errónea. Sin embargo, esa idea está asociada al despliegue de la teoría electromagnética durante el siglo XIX. En la ciencia es preciso adelantar ideas y luego comprobarlas o refutarlas, lo que contribuye al progreso científico. Una proposición errónea puede servir para plantear adecuadamente el problema objeto de estudio, y, como decía Hegel, un problema correctamente planteado significa su solución hasta la mitad. Esto es sumamente importante; la historia de las ciencias muestra que la solución de muchos problemas científicos fue posible únicamente cuando fueron planteados adecuadamente. Por ello, el mismo Hegel señala que el peor tonto puede hacer preguntar al mejor sabio.

De manera que, tanto la verdad como el error, constituyen componentes necesarios del proceso de desarrollo del conocimiento. Es más, el error puede realizar entre otras, las siguientes funciones cognoscitivas.

1. Crear situaciones problemáticas que sirven de punto de partida a nuevos descubrimientos o que

- estimulen discusiones fructíferas que conducen al desarrollo de la verdad;
- 2. Desempeñar cierto papel en el planteo y solución adecuada de los problemas científicos;
- 3. Ayudar a precisar los marcos de aplicación de las teorías, los límites dentro de los cuales ellas constituyen verdades y fuera de las cuales, no;
- 4. Ocupar un lugar en las que siendo relativamente verdaderas, necesitan avanzar en su estructuración, lo que impulsa a apelar a ideas cuya veracidad aún no ha sido comprobada.

De todo esto no debe extraerse la falsa conclusión de que los errores siempre son fecundos, es decir, positivos. Es en última instancia, una forma no adecuada del desarrollo de la ciencia (esta tiene como misión armar al hombre con conocimientos verdaderos). El error puede provocar toda una cadena sucesiva de errores que obstaculizan el logro de la verdad. Aún más los errores a veces son fuentes de prejuicios y conservadurismo en la ciencia, unas veces por su "comodidad" y otras porque sirven a determinados intereses de clase o de grupo.

En resumen, entre la verdad y el error no existe una barrera infranqueable; el error puede ser el camino hacia la verdad, pues el hombre también aprende de ellos; el error puede

Insertarse en los intersticios de conocimientos relativamente verdaderos; y, por último, la verdad cuando se extrapola más allá de sus límites, se torna error. A esto último está asociado el problema del carácter concreto de la verdad.

La verdad abstracta no existe, la verdad es siempre concreta.

De la comprensión del contenido de la verdad como objetiva, e decir, independiente de los individuos, de las clases, de la sociedad y de la humanidad, se deriva su carácter concreto. El carácter concreto de la verdad, en el marxismo se comprende como la dependencia del saber de los nexos e interacciones inherentes a unos u otros fenómenos, de las condiciones, del lugar y del tiempo en que ellos existen y se desarrollan. Una ilustración de esto pudiera hacerse con el siguiente ejemplo: la afirmación de que el agua hierve a los 100° C es correcta (verdadera) en condiciones de presión atmosférica normal (780 milímetros de mercurio), pero sería incorrecta en ausencia de esta condición.

Como se sabe, la verdad científica, en tanto reflejo de la esencia y de las cosas, tiende a ser un conocimiento de carácter universal. El error consiste en tratar de aplicar tesis (de cuya veracidad científica nadie duda) más allá de las fronteras que a ellas corresponden.

Así, por ejemplo, la mecánica clásica explica adecuadamente el comportamiento de los cuerpos que poseen grandes masas y se desplazan a pequeñas velocidades, pero el intento de extender sus conceptos y leyes a la explicación de los fenómenos del micromundo, conduce simple y llanamente al error.

El carácter concreto de la verdad presupone tener muy en cuenta el tiempo (o sea, la época, período o momento) en el que existe el objeto y en el que es reflejado por el sujeto. Si cambia el tiempo del objeto, o "el tiempo del sujeto", el conocimiento entonces puede perder su objetividad. Así, por ejemplo, la conclusión a que llegó Lenin a principios del siglo XX acerca del carácter inevitable de las guerras mundiales en la época del imperialismo, es basada en la consideración de los medios de destrucción existentes y en la correlación de fuerzas de aquella época (factores que se mantuvieron hasta los años 40). Después, surgieron las armas atómicas de destrucción masiva y cambió la

correlación de fuerzas a nivel internacional, con lo que la tesis formulada entonces por Lenin perdió su carácter y quedó sólo en el plano de la posibilidad real.

Una muestra brillante del enfoque concreto de la verdad lo constituye la respuesta dada por el compañero Fidel Castro a la pregunta de Frei Betto acerca de que si él creía que la religión era el opio del pueblo - tal y como lo había formulado Marx. Fidel de inmediato ubica la tesis marxista en el contexto histórico-concreto que le dio lugar: "Yo te expliqué largamente ayer - responde- en qué circunstancias históricas surge el socialismo, el movimiento socialista y las ideas sociales científico, del marxismo - leninismo, y como en aquella sociedad de clases, de cruel e inhumana explotación, donde durante siglos la Iglesia y la religión se habían utilizado como instrumentos de dominación, de explotación y de opresión, habían surgido tendencias y habían surgido críticas duras, justificadas, a la Iglesia, incluso a la propia religión (...). Lo más lógico, desde el momento en que (...) se utilizaba la religión como instrumento de dominación era que los revolucionarios tuvieron una relación anticlerical, e incluso antirreligiosa, y yo me explico perfectamente las circunstancias en que surgió esta frase" (59).

Y continúa Fidel. "... desde luego, como yo entiendo, en ningún sentido esta frase tiene, ni puede tener, el carácter de un dogma o de una verdad absoluta; es una verdad ajustada a determinadas condiciones históricas concretas. Creo que es absolutamente dialéctico y absolutamente marxista sacar esta conclusión.

En mi opinión, la religión, desde el punto de vista político por sí misma no es opio o un remedio milagroso. Puede ser un opio o un maravilloso remedio en la medida en que se utilice o se aplique para defender a los opresores y explotadores, o a los oprimidos y explotados, en dependencia de la forma en que se aborde de problemas políticos, sociales, o materiales del ser humano que, independientemente de la teología o creencias religiosas nace y tiene que vivir en este mundo.

Fidel no solo sitúa correctamente la cuestión en su contexto histórico, sino, además, en qué plano (político o ideológico, cosmovisivo) en qué sentido (a favor de los opresores y explotadores o de los oprimidos y los explotados) y en dependencia de cómo aborde los problemas sociales, la religión puede o no convertirse en opio de los pueblos. He ahí lo que Lenin llamaba "análisis concreto de la situación concreta.

La convulsión que de aquí se desprende es obvia; no existen verdades hechas para todos los tiempos y todas las circunstancias, particularmente en lo que se refiere a las ciencias sociales. Los fenómenos cambian, se transforman, pierden o adquieren propiedades, se insertan en sistemas nuevos de relaciones y sus funciones y significación social devienen otras. Por consiguiente, los conocimientos que elaboramos sobre ellos deben, si quieren retener el título de científicos, adecuarse a estos cambios. En tal sentido, el carácter concreto de la verdad es una manifestación de su relatividad.

La verdad científica siempre es concreta porque se ajusta rigurosamente a las propiedades y relaciones específicas del objeto que refleja, a los parámetros espacio-temporales y a las condiciones peculiares en que aquel existe y se desarrolla , sino además, porque ella constituye una síntesis temporal, su resultado relativo del proceso de ascensión del pensamiento de lo abstracto a lo concreto; con otras palabras, es el producto de un proceso discursivo que avanza desde la fijación de las propiedades más abstractas y difusas del objeto de estudio hasta la reproducción precisa y

exhaustiva (concreta) de sus determinaciones más específicas.

De todo lo expuesto hasta aquí se desprende la enorme importancia que posee el principio del carácter concreto de la verdad tanto para la actividad científica como para la lucha revolucionaria. A la luz de este principio, resultan inconsistentes los intentos de trasladar mecánicamente supuestas "verdades" establecidas en los países socialistas de Europa al actual proceso de rectificación que vive Cuba, soslayando las particularidades históricas, nacionales y culturales de nuestro país. El énfasis en lo específico y lo nacional de nuestro socialismo, hecho en los últimos años, parte esencialmente de consideraciones de carácter político; pero su fundamento cosmovisivo hay que buscarlo en una adecuada comprensión de la dialéctica de lo general y lo particular, de lo internacional y lo nacional en la construcción del socialismo, así como del principio del carácter de la verdad.

4.5.5. La práctica como criterio de la veracidad del conocimiento.

El problema de la delimitación de la verdad con respecto al error presente a lo largo de toda la historia de la filosofía. Existieron intentos de elaborar el criterio de la verdad sobre la base de la evidencia, de la observación sensorial, de la capacidad de la razón de ofrecer proposiciones universales claras y precisas. El defecto cardinal de estas concepciones consistía, sin embargo, en la tendencia a buscar el criterio de la veracidad del conocimiento en el propio conocimiento (o en uno u otro de sus rasgos), es decir, únicamente en los marcos del sujeto.

En tales condiciones ante el marxismo se planteaba la tarea de encontrar aquel criterio que, en primer lugar, estuviera vinculado al conocimiento, determinara su desarrollo vinculando el conocimiento, determinara su desarrollo y, al mismo tiempo, no fuera conocimiento; y que, en segundo lugar, combinara en sí la universalidad con la realidad inmediata, con lo concreto-sensible. Tal criterio resultó ser la práctica histórico-social. "El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva - escribió Marx- no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la realidad donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento ..." (61). Así Marx descubrió en la práctica aquella forma específica de relación sensorial del hombre con el mundo que incluye en sí la posibilidad y la necesidad de penetrar en los nexos suprasensoriales, o sea, esenciales y universales de las cosas.

Al subrayar el papel de la práctica como criterio de la veracidad del conocimiento, es necesario destacar los siguientes momentos:

1. En lo fundamental la práctica es un proceso objetivo, material; representa una continuación de los procesos naturales que se despliegan de acuerdo con leyes objetivas. No se trata, por tanto, de un criterio subjetivo.
2. La práctica es actividad social, no la actividad de un individuo aislado o un grupo social particular, sino la actividad material transformadora de todo el género humano.
3. La práctica es una actividad históricamente condicionada. Esto significa que en calidad de criterio de la verdad no actúa un período dado de su desarrollo, sino la totalidad del proceso histórico en su perenne devenir hasta el presente dado.
4. La práctica es un fenómeno multifacético, por lo que, como medida de la verdad, no puede ser reducida a una u otra de sus formas, sino que debe ser tomada en el conjunto de todas sus manifestaciones: La producción material, el experimento científico, la lucha socio-política. Esto

no excluye el hecho de que en cada caso concreto una de estas formas desempeña el papel decisivo.

La práctica, en tanto criterio de la veracidad del conocimiento, tiene al mismo tiempo carácter absoluto y relativo.

El carácter absoluto de la práctica en este sentido significa que precisamente ella es la prueba más fuerte de la veracidad del conocimiento, el criterio fundamental y rector de la verdad, y en términos "estratégicos", histórico - universales no hay conocimiento por complejo que sea que la práctica en última instancia no puede revelar su verdad o falsedad. Al demostrar la objetividad del conocimiento, la práctica a la par demuestra también su carácter absoluto e incondicional. Por lo demás, este criterio es lo suficientemente definido como para desplegar exitosamente la lucha contra el idealismo y el agnosticismo en la teoría del conocimiento.

Por otra parte la práctica como criterio de la verdad, posee un carácter relativo, lo cual se manifiesta en el hecho de demostrar completamente la veracidad o falsedad de cualquier representación humana o hipótesis teórica. En efecto, la práctica no es algo anquilosado, dado de una vez y para siempre, sino un proceso en desarrollo que en cada una de sus fases presenta limitaciones, inconsecuencias e incluso retorcimientos subjetivistas". Este criterio es, al mismo tiempo, lo suficientemente "indefinido" como para evitar que los conocimientos humanos se transformen en algo absoluto, es decir, sean convertidos en dogmas y axiomas inapelables, supuestamente válidos para todas las épocas y condiciones.

Por último es imprescindible enfatizar que la práctica representa el criterio fundamental de la verdad, pero no el único.

Criterios complementarios al de la práctica se utilizan constantemente en la esfera del conocimiento científico en dependencia del nivel de abstracción de las estructuras reflejadas y el grado de inmediatez y/o posibilidad de las observaciones (cuando se trata, por ejemplo de micro-objetos u objetos muy distantes, o de fenómenos relativos al pasado o al futuro, por ejemplo. El valor de estos criterios se hace evidente en aquellas circunstancias de delimitar la verdad y el error.

Un importante papel en las ciencias naturales teóricas y particularmente en las ciencias sociales y humanísticas desempeña el llamado criterio axiológico, es decir, la apelación a los principios socio - políticos, morales y estéticos.

En la vida política, por ejemplo, a menudo se crean situaciones en que se exige del sujeto una reacción rápida sin tener las suficientes "vivencias" de la práctica, ni la suficiente información. En tales circunstancias, el hombre realiza una valoración fugaz de la situación, no guiándose tanto por la información directa que recibe de la práctica como por la lógica y su conocimiento de la actitud ideológica y política general hacia semejantes situaciones. Así por ejemplo, nuestro pueblo, como regla, reacciona correctamente ante determinadas exigencias políticas, no siempre contando con la suficiente información de causa, porque confía plenamente en la Revolución y en sus dirigentes, es decir, guiándose por criterios políticos-morales.

En este sentido, es ilustrativa la comprensión por Fidel de la verdad. El 28 de Marzo de 1964 en su comparecencia en el juicio contra el delator de los Mártires de Humbolt 7, expresó: "Yo concibo la

verdad en función de un fin justo y noble, y es entonces cuando la verdad es realmente verdad. Si se sirve a un fin justo, noble y positivo la verdad, como este abstracto, categoría filosófica, en mi opinión no existe ". (62). Efectivamente, del mismo modo que una verdad sin la biografía que conduce a ella no es más que un cadáver que ha dejado tras de sí sólo una estela (Hegel), la verdad desprovista de contenido ético positivo, no es más que un esqueleto crujiente, es decir, sin carne ni sangre, sin vida y puede ocasionar mucho daño.

De todas formas, en última instancia, la práctica es el criterio supremo de la verdad. Ella subyace en la base de los criterios lógicos y axiológicos fundamentalmente. En este sentido; puede afirmarse que la práctica es la medida absoluta o universal de la verdad.

Como vimos, la teoría de la verdad ocupa un lugar central en la gnoseología marxista-leninista y, en general, en todo el sistema de la concepción científica del mundo. Cuando el sistema de la concepción científica del mundo. Cuando el filósofo alemán Fichte afirmaba: soy un sacerdote de la verdad, soy un soldado de la verdad, y si tengo que morir por ella, bienvenida sea la muerte, expresaba el ideal gnoseológico de la naciente burguesía alemana inspirada en la Revolución Francesa. Nuestro ideal gnoseológico va más allá presupone la disposición a luchar incansablemente por la verdad (y si es preciso, morir por ella) que sirve a la transformación revolucionaria del mundo en nombre de la clase obrera y de todos los trabajadores, cuyos intereses cardinales responde a las necesidades objetivas del progreso de la humanidad.

4. 6. El conocimiento y la ciencia.

La ciencia constituye hoy un importante objeto de investigación en virtud del papel fundamental que le corresponde en la sociedad contemporánea. Devenido en elemento central de la economía, de la política y la cultura, el estudio de la naturaleza. Funciones, fuerzas motrices, por citar algunos problemas relevantes, se convierte en cuestión clave para la sociedad que transita al siglo XXI.

La división del mundo en países desarrollados y subdesarrollados está íntimamente relacionada con la polarización del conocimiento científico internacional. Un puñado de países desarrollados concentran el género de la producción científica mundial y su potencialidad transformadora expresada fundamentalmente a través de la moderna tecnología. Esta tiene importancia no sólo económica y militar, sino también cultural e ideológica por el poderío que ofrece para el control de los medios de comunicación y la información que ellos transmiten.

4.6.1. Interpretación marxista de la ciencia.

Ya en el siglo XIX, Marx había optado el modo contradictorio en que el progreso científico funcionaba en la sociedad capitalista: por un lado, su desarrollo acelerado e incorporación creciente a la producción (conversión de la ciencia en fuerza productiva directa, según sus palabras), su valoración a la ganancia a la competencia y, por otro lado, el efecto que ejercía sobre la profesión científica subsumiéndola ("como a todos los profesionales que se consideraban dignos de piadoso respeto") en la lógica de la sociedad capitalista, en su afán de lucro y el modo enajenado en que el producto directo se situaba frente a la ciencia, en tanto riqueza, bajo las condiciones de las relaciones capitalistas de producción.

Por ello para los fundadores del Marxismo, el ideal de la ciencia se funde con el ideal de la

transformación revolucionaria, comunista del mundo. En su perspectiva, sólo la superación de la sociedad capitalista puede permitir un empleo absolutamente humanista de la ciencia y la técnica. En la vista de los problemas que padece el tercer mundo frente a la opulencia de un puñado de naciones, debe recordarse la sentencia de Marx según la cual sólo cuando "... una gran revolución social se apropia de la época burguesa,, el mercado mundial y las modernas fuerzas productivas sometiéndolas al control común de los pueblos... sólo entonces el progreso humano habrá dejado de parecerles a ese horrible ídolo pagano que sólo quería beber el néctar en el cráneo del sacrificado..." (63).

En esa tradición que funde ciencia y valores humanos, el pensamiento de Fidel Castro y Ernesto Che Guevara se sitúa en un lugar privilegiado. Dispersos en sus escritos, encontramos inagotables ideas acerca del papel de la ciencia y la técnica en la construcción del socialismo y es la superación del subdesarrollo y la dependencia heredados del capitalismo. La ideología proyectada desde la vanguardia revolucionaria ha contenido siempre una fuerte insistencia en la prominencia del progreso científico técnico como fuerza propulsora del desarrollo. En ello el trabajo científico se proyectó no sólo a favor del pueblo y sus necesidades, sino también incorpora éste como actor fundamental de toda la creación científico-técnica.

De ahí la idea de Fidel del futuro de la patria como un futuro de hombres de ciencia, de pensamiento y exhortación del Che a forjar un hombre nuevo, con una nueva técnica.

De lo anterior se infiere que una correcta interpretación de la ciencia debe subrayar su articulación estrecha con el conjunto de relaciones sociales en que ella se inserta; la ciencia es un fenómeno social.

Tal punto de vista significa adoptar una visión filosófica de la ciencia bien distinta de aquella que tanto abunda en la tradición académica burguesa, científicista y positivista. En ella la ciencia se suele presentar tan solo en su dimensión cognoscitiva, al margen de determinaciones políticas, económicas, ideológicas; como cierta torre de marfil donde actúa exclusivamente la racionalidad científica y sólo el diálogo de la razón y los hechos puede adaptarse como influyente.

El corolario de tal enfoque es, desde luego, la no aceptación de ningún compromiso social por parte de los científicos, excepto el de hacer avanzar el conocimiento. En suma, se proporciona la neutralidad axiológica de la ciencia.

Contradicho permanentemente por la marcha de la historia de la ciencia mundial: implantación de políticas científicas por los estados (siempre representantes de intereses de clases), los conflictos bélicos donde el trabajo científico ha ocupado un lugar nada desestimable y por la llamada "crisis de la ciencia", contemporánea, que no es metodológica, sino, esencialmente ética, este paradigma científicista renueva permanentemente su discurso, alimentándose de una filosofía de la ciencia que presenta disociada del contexto social.

El enfoque marxista es otro: se orienta aceptar la ciencia como un todo complejo y revela sus múltiples conexiones con la sociedad. En esta perspectiva la ciencia se comprende en primer lugar, como un sistema de conocimiento en desarrollo (cuyo rasgo definitorio en su correspondencia con la realidad que refleja, es decir su veracidad, lo que supone la aplicación sistemática de métodos, reglas, recomendaciones referentes al curso mismo del conocimiento científico y que son aplicados

conscientemente por los hombres de ciencia de acuerdo con la diversidad de las tareas investigativas) la formulación de problemas científicos, el adelantamiento de hipótesis, la conformación de teorías y su confrontación permanente con los hechos.

Así expuesto el asunto, la ciencia puede apreciarse como ciertos resultados cognoscitivos y también como el proceso permanente, inagotable de su transformación.

La ciencia es entonces una forma específica de actividad, de trabajo especializado, de "búsqueda humana de la verdad" (Lenin). Como toda forma de actividad ella supone la relación sujeto-objeto, del investigador y lo que se investiga. Como se vio antes, en la presentación de la categoría de actividad del vínculo sujeto-objeto tiene no sólo un carácter teórico-cognoscitivo, sino también ideológico-valorativo y práctico-transformador. Para el caso de la actividad científica, ello significa que el científico, la comunidad de científicos, en general el sujeto del trabajo científico, en general el sujeto del trabajo científico, no opera en un vacío social, sin que a su trabajo lo intercepten los complejos resortes de la ideología, la política y desde luego, en su fundamento se encuentra la práctica socio-histórica, que permanentemente plantea problemas que reclaman el concurso de la ciencia, establece prioridades y, en gran medida, condiciona las posibilidades mismas del trabajo científico, al determinar las fronteras del instrumental técnico o intelectual de que la ciencia puede disponer.

Aquí el monismo marxista significa que todas las dimensiones de la actividad social se interrelacionan orgánicamente entre sí como componentes de una totalidad cuyo fundamento y elemento ordenador fundamentalmente es el modo de producción de bienes materiales, la interrelación entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. La ciencia se interrelaciona con la totalidad de las formas de actividad, con el conjunto de las relaciones sociales y no sólo con algunas de ellas.

La idea de la ciencia como actividad subraya también, que aunque el sujeto. Digamos el científico-que la lleva a cabo está incluido en un sistema definido de determinación objetiva que le comunica cierto programa de acción, su actividad le permite actuar en la dirección de la modificación de ese programa llegando incluso a desbordarlo. En ello el talento y la dedicación del científico juegan un papel primordial.

La forma de actividad que denominamos ciencia, aunque inserta en el mecanismo de producción y reproducción de toda la vida social, debe concebirse como componente del proceso de producción cultural, espiritual, interrelacionado pero distinto del proceso de producción de bienes materiales. Es un tipo de trabajo que se atiene a su propia lógica; crear teorías no es lo mismo que fabricar zapatos, exige aptitudes, rasgos psicológicos, procedimientos, formas organizativas, sistemas de comunicación propios.

Asumir la ciencia como producción cultural significa concebirla como una tradición sostenida por la actividad de comunidades o individuos, cuya continuidad se logra a través de la socialización y transmisión del conocimiento, muy especialmente a través de la educación y el entrenamiento científico. En su interior cristalizan valores, ideales, estilos de pensamientos propios de ella dentro de los cuales sus miembros educan su percepción del mundo y adquieren autoconciencia de su trabajo; lo importante es que es permeable a las tradiciones, creencias, valores, estilos de

pensamiento que actúan en el cuerpo global de la cultura de la cual ella es parte, tejiéndose entre todos hilos a veces imperceptibles pero actuantes.

La actividad científica implica no sólo relaciones sujeto-objeto, sino también sujeto-sujeto. Al destacar la primera subrayamos que la creación científica cobre sentido en la media en que refleja realidades que están más allá de sus esquemas conceptuales: ciencia es creación pero con arreglo al plan de reflejar en la teoría objetos que guardan una independencia antológica respecto a sujeto que las investiga. Este enunciado supone descartar el convencionalismo (las teorías como convenciones inter-subjetivas) pero también la interpretación de la teoría como algo inmediato al objeto. Esta relación sujeto-objeto es la que suele destacarse en la teoría y metodología del conocimiento.

El enfoque sociológico presta atención a las relaciones sujeto-objeto. El asunto es que el sujeto de la ciencia no es el individuo aislado, abstraído. En cierto sentido, en calidad de sujeto actúa la sociedad toda; pero más precisamente, sería bueno destacar el interior de ésta, los diferentes sujetos vinculados a la actividad científica. Luego del individuo, es preciso identificar las comunidades científicas, las que interactúan con otras comunidades tanto nacional como internacionalmente. Este enfoque necesita, sin embargo, ser continuado con un análisis de la estructura socio-clasista en su conjunto, en particular con aquellas clases sociales cuyo peso económico es definitorio en un contexto dado según sus intereses económicos y el proyecto político que sostienen o propugnan. Las clases ejercen un serio influjo sobre el trabajo científico, favoreciéndolo, retardándolo u orientándolo, así, se pueden mencionar desde los análisis clásicos de Marx respecto a la actitud de la burguesía ante la ciencias hasta los fabulosos y multimillonarios proyectos Apolo, iniciativa de defensa Estratégica y tantos otros que muestran con claridad el modo en que los intereses económicos y políticos se articulan al trabajo científico contribuyendo a fijar valores, demandas, criterios de utilidad y aceptabilidad, reconocimiento, incentivos, recursos, recompensas.

Por eso es que el enfoque sociológico de la ciencia tiene que orientarse obligatoriamente al nexo ciencia-sociedad, desbordando el plano intracientífico.

La ciencia, como todo tipo de actividad, supone el establecimiento de un sistema de relaciones (informativas, organizativas, económicas, psicosociales, ideológicas, que hacen posible el trabajo científico cuya esencia es la producción del nuevo conocimiento. Para consolidar ese sistema de relaciones es que surgen históricamente las instituciones científicas..

En tanto institución, la ciencia se presenta como cuerpo organizado y colectivo de personas que se relacionan para desempeñar tareas específicas que han seguido un proceso de profesionalización y especialización que las distingue de otros grupos sociales. El largo proceso de educación que ello implica supone no sólo adopción de lenguajes compartidos, así como de métodos y técnicas, sino entre otras cosas, de la internacionalización por sus participantes del ethos propio de esa profesión, de los criterios de trabajo científico, del estilo y la sicología que le es típico. Como toda institución, tiene su ordenamiento interior con la consiguiente jerarquización y distribución de funciones.

La historia y el funcionamiento contemporáneo de las instituciones científicas transparentan claramente su condicionamiento social. Desde la Royal Society de Londres y la Academia de Ciencias de París, (segunda mitad del siglo XVIII) y que sirvieron en cierto sentido de modelos de las instituciones que se crearon en los siglos siguientes, hasta los modernos laboratorios, sociedades, academias y organismos gubernamentales destinados a realizar, organizar y promover el trabajo

científico, su difusión y aplicación, la historia revela una línea ascendente de comprometimiento de las estructuras políticas y económicas de la sociedad con la institucionalización de la ciencia. Para el capitalismo, un hito fundamental lo marcaría la Segunda Guerra Mundial y la generalización de la práctica gubernamental de establecer política para la ciencia y la tecnología.

De modo que la ciencia en nuestros días, es simultáneamente, un sistema de conocimiento en desarrollo, forma de actividad social de institución social específica.

Desde una óptima dialéctica materialista la comprensión exige el estudio sistemático de la totalidad de las relaciones internas y externas, de las determinantes condiciones y factores que caracterizan ese fenómeno y hacerlo siempre a través de su estudio histórico concreto examinando las contradicciones y tendencias que tipifican en cada etapa.

En su avance al socialismo, Cuba desarrolla su propia cultura científica y la integra, de modo creciente, el esfuerzo global de la transformación práctico-revolucionaria de la realidad: lograrlo supone perfeccionar su sistema de ciencia y técnica, promover una política científica y tecnología vez más ajustadas a nuestras propias realidades, al camino de desarrollo social escogido, cuya premisa básica es la satisfacción creciente de las necesidades materiales y espirituales del hombre, la progresión permanente en la calidad de la existencia humana.

Por esta razón más que por los indicadores cuantitativos del trabajo científico (número de investigadores, grados científicos, publicaciones, patentes, etc.) es la que la actividad científica en nuestro país adquiere una singularidad en el contexto tercermundista, y ello condiciona claramente las motivaciones, el estilo, la orientación, la ética de los trabajadores (científicos, profesores, técnicos, etc.) que participan de la actividad científico-técnica.

El factor subjetivo es aquí como en todo, un elemento de la mayor importancia. De ahí la relevancia no sólo científica sino también ética y política de las nuevas generaciones de profesionales. Profundos conocimientos científicos arraigados valores morales, patriotismo, espíritu revolucionarios no son meros añadidos sin relación orgánica, sino, componentes imprescindibles de la conciencia de todo trabajador científico técnico. De ahí la importancia de su formación social, filosófica, humanista.

Su conciencia debe permitírsele no sólo conocer en profundidad los fenómenos que investiga y propiciar en él una actitud innovadora, sino también visualizar los nexos que su trabajo tiene con la sociedad, con la cultura en que se inserta.

Sólo así su actividad puede lograr la dimensión y el efecto social que le corresponde. Por demás esa articulación de valores científicos, humanitarios y patrióticos se corresponde con nuestra propia tradición histórica en cuyas raíces hay hombres como Varela, Luz y Caballero, José Martí, entre otros.

Aquí también se produce un claro encuentro, cierta continuidad, entre lo más avanzado de nuestra cultura y el enfoque marxista del problema, en particular, la posición humanista que Marx desarrolló en sus trabajos.

4.6.2. Funciones sociales de la ciencia.

Las funciones de la ciencia dependen principalmente de las necesidades sociales que ella satisface. Estas necesidades plantean a la actividad científica dos objetivos primordiales: multiplicar el saber científico y determinar las vías de su inserción en la práctica social. En consecuencia y para comenzar las funciones pueden dividirse en cognoscitivas y prácticas. La primera supone el incremento permanente del saber a partir de la solución de problemas científicos cuyas fuentes pueden ser diversas y frecuentemente se vinculan con necesidades provenientes de la práctica. Esto, desde luego, varía no sólo según los plazos históricos sino que también es fluctuante de una ciencia a otra. Se pueden distinguir, por ejemplo, los nexos que guardan las ciencias sociales con las condiciones socioeconómicas (que afectan incluso sus contenidos) de las relaciones que con esas condiciones establecen las ciencias naturales. Tampoco se pueden obviar las mediaciones que corresponden a las llamadas investigaciones fundamentales respecto a las aplicadas.

Lo que se quiere subrayar aquí, de conjunto, es la visión de la ciencia no como proceso autónomo, como torre de marfil, sino como fenómeno social inserto en el engranaje de relaciones sociales.

La función cognoscitiva tiene que ver no sólo con la producción de conocimientos sino también con su difusión, lo que atribuye a la ciencia una función formativa y educativa. Entre tanto, la función que globalmente se ha denominado práctica puede desdoblarse en dos elementos principales: función productora y de dirección social. En la primera se indica su efecto sobre las fuerzas productivas y perfeccionamiento de la técnica y la tecnología de producción y en la segunda se recoge la contribución de ciencia como factor directivo y de planificación donde sobresale el papel de las ciencias sociales.

Todas estas distinciones, desde luego, son relativas, obedecen a una descomposición analítica del conjunto y ello es lo que permite hablar de la función social de la ciencia como fenómeno general y no como simplemente una serie de aplicaciones.

Este sentido integrador, totalizador, es el que Marx recogía en su visión perspectiva de la ciencia única: "La historia misma es una parte real de la historia natural de la naturaleza que viene a ser hombre. Las ciencias naturales llegarán a incluir la ciencia del hombre, lo mismo que la ciencia del hombre incluirá a las ciencias naturales: habrá una sola ciencia". (64).

Las funciones descritas hasta aquí toman muy en cuenta la situación de la ciencia en la sociedad contemporánea, en particular en los países desarrollados. Sin embargo del enfoque histórico y sistémico propuesto antes para el análisis de la ciencia se deduce que el planteamiento de sus funciones sociales debe tomar en cuenta las mutaciones cualitativas que la ciencia y su relación con la sociedad ha experimentado en diferentes períodos históricos y contextos sociales.

En el centro mismo de la civilización contemporánea, se encuentra la moderna tecnología cambiando permanentemente hasta confundirse. Pero la incorporación sistemática y masiva de la ciencia las técnicas productivas es un fenómeno tan solo de fines del siglo pasado. Desde entonces el nexo ciencia-sociedad ha cambiado considerablemente y con él, sus funciones sociales.

El progreso de la ciencia no ha sido uniforme ni en tiempo ni en lugar: Los períodos de auge y estancamiento, así como los centros de mayor actividad, se han desplazado continuamente

relacionados casi siempre con los centros principales de actividad comercial e industrial-

La ciencia de la antigüedad tuvo sus sedes preferentes en Babilonia, Egipto y la India, constituyendo Grecia su heredera común. Fue allí donde se desarrolló, por primera vez, la capacidad de construir y relacionar concepciones abstractas de la realidad, y se sentaron las bases de la ciencia. Esta (conjunto indivisible de la filosofía y otras varias del saber) apenas se relacionaba con la producción y servía ante todo para satisfacer las necesidades espirituales de los ciudadanos libres. Los conocimientos sobre la naturaleza revestían la forma de filosofía de la naturaleza. La astronomía vinculada al perfeccionamiento del calendario y la navegación; la geometría, cuyo desarrollo se vinculó a la agrimensura, la construcción y el tendido de canales; en grado menor la mecánica y en alguna medida la botánica, la zoología y la geografía, destacan como los saberes que más desarrollaron dentro de aquel conjunto.

Luego en gran medida el legado griego regresó a su origen: el Oriente, Siria, Persia, la India, China fueron escenarios que alentaron la ciencia; la síntesis, como afirma JD. Bernal se produjo bajo la bandera de Islam. Estas serían las fuentes que nutrieron la Europa Medieval.

La Edad Media, con el típico fraccionamiento feudal, la decadencia de las ciudades, la economía cerrada, de subsistencia y el dominio de la conciencia religiosa permitió avanzar poco respecto al legado griego. A pesar de ello, se registraron algunos progresos en matemática y mecánica, óptica geométrica y astronomía.

No hay dudas de que los maestros medievales acumularon valiosas experiencias entre la sustancia y sus propiedades, adelantaron métodos de extracción y tratamiento de ellos, así como el equipamiento que ello reclamaba. Pero ni la producción artesanal ni la economía feudal de subsistencia planteaban demandas efectivas a la ciencia.

Tampoco contribuían a ello el estilo de pensamiento dominante, funcional, o un ordenamiento social sumamente jerarquizado y la ideología conservadora y dogmática basados en verdades reveladas asociadas a él. Sin embargo, la influencia del mundo árabe sobre Europa hacia fines de la Edad Media ayudó en el desarrollo de esquemas para la manipulación de conceptos y símbolos (por ejemplo, el álgebra) e incrementó por el estudio de los fenómenos naturales (en la esquimia, por ejemplo).

El Renacimiento marcó un momento de despegue. Fue en la primera mitad del siglo XV que desplazando a la Edad Media, en el panorama europeo emerge un período de grandes transformaciones y descubrimientos. El rescate de la actividad manual desdeñada por los griegos de la Edad Media y que llegó a su apogeo con De Vinci permitió avanzar en la constatación de los fenómenos físicos y las construcciones abstractas. Al florecimiento de las artes, le acompañó una concepción revolucionaria del universo formulada por Copérnico. Los trabajos de Tycho Brahe, Galileo y Kepler al final del período renacentista echaron las bases sobre las que se edificó el conocimiento científico moderno.

La Revolución científica del siglo XVII destruyó la imagen medieval de la ciencia: nacía la ciencia moderna anunciada en los trabajos de Copérnico y desarrollada por Galileo, Descartes y Newton. Con este último quedaron sentadas las bases del método científico moderno basado en la matematización y la experimentación. Quedaba expuesto, por tanto, un nuevo modelo mecánico

matemático del mundo-

Tres procesos de renovación social se fueron articulando paulatinamente: La Revolución científica, la evolución de las técnicas productivas que desembocarían en la Revolución industrial (que sólo es una fase adelantada entroncaría con la ciencia) y la revolución burguesa, promotora de una clase urgida de acelerar el proceso de acumulación de las fuerzas productivas, generadora de la racionalidad instrumental y de la eficacia económica como vehículo de supremacía y necesitada también de barrer con la cultura, la ideología que cristalizó el medioevo. En ello se basó Bernal para afirmar que "El capitalismo y la ciencia moderna nacieron del mismo movimiento". (65).

En este movimiento, el carácter eminente aunque no exclusivamente intelectual tuvo el efecto social de la ciencia incluso durante la revolución del siglo XVII, fue modificándose a favor de un efecto productivo creciente, y multiplicándose su capacidad como instrumento de dominio de la naturaleza. Ello llevaría a Marx en el siglo XIX a advertir la tendencia de la ciencia a convertirse en fuerza productiva directa, proceso potenciado en nuestros días.

Como es de suponer, tales cambios en la ciencia se acompañaron de repercusiones en su institucionalidad y apoyo social. La Royal Society y la Academia de Ciencias de París, por citar dos ejemplos, muestran la aparición en la segunda mitad del siglo XVII de instituciones semejantes a las existentes hoy y marcarán el preludio de muchas otras que florecerían en Europa a lo largo de los siglos XVIII y XIX. Fue en el siglo XIX que aparecieron las sociedades científicas especializadas (geología, botánica). Los historiadores de la ciencia han demostrado los cambios que se fueron observando en el estilo de la literatura científica a lo largo del siglo XIX; artículos especulativos (donde las ideas normativas y los hechos se mezclaban) fueron abriendo paso a publicaciones más profesionales, cada vez más ajustadas a la metodología y a la axiología científicas.

Con ello la profesionalización la especialización se fueron abriendo paso y madurando la profesión del científico, antes confundidas con otras. Según D. Bernal, no fue hasta 1840 que se acuñó en inglés la expresión "científico" para designar una profesión peculiar.

También cristalizó el postulado normativo de la neutralidad ética de la ciencia que establece la ruptura entre hecho y valor, ciencia y moral, ciencia y política y que desde el mismo siglo XVII se fue extendiendo como visión ideológica de la ciencia de fuerte arraigo en la tradición occidental, aunque cada vez más sometida a la crítica que apoyándose en las profundas determinaciones sociales de la ciencia insiste en el compromiso social de la ciencia y los científicos. En realidad, desde sus orígenes, tal postulado normativo respondió al interés de los hombres dedicados a las ciencias, de escapar a las presiones religiosas, políticas o de otro orden, y sigue siendo más bien un medio de defensa que la constatación de una independencia real.

Tampoco permaneció inalterable el centro de gravedad de la ciencia : Se fue desplazando de Italia, a los países bajos, Inglaterra, Francia, Alemania, para más adelante polarizarse en función de la división del mundo en dos grandes sistemas, cuyo enfrentamiento y emulación han marcado la política de este siglo. Desde entonces, el problema de las funciones sociales distintas que la ciencia puede cumplir en uno u otro sistema, de la orientación social que el trabajo científico cobra bajo el influjo de las relaciones sociales capitalistas y socialistas, ha ido ganando en importancia en el plano de la lucha ideológica.

El apoyo a la investigación también fue cambiando; si hasta fines del siglo XVII prevaleció el apoyo de ricos macetas guiados por la curiosidad o el afán de prestigio, las fuentes de financiamiento se desplazarían progresivamente a las firmas industriales y los gobiernos, proceso muy vincula a las crecientes evidencias de los enormes efectos prácticos que la ciencia podría producir.

Puede decirse, en resumen, que los cambios operados con la revolución científica del siglo XVII hicieron posible la existencia de la ciencia como forma de conciencia social independiente y tipo de producción espiritual lo que dio paso a la creación de comunidades científicas basadas en el desarrollo de la construcción, la profesionalización de la labor científica y de las comunidades científicas; portadoras de una metodología y axiología propias. Fue así que la ciencia adquirió su carácter de institución social, la industria planteó cada vez más demandas a la ciencia, se inicio así el proceso de conversión de la ciencia en fuerza directiva.

La conversión de la ciencia en fuerza directiva, su transformación, bajo las condiciones del capitalismo, en instrumento de dominio sobre las fuerzas de la naturaleza, su capacidad de atender y, de paso, modificar las cada vez más complejas necesidades humanas, constituye el dato clave que permite comprender la profunda modificación que el lugar de la ciencia en la sociedad ha venido experimentando.

4.6.3. Conocimiento científico e investigación científica.

La ciencia es un modo de conocer y también un cuerpo de conocimientos ya formado. Cabe caracterizarle como proceso de investigación, como búsqueda de la verdad, y también como estructura o cuerpo formado por la acumulación de las verdades alcanzadas como fruto de la investigación precedente. En este último caso, se pueden presentar, de manera general, algunos de los rasgos característicos que ese cuerpo exhibe. Este tiene, en primer lugar, un fuerte contenido racional ; se articula a modo de sistema conceptual contentivo de teoría, hipótesis, definiciones.

La organicidad es un rasgo esencial del saber científico: no se trata de conocimientos dispersos e inconexos, sino de un saber ordenado lógicamente que constituye un sistema de generalizaciones y principios que relacionan hechos y formulan leyes. Los nuevos conocimientos se incorporan a sistemas establecidos que a su vez se desarrollan permanentemente. Debe ser verdadero o al menos probable: la exactitud no es requisito del saber científico; debe estar comprobado en cierto grado o existir un margen razonable de que puede ser verificado. En todo caso, siempre será susceptible de ser perfeccionado en el curso del trabajo científico.

A diferencia del conocimiento cotidiano (con frecuencia fenoménico, no sistemático y acrítico) el saber científico se obtiene mediante procedimientos con pretensión de validez utilizando la reflexión sistemática, los razonamientos lógicos y respondiendo a una búsqueda intencionada; esté precedida de teoría, hipótesis, diseños experimentales, evaluación de métodos y se sigue de una evaluación sistemática de sus resultados. La diferencia no tanto las realidades, que reflejan como el procedimiento para la adquisición del conocimiento. En conclusión: el conocimiento científico es resultado de una tarea de investigación que se vale del método científico. Este, por su naturaleza, adopta los hechos como su fuente de información básica y es conducido en todo momento por los enfoques teóricos en los que se apoya el investigador. Para ello él se ajusta a reglas metodológicas formalizadas (operaciones y procedimientos establecidos de antemano) y procura contrastar empíricamente sus ideas con la realidad a través de observaciones y experimentos. Gracias a ello el

método científico es autocorrectivo y progresivo: va rechazando, corrigiendo o ajustando las conclusiones según la nueva información disponible y progresa en la medida que enriquece sus conclusiones y perfecciona los procedimientos y las técnicas que utiliza.

La ambición del método científico es la verdad y tiende a expresarla preferentemente en términos de leyes y teorías.

Donde no hay método científico no hay ciencia. (66). El método científico no es, sin embargo, un algoritmo que imponga a una sucesión estricta de operaciones y conduzca a resultados incontestables. Lo decisivo es el conocimiento y el talento del investigador.

La creación científica es un proceso extremadamente complejo, influido por una serie de factores. Debe recordarse que el sujeto que la lleva a cabo (el científico, la comunidad de científicos) actúa en un tiempo y sociedad concreta que incluye cierto ambiente científico y cultural. Las circunstancias históricas, económicas, políticas, culturales, condicionan, en gran medida, la producción y difusión del conocimiento científico.

El investigador debe desarrollar una personalidad crítica, antidogmática, de lo contrario su trabajo corre el riesgo de empobrecerse. No sólo se conoce a partir del conocimiento existente, sino además y en cierto sentido, contra ese conocimiento. Es en las revoluciones científicas, donde esta afirmación se hace del todo evidente.

El científico es portado no sólo de la cultura científica y talento, sino también de los reguladores ideológicos, políticos y morales de su conducta los cuales pueden influir su trabajo de diversos modos y con variable intensidad. La creación científica exige consagración y las fuentes que alimentan la disposición a ésta, no pertenecen sólo al ámbito intracientífico, sino que responden a resortes ideo-políticos y éticos. En ello radica la importancia de cuidar la formación de los investigadores en estos últimos sentidos.

A todo ello se suma la psicología propia del investigador, los rasgos de su personalidad que imprimen cierto sello a su trabajo. El estudio de grandes personalidades científicas puede resultar sumamente ilustrativo.

No obstante, todas las afirmaciones anteriores dirigidas a contextualizar e incluso individualizar el trabajo científico, la investigación de manera muy general y de forma algo esquemática, puede concebirse como sujeta a una determinada lógica a cierta secuencia, a través de las cuales se produce el avance hacia el nuevo conocimiento.

La investigación científica comienza con el planeamiento de problemas. El surgimiento de problemas científicos puede tener diversas fuentes: puede encontrarse también en la contradicción entre diferentes teorías concurrentes.

En su trasfondo más profundo, detrás de los esfuerzos por hacer avanzar el conocimiento nos encontramos demandas que se derivan en la práctica histórico-social. Esta afirmación se relaciona directamente con las ideas generales que han sido examinadas antes acuerda del carácter determinante de la práctica respecto al conocimiento. El desarrollo exitoso de la actividad práctica promueve constantemente la necesidad de nuevos conocimientos y los pedidos sociales que se

derivan de la práctica se expresan en el interior de la ciencia en forma de problemas científicos. Por tanto, el problema es la expresión subjetiva de la necesidad objetiva del desarrollo del conocimiento científico. Como puede apreciarse, los problemas están vinculados a la ausencia de determinados conocimientos. Sin embargo, sería erróneo identificar los problemas con la ignorancia. Estos no surgen solamente cuando faltan conocimientos, sino cuando la ciencia toma conocimiento de la ausencia del saber necesario para satisfacer cierta demanda social. Por esta razón, el problema científico debe ser entendido como el conocimiento del desconocimiento y su formulación puede realizarse sólo a partir del conocimiento ya existente. Visto así, el planteamiento de un problema representa un importante paso delante de la ciencia en tanto que traza el camino hacia la adquisición de nuevos conocimientos.

El planteamiento de los problemas y el enjuiciamiento de la veracidad de las posibles soluciones teóricas que a ellos se ofrezcan, resulta imposible al margen de los hechos científicos. Toda construcción teórica para poder exhibir títulos de científicidad, debe, invariablemente, apoyarse en los hechos, lo que libraría a la ciencia de la especulación. En el Capítulo I de su obra "¿Quiénes son los amigos del pueblo y cómo luchan contra la socialdemocracia?" V.I. Lenin subraya la diferencia entre la sociología marxista, científica y la especulativa, a partir del análisis de la significación del hecho científico para la teoría. La teoría no puede imponerle esquemas a la realidad, sino que debe amoldar sus construcciones a las relaciones, nexos, propiedades que caracterizan a los propios objetos que pretende explicar, debido a su contenido objetivo. Por ello, los hechos deben colocarse en la base del despliegue de la teoría científica y considerarse un medio importantísimo para confirmar o refutar las conclusiones a que arriba la teoría.

El concepto de hecho científico es empleado en más de un sentido, pero aquí debe ser entendido de la siguiente manera:

Los fenómenos de la realidad objetiva existen con independencia de la conciencia del hombre y para conocerlos, el investigador realiza determinada actividad empírica mediante la ejecución de observaciones y experimentos a través de los cuales él describe las propiedades y relaciones objetivas que investiga. Las tesis obtenidas por esta vía, pueden considerarse hechos científicos. También la teoría puede destacar en calidad de hechos aquellos conceptos y leyes cuya veracidad esté suficientemente demostrada y puedan por tanto servir de fundamento a nuestras representaciones teóricas. De modo que la condición indispensable para un determinado conocimiento pueda operar como un hecho (independientemente de que se obtenga por vía empírica o no) es su veracidad demostrada. Operando sobre la base de los hechos, la ciencia se libra de la especulación y el subjetivismo.

De modo que el problema científico, cuyo planteamiento está íntimamente vinculado a los hechos, orienta el desarrollo de la investigación científica. Ahora bien, la solución de cualquier problema implica el planteamiento de determinadas interrogantes, suposiciones que poseen cierto grado de fundamentación y con ayuda de las cuales el investigador trata de explicar los hechos que no encajan en las teorías al uso. El planteamiento de tales suposiciones es una condición para el desarrollo del conocimiento; ellos constituyen el núcleo de las hipótesis científicas. Federico Engels en "Dialéctica de la Naturaleza", expresó: La forma en que se desarrollan las ciencias naturales cuando piensan es la hipótesis. Se observan nuevos hechos, que vienen a ser imposibles el tipo de explicación que hasta ahora se da de los hechos pertenecientes al mismo grupo. A partir de este momento, se hace necesario recurrir a explicaciones de nuevo tipo, al principio basadas solamente

en un número limitado de hechos y observaciones. Hasta que el nuevo material de observación depura estas hipótesis, elimina unas y corrige otras y llega, por último, a establecer la ley en toda su pureza. A guardar a reunir el material para la ley de un modo puro equivaldría a dejar en suspenso hasta entonces la investigación pensante y por este camino jamás llegará a manifestarse la ley". (67)

En este planteamiento de Federico Engels se encierran dos ideas claves:

- a) La hipótesis representa un momento necesario en el desarrollo del conocimiento científico, constituyendo una forma de desarrollo y en modo alguno, un síntoma de debilidad.
- b) La hipótesis constituye una forma del desarrollo de la ciencia, porque representa el vehículo mediante el cual se sistematizan determinados aspectos del viejo conocimiento y ciertas ideas nuevas, en el proceso de consolidación de las nuevas teorías.

De modo que, por hipótesis se entiende, en el sentido más amplio, cualquier proposición, supuesto o predicción que se basa, bien en los conocimientos ya existentes, o bien en hechos nuevos y reales, o también, como sucede con mayor frecuencia, en unos y en otros. Tan importante es el papel de las hipótesis, que pudiera decirse que el desarrollo del conocimiento científico transcurre a través de la construcción, argumentación y demostración de hipótesis.

La investigación científica se orienta al descubrimiento y formulación de leyes. Es así porque la ciencia intenta comprender el orden, la regularidad, las pautas que se mueven detrás del aparente desorden, vinculando ante sí fenómenos variables hechos que al sentido común se presentan como inconexos y con ello, explicarlos y prever su comportamiento futuro.

Para que una hipótesis alcance el carácter de ley, debe estar confirmada empíricamente y debe ser posible su asimilación a una teoría científica. En las ciencias desarrolladas, las leyes se unifican en un todo único en los marcos de una teoría que vincula orgánicamente principios, leyes e hipótesis.

Al examinar el movimiento del conocimiento científico, es preciso insistir en su carácter de método. Esto, sin embargo, no significa la subestimación del papel de la imaginación en el proceso de la creación científica. Las nuevas ideas no se extraen mediante una deducción absolutamente rigurosa del material conceptual de que se dispone, ni de la síntesis de una suma finita de datos empíricos. Lo nuevo en el conocimiento representa un salto en su desarrollo, en el cual es posible advertir determinados fundamentos objetivos, pero contiene una nueva dosis de imaginación e inventiva. Sin embargo, lo nuevo no surge de la nada; regularmente el investigador, en cuya cabeza se genera cierta suposición, está guiado por determinados estímulos y representaciones que encuentran finalmente su respuesta en la idea que luego cobrará forma de hipótesis. De modo que el surgimiento de una respuesta científica nueva, no es un hecho accidental, no tiene nada de místico y su espontaneidad es relativa. Lo nuevo parte del conocimiento empírico y teórico acumulado y tiene como estímulos, determinadas demandas sociales y científicas.

Las suposiciones intuitivas originales dan lugar a la hipótesis, las que en el curso de su demostración y argumentación se transforman en teorías. De esta afirmación se desprende que la teoría científica representa la formación lógica más desarrollada (con relación a los conceptos, hipótesis, etc., en el cual de forma madura, profunda y objetiva encuentran su reflejo y explicaciones los objetos del conocimiento. La teoría es un dominio del saber que muestra regularidades del

funcionamiento y desarrollo de un determinado conjunto de fenómenos y describiéndonos y explicándonos.

La teoría, desde luego no representa la culminación del desarrollo del conocimiento. La comprensión dialéctico- materialista de la teoría científica se caracteriza porque es analizada como un conocimiento verdadero que posee determinada comprobación y fundamentación y está sujeta a errores.

En síntesis esto quiere decir que todas las tareas son formaciones relativamente verdaderas, lo que significa que la promoción de una teoría científica representa un importante paso adelante en el desarrollo del conocimiento, un culto un contenido objetivo y por ende, absoluto del conocimiento, pero a la vez toda teoría científica estará condicionada por nivel de desarrollo de los conocimientos y la práctica humana y ella será portadora, tanto de las conquistas de la época dada como de sus limitaciones. El científico debe, por tanto, asumir una actitud crítica ante sus producciones y procurar siempre su superación dialéctica.

De lo anterior se deriva que la diferencia entre hipótesis y teoría relativa.

Examinando el conocimiento como un proceso, resulta que ambas formas del conocimiento científico suponen grados distintos de argumentación y demostración de sus tesis, ellas estarán avaladas en diversas medidas por el sistema general de los conocimientos científicos y en particular por los hechos empíricos. A la hipótesis le son inherentes preferentemente, las características de lo subjetivo, lo relativo e incompleto: La teoría científica, contiene en mayor medida las características de lo absoluto y lo objetivo. Se trata de límites flexibles, relativos, históricos, lo que posibilita en el curso de su naturaleza la hipótesis de esa aceptada como teoría y la teoría continúa enriqueciéndose tanto a cuenta del propio desarrollo de un aparato conceptual, como a consecuencia de su incorporación a una teoría más general de la cual ella aparecerá como una de las manifestaciones particulares. Ello supone la reconsideración de su lugar significado dentro del sistema de conocimientos científicos. Se puede citar como ejemplo el caso de la mecánica clásica con respecto al sistema conceptual de la mecánica cuántica.

Nivel empírico y nivel teórico.

A diferencia de lo sensorial y lo racional que constituyen formas que se dan en unidad dialéctica en cualquier acto del conocimiento, las categorías de lo empírico y lo teórico se reflejan a niveles que caracterizan la estructura y el desarrollo del conocimiento científico. Se trata de dos niveles intercondicionados cuya unidad dialéctica permite el desarrollo del conocimiento científico hacia un saber cada vez más objetivo.

Asimismo., en cada etapa histórica de la ciencia, la correlación y el predominio de uno u otro tipo de actividad cognoscitiva, permite hablar de fases empíricas y teóricas del desarrollo de la ciencia. Por tanto, las categorías del empírico y lo teórico sirven tanto para designar los niveles o tipos de actividad cognoscitiva cuya unidad dialéctica caracteriza la estructura del conocimiento científico, como para subrayar la fase por la que atraviesa dicho conocimiento, el grado de desarrollo que ha alcanzado en un momento dado, designándolo a través de conceptos tales como fase empírica, ciencia empírica o fase teórica, ciencia teórica, respectivamente.

La ciencia puede cumplir su importantísima misión social gracias a la capacidad del conocimiento teórico de penetrar cada vez más profundamente en el conocimiento de la realidad. Para ello, la ciencia debe proporcionar al hombre una comprensión de los vínculos, de los nexos esenciales y necesarios del objeto y para ello, es preciso el desarrollo de su aparato conceptual. A través de los conceptos, principios, leyes, la ciencia crea sistemas teóricos que nos proporcionan la posibilidad de concebir la realidad de modo mucho más profundo. La tarea de formar y desplegar ese aparato conceptual, de concretar constantemente los medios cognoscitivos, de elaborar el sentido y el contenido de las abstracciones científicas, es precisamente la labor del conocimiento teórico. En esta tarea corresponde un papel decisivo a los métodos matemáticos, a la idealización, la modelación y otros.

La ciencia debe enfrentar constantemente el resultado de sus formulaciones teóricas con la realidad objetiva, mediante la realización de observaciones y experimentos. Este es el objetivo de la investigación empírica, cuyo rasgo general es la orientación del conocimiento a establecer los nexos del aparato conceptual de la ciencia con la realidad.

Esta comprensión de la actividad empírica no debe llevarnos el criterio de que en sentido absoluto ella no se vincula al desarrollo de la teoría científica; por el contrario, la construcción de teorías tiene que tomar en cuenta el material empírico acumulado y a su vez, encontrar en él un criterio valorativo de su veracidad. Por último, la comparación del aparato conceptual de la ciencia con la realidad objetiva, a través de la actividad empírica, constituye una vía importantísima para asegurar el despliegue y concreción de las representaciones teóricas.

La propia caracterización de lo empírico y lo teórico examinada antes confirma su unidad para su funcionamiento normal le ciencia reclama la interacción dialéctica de éstos, como sus dos elementos estructurales principales. Esta interacción garantiza niveles cada vez mayores de objetividad y profundidad del saber humano.

Siendo dos tipos de actividad científica distintas, las imágenes cognoscitivas que resultan en cada uno de ellos, son también diferentes. El conocimiento empírico capta los aspectos externos del objeto, lo fenoménico fundamentalmente. La categoría más importante en este nivel es la de hecho científico, cuyo contenido se ha examinado. La imagen cognoscitiva se alcanza en el nivel teórico expresa un nivel cualitativamente superior en el conocimiento del objeto. Los conocimientos formados a este nivel constituyen conceptos, leyes, principios que revelan de modo más profundo la naturaleza esencial del objeto. Un ejemplo pudiera ilustrar la situación mencionada. Las leyes de los gases tales como expresa la relación de proporcionalidad directa entre la temperatura y la presión ($P=KT$) son constatables empíricamente y la ley misma expresa una relación entre propiedades observables y mensurables. Sin embargo, la explicación del por qué de este comportamiento se encuentra en las particularidades del movimiento de las moléculas y sólo puede ser explicada a través de la teoría cinético-molecular de los gases. Aquí puede mostrarse la conocida dialéctica entre la ciencia y el fenómeno. La ciencia explica el fenómeno y a su vez el fenómeno expresa y con ello, hace posible, el movimiento hacia la esencia. El tránsito del fenómeno a la esencia como ley del desarrollo del conocimiento encuentra su expresión en la interrelación dialéctica entre lo empírico y lo teórico en el conocimiento científico.

En vínculo con lo anterior, debe interpretarse también la ley del ascenso del conocimiento de lo abstracto a lo concreto. Aclaremos estos conceptos. Lo abstracto y lo concreto representan

tanto peculiaridades características de los objetos de la realidad como momentos o facetas de su conocimiento. Siguiendo a Marx en su obra 'Fundamentos de la crítica de la economía política', todo objeto es concreto en el sentido de que constituye la unidad de lo diverso, la unidad de múltiples determinaciones. El reconocimiento del carácter concreto de los objetos significa que ellos existen como unidad de diferentes propiedades, aspectos y relaciones. A su vez, cada una de esas partes, propiedades, aspectos y relaciones representan un lado relativamente independiente con respecto a las restantes partes componentes del objeto. En este sentido, cada una de esas propiedades y relaciones, representa una faceta abstracta del objeto entendido éste como una totalidad concreta. Resumamos: lo concreto significa la unidad de lo diverso. Lo abstracto es determinado aspecto o faceta que posee una independencia relativa respecto a la totalidad concreta. Lo abstracto y lo concreto son características objetivas de los diferentes fenómenos de la realidad.

De lo dicho se desprende lo siguiente: la tarea de la ciencia en tratar de comprender al objeto en toda su diversidad, es decir, en reproducir a través de conceptos y objeto como totalidad concreta, como unidad de lo diverso. Sin embargo, para alcanzar ese objetivo, será innecesario un movimiento muy complejo del pensamiento donde inicialmente se investiguen facetas aisladas de ese objeto, se examinen los nexos que median entre ellos para, por esta vía, llegar a elaborar una representación teórica que capte al objeto como totalidad. Es decir, el movimiento del pensamiento debe describir la trayectoria siguiente:

1. Estudio del objeto tal y como éste existe en la realidad, como un objeto concreto. En este momento la imagen cognoscitiva que se elabora aprecia la diversidad del objeto, pero sin poder deslindar los vínculos esenciales de los no esenciales, las causas de sus efectos, lo necesario de lo casual, de modo que no se capta aún la estructura jerárquica que es inherente a todo objeto de la realidad. Es un nivel inicial en la comprensión del objeto y se denomina concreto sensible.
2. Mediante un procedimiento de abstracción, el investigador fija su atención en determinados aspectos o relaciones objeto, tratando de deslindar aquellos que constituyen los esenciales y necesarios de los que no esenciales, casuales. Este es el nivel de lo abstracto y aunque en él parece que nos -alejamos- del objeto, en realidad representa un momento más profundo en el tránsito hacia su reproducción teórica.
3. Sobre la base de la detección de las propiedades y nexos fundamentales del objeto, el investigador elabora modelos teóricos en los cuales no sólo se reproduce al objeto de toda su diversidad, sino que también esa diversidad es comprendida captando la jerarquía que media entre sus diversos componentes. Esto obviamente es posible sobre la base de que han sido asimilados los vínculos esenciales del objeto y los restantes se deducen y explican a partir de éstos. Este es el nivel de lo concreto pensado. Como vemos, el conocimiento retorna a lo concreto, pero sobre una base más profunda, superior.

Regularmente, en el nivel empírico del conocimiento está asociado a la formulación de abstracciones, mientras que la investigación teórica se mueve (asciende) de lo abstracto a lo concreto pensado, éste es el camino del pensamiento teórico. Puede apreciarse también cómo el ascenso de lo concreto sensible a lo abstracto y de éste a lo concreto pensado, representa, a su vez, un movimiento de las manifestaciones fenoménicas a las determinaciones esenciales. El ejemplo más acabado de la acción de la ley de ascenso de lo abstracto a lo concreto como ley del

pensamiento teórico, lo encontramos en "El Capital" de Carlos Marx.

Otro ejemplo que ilustra el salto cualitativo que media entre lo abstracto y lo concreto pensado pudiera ser el que sigue: Si estudiamos las características del ser humano pudiéramos tomar en cuenta diferentes propiedades como la de ser bípedo, tener la capacidad de pensar, hablar, etc. Supongamos que definimos al hombre como un ser bípedo. Esto será efectivamente un rasgo general, común a todos los hombres. El concepto formado sobre esta base, sería un concepto abstracto por cuanto fijarla un aspecto común a todos los hombres pero externo, no esencial, debido a que de la condición de bípedo del hombre no se pueden deducir sus restantes propiedades: el lenguaje, su condición de ser social. Es más, cualquiera de esos otros rasgos pudiera ponerse en lugar del que hemos tomado como punto de partida y nada se alteraría.

A diferencia de este primer enfoque y siguiendo a Federico Engels, pudiéramos definir al hombre como un animal que fabrica instrumentos de trabajo. Ahora las cosas cambian porque esto es precisamente el rasgo que históricamente y lógicamente explica todas las restantes características del hombre incluso su condición de bípedo. Ahora no se ha destacado un rasgo un rasgo más, sino el fundamento esencial de la existencia humana, sobre la base de lo cual tiene lugar el desarrollo del hombre con todas sus cualidades, su condición de ser social, su capacidad de pensar, su lenguaje. El concepto de hombre así obtenido tiene ya un carácter teórico porque refleja la estructura esencial del objeto investigado, así como su desarrollo histórico.

Así, si el concepto empírico (abstracto) se limita a reflejar los rasgos aislados, propiedades y relaciones externas, aunque comunes a una diversidad de fenómenos semejantes, el concepto teórico capta no un rasgo independiente, no una síntesis externa de rasgos comunes, sino una síntesis interna esencial de las relaciones y vínculos del objeto.

El ascenso del conocimiento de lo abstracto a lo concreto se relaciona íntimamente con otra regularidad que caracteriza el movimiento del conocimiento científico: la ley de unidad de unidad de lo lógico y lo histórico.

Esta ley expresa, ante todo la relación entre la apropiación cognoscitiva de la lógica interna del objeto estudiado (como condición para poder entenderlo como totalidad concreta) y la investigación de su historia.

Todo fenómeno tiene su propia historia y con ello, las propiedades que lo caracterizan; las leyes que rigen su funcionamiento, son un resultado de su desarrollo histórico.

De ahí que la investigación de la naturaleza esencial de un objeto, lo que supone el conocimiento de su estructura legal, exige el análisis en su desenvolvimiento histórico. Así, por ejemplo, tanto Federico Engels como V.I. Lenin al estudiar el estado como institución de la sociedad clasista se remonta a sus orígenes y examina su desenvolvimiento histórico como vía para comprender la esencia clasista del estado y con ello su lugar en la sociedad de clases y las perspectivas de su ulterior desenvolvimiento.

Las categorías de lo lógico y lo histórico expresan tanto aspectos del objeto como formas de su apropiación cognoscitiva. Lo histórico, como su nombre lo indica, capta el desenvolvimiento histórico del objeto, con todos sus zig-zags, retrocesos, momentos esenciales en el

desenvolvimiento del objeto, vale decir, el sistema de leyes que actúan como fundamento de su desarrollo histórico y en última instancia lo explican. Por esta razón, la investigación de la historia del objeto, siendo un momento muy importante del trabajo científico, tiene necesariamente que complementarse (y de hecho actúa como una vía para lograrlo) con el descubrimiento de la lógica de su desenvolvimiento, lo que le proporcionará al investigador la posibilidad de dar una explicación racional de la historia, descubriendo detrás del aparente caos, detrás de la masa de casualidades, la acción de la necesidad, de las tendencias que se han manifestado en el curso de la historia del objeto y que al estudiarlo en el momento más maduro de su desarrollo, se encuentran cristalizadas en la estructura legal que descansa en la base de su funcionamiento. Luego de conocer la lógica que determina la historia del objeto, esa propia historia se revelará ante nosotros de manera distinta y alcanzaremos de ella una imagen corregida. Lo lógico es una conclusión que dimana de la historia del objeto, pero a su vez representa aquel nivel de apropiación cognoscitiva del objeto a partir del cual, la propia historia resulta explicable y los momentos históricos en el desenvolvimiento, del objeto pueden ser justamente valorados. El conocimiento del objeto reclama la investigación de la lógica y la historia de su desenvolvimiento.

4.6.4. Las regularidades de las revoluciones científicas.

Para comprender adecuadamente los rasgos que caracterizan el proceso de desarrollo de la ciencia en la actualidad y trazar de manera consciente, planificada y efectiva la estrategia a seguir en esta importantísima esfera de la vida social en el futuro, es imprescindible conocer, entre otras cuestiones, las regularidades que han seguido ese desarrollo en el pasado.

El análisis filosófico de la historia de las ciencias particulares y de los contextos socio-culturales, económicos y políticos en que éstas se desenvuelven, posee gran importancia tanto para la filosofía marxista-leninista, como para el conocimiento científico-especializado. V.I. Lenin destacó muy enfáticamente la necesidad de acometer esta tarea al expresar que la continuación de la obra de Engels y de Marx debe consistir en la elaboración dialéctica de la historia del pensamiento humano, la ciencia y la técnica. En este sentido constituye también un imperativo necesario el enfoque dialéctico-materialista de las revoluciones más significativas que han acontecido en el dominio de las ciencias particulares. Cada año salen a la luz nuevos trabajos vinculados al análisis marxista de estos problemas. Dicha temática es, asimismo, objeto de estudio en los marcos de la filosofía burguesa de la ciencia. (68).

En los modelos de desarrollo de la ciencia formulados en occidente, no obstante sus aportes y momentos interesantes existen planteamientos y proposiciones incompatibles con proceso real objetivo de desenvolvimiento del conocimiento científico, que apuntan de forma directa contra algunos de los postulados más importantes de la dialéctica - materialistas. Esta circunstancia exige no sólo realizar un minucioso análisis crítico de las limitaciones e incongruencias idealistas y metafísicas de dichos modelos, sino también asumir la tarea de demostrar, en la práctica, la enorme superioridad del enfoque dialéctico-materialista para el estudio de tal problemática.

El materialismo dialéctico parte del reconocimiento de que si bien es cierto que existen períodos en que la ciencia se desarrolla, como tendencia, de forma evolutiva, mediante acumulación de conocimientos que perfeccionan y enriquecen las teorías, conceptos, leyes, principios, métodos, ideales normas dominantes en la actividad científica, también tiene lugar épocas de cruentos y ostensibles cambios en los métodos de investigación tradicionales, etapas de sustitución de las

teorías o representaciones existentes por nuevas. Con ello se quiere destacar que el conocimiento científico se desarrolla dialécticamente, a través de períodos de relativa calma y evolución, y etapas de encarnizadas polémicas y cambios revolucionarios.

En el curso de la revolución científica tiene lugar "derrumbe de ideas", representaciones, principios y conceptos, fundamentales que dominaban hasta el momento en el campo de determinada ciencia, teoría o grupo de ciencias y su sustitución por otros sustentados en un nuevo estilo de pensamiento y un nuevo cuadro científico de la realidad estudiada. Las revoluciones en la ciencia tienen lugar fundamentalmente en el terreno de las representaciones y generalizaciones teóricas y no precisamente en la esfera de los descubrimientos y observaciones puramente empíricos, que sirven de premisa para la revolución científica pero que, por sí solos no constituyen todavía esta revolución.

Así el descubrimiento empírico del oxígeno (de hecho, el haberlo encontrado en la naturaleza) no constituyó ninguna revolución y muy bien pudo ser interpretado desde posiciones logísticas. Únicamente después de que Lavoisier, basándose en la justa interpretación teórica de este descubrimiento, destruyó la teoría del flogisto en su propia base, se produjo la revolución en la Química a finales del siglo XVIII.

El término revolución científica es fruto en lo fundamental de la reflexión filosófica. Los grandes creadores del conocimiento en los diversos ámbitos de las ciencias particulares, rara vez han recurrido a la noción de revolución al realizar el análisis retrospectivo de su propio aporte al progreso científico, sino por el contrario más que haber iniciado una nueva etapa en el desarrollo de la ciencia consideran que con su obra dieron cima a la etapa precedente de ese desarrollo.

La revolución en la ciencia, con todas las regularidades y fenómenos que les son inherentes, constituyen en sí mismas un resultado directo del carácter dialécticamente contradictorio del proceso del conocimiento de la realidad y de su transformación creadora por parte del hombre; son vías para la solución a las contradicciones dialécticas que rigen en el conocimiento y transformación del mundo, dando paso y eliminando lo caduco en un proceso de negaciones sucesivas.

La historia de las ciencias particulares registra muchos casos de teorías que en la etapa de su mayor esplendor se convirtieron, por así decir, en el "centro de gravedad" de determinada ciencia o conjunto de ciencias. Ejemplos clásicos de este tipo de teorías son: la teoría evolucionista de Charles Darwin en la Biología, el sistema geocéntrico de Ptolomeo y el heliocéntrico de Copérnico en la astronomía, la mecánica clásica en la física, y otras. Cada uno de estos sistemas científico-particulares determinó toda una época en la ciencia de su tiempo. A pesar de que en el período evolutivo del desarrollo de la ciencia la teoría dominante, como regla, explica los hechos científicos establecidos en su campo, también tiene que enfrentar en ocasiones una serie de hechos que temporalmente no encuentran una explicación "adecuada" en los marcos de la misma, y que después son "asimilados" mediante la introducción de conceptos adicionales, de nuevos modos de formalización o de restricciones a los principios de la teoría.

En el período evolutivo del desarrollo de la ciencia también se registran casos de hechos que no pueden ser explicados, incluso, introduciendo cambios adicionales en el contenido de la teoría. Estos hechos son denominados anomalías y su aparición en determinada rama del saber es, en gran

medida, un indicador de la existencia de permanentes y profundos desacuerdos entre la teoría y la experiencia. Por lo general, los hechos anómicos encuentran su explicación fuera de los límites de la teoría dominante, no obstante, los especialistas intentan hacerlo dentro de los marcos de dicha teoría empleando para ello el procedimiento, tan efectivo en el período evolutivo, de introducir cambios en el contenido. Un ejemplo de esta práctica fue la creación en la física de finales del siglo XIX y comienzos del XX de una serie de "modelos mecánicos del éter" para intentar dar respuesta a todo un conjunto de interrogantes que planteaban ante la mecánica clásica algunos hechos anómicos establecidos en el dominio de los fenómenos electromagnéticos. Otro ejemplo en el campo de la biología fue el término de "catástrofe" introducido por Georges Cuvier para explicar los cambios acaecidos en la fauna de nuestro planeta a través del tiempo.

Como norma bastante general, los cambios en el contenido de la teoría dominante para explicar las anomalías agudizan las contradicciones ya existentes con la experiencia y abonan el terreno para la aparición de nuevos y más profundos desacuerdos. Más tarde, en la medida que los conocimientos alcanzados lo permiten y apelando con frecuencia a algunos que otros fundamentos y representaciones filosóficas, se van revelando las interrelaciones entre esos puntos neurálgicos. De esta manera se forma una suerte de "complejo problemático", a partir del cual se deduce, en vez más evidente, la conclusión de que la teoría oficial no puede explicar adecuadamente las anomalías. Esta circunstancia provoca la aparición de hipótesis, ideas, que intentan explicar los hechos anómicos de modo "no tradicional", es decir., más allá de los marcos de la teoría dominante, con lo cual niegan directa e indirectamente su universalidad, su capacidad para resolver esas situaciones problemáticas.

La obra de científicos como Maxwell, Lorenz, Hertz, E. Lacha, contienen numerosas generalizaciones teóricas que negaban, de una u otra forma, toda una serie de principios y conceptos fundamentales de la mecánica clásica. Algo por el estilo ocurrió en la biología, donde naturalistas de la talla de Buffon, Wolff, Erasmus, Darwin, Lamarck, G. Saint-Hilaire y otros, formularon ideas evolucionistas que contradecían el espíritu de las representaciones oficiales sobre la invariabilidad de las especies.

Por su parte; J- Kolfeuter, t. Knight, J. Goss., A. Sageret, D. Goedron, Ch. Naudin arribaron en su trabajo a conclusiones que apuntaban contra la doctrina conformista imperante en el dominio de las ideas acerca del desarrollo individual de los organismos.

El surgimiento de este género de interpretación alternativa en el período pre-revolucionario (antesala de la revolución científica) es una necesidad objetiva del proceso de desarrollo de la ciencia, generada por las profundas contradicciones lógicas y limitaciones gnoseológicas de las representaciones dominantes para explicar los nuevos problemas acaecidos.

El análisis de las interpretaciones alternativas en su interacción con las ideas dominantes es de vital importancia para comprender momentos esenciales en la revolución científica.

Algunos historiadores y filósofos de la ciencia en occidente niegan, por ejemplo, el nexo que se establece entre el viejo y el nuevo conocimiento en el curso del desarrollo revolucionario de la ciencia. T. Kuhn es, en este sentido, un caso ilustrativo.

El examen de la relación que tiene lugar entre la teoría dominante y las interpretaciones alternativas

evidencia no sólo el importante papel de dichas interpretaciones en el período de maduración y despliegue de la revolución científica, sino también la naturaleza dialéctica del vínculo que se establece entre el nuevo y viejo conocimiento. El material aportado por la historia de la ciencia permite afirmar que las representaciones e ideas oficiales y las interpretaciones alternativas conforman una contradicción dialéctica, cuyos intentos de solución constituyen, en resumidas cuentas, un factor decisivo para el surgimiento de la nueva teoría.

La unidad y lucha de contrarios que se manifiesta entre la teoría dominante y las interpretaciones alternativas plantea ante la ciencia el imperativo de crear una teoría más general capaz de sintetizar lo positivo existente en los conocimientos teóricos en contienda, así como de explicar la verdadera causa de las crecientes dificultades con que chocan los científicos para revelar la esencia de toda una serie de hechos anómicos.

Así como por ejemplo, con el surgimiento de la teoría especial de la relatividad, lo cual, sin lugar a dudas, representó una revolución en la ciencia, se produjo la síntesis en un estadio superior del desarrollo, de conocimientos físicos contrapuestos como las transformaciones de Galileo y de Lorenz. Así se encontró solución a importantes contradicciones dialécticas existentes en la física.

Ello fue logrado por vía dialéctica, sin lo que hubiera sido imposible superar la estrechez "las limitaciones metafísicas inherentes a cada uno de los contrarios. Se confirmó una vez más así la tesis marxista de que no puede haber desarrollo en dominio alguno de la realidad, que no niegue las formas anteriores de su existencia. A. Einstein percibió claramente la lucha de las ideas existentes en la física de su tiempo, conocía muy bien las dificultades con que se tropezaba al explicar todo un conjunto de fenómenos descubiertos en el campo de la óptica y la electromagnética desde las posiciones de los fundamentos tradicionales para la búsqueda científica, imperantes en estos dominios del saber.

Los fundamentos de búsqueda científica - ha dicho V.S. Stepin- incluyen tres componentes principales: los ideales y normas de la ciencia, el cuadro científico del mundo y los fundamentos filosóficos de la ciencia. Cada uno de estos componentes posee, a su vez, una estructura interna. El primer componente abarca los ideales y normas de: 1) la demostración y argumentación del conocimiento. 2) interpretación y descripción y, por último: 3) Construcción y organización del conocimiento. Estas son las formas principales mediante las cuales se realizan y funcionan los ideales del conocimiento y las normas de la ciencia. En su contenido se puede detectar la presencia de varios niveles correlativos. El primer nivel está representado por las estructuras normativas, comunes para toda investigación científica. El sistema de esas orientaciones (acciones acerca de las normas de interpretación) descripción, demostración, organización del conocimiento, expresa el estilo de pensamiento de cada época y conforma el segundo nivel en el contenido de los ideales y normas de la investigación. En el tercer nivel se concretan ya, las orientaciones del segundo nivel con arreglo a la especialidad de la ciencia o grupo de ciencias en cuestión. El segundo bloque de fundamentos de la ciencia es el cuadro científico del mundo. La ciencia moderna se halla organizada por disciplinas y en el desarrollo de las ramas desempeñan un papel específico los esquemas-modelo del objeto de la investigación, mediante las cuales se fijan las características sistémicas de la realidad estudiada. Estos modelos con frecuencia forman cuadros especiales del mundo en toda ciencia tan pronto la misma no constituye en rama independiente del conocimiento científico. El cuadro científico o cuadro de la realidad estudiada es el sistema asumido de postulados ontológicos, que actúan como fundamento de las teorías científicas de la disciplina correspondiente. Por último

en el tercer bloque de los fundamentos de la búsqueda científica se incluyen las ideas y principios filosóficos que fundamentan tanto la heurística de la búsqueda científica como los ideales, normas y postulados antológicos de la ciencia. Fue precisamente, la búsqueda de una teoría que permitiera superar toda una serie de dificultades y situaciones problemáticas en la física una de las motivaciones de la investigación con que condujo a Einstein a la creación de la teoría especial de la relatividad. En el curso de sus reflexiones, el sabio alemán negó dialécticamente las teorías concurrentes en el dominio de la mecánica y la electrodinámica. Sobre la base de una nueva y revolucionaria concepción acerca del espacio, el tiempo y el movimiento, demostró las limitaciones de las representaciones e ideas precedentes.

La especificidad de la negación dialéctica realizada por Einstein consistió en que los elementos positivos contenidos en el conocimiento físico anterior pasaron a la nueva teoría de la relatividad a través del "prisma" de las premisas gnoseológicas de dicha teoría. De esta forma adquirió una nueva semántica y se reveló un nuevo ángulo de las regularidades que tienen lugar en la naturaleza.

La nueva teoría no es sólo la solución a un determinado grupo de contradicciones, sino también un salto cualitativo en el proceso de desarrollo de la ciencia que presupone el aporte de nuevos conocimientos fundamentales y la negación dialéctica del conocimiento anterior.

La teoría de la relatividad proporcionó un golpe demoledor al viejo estilo de pensamiento, según el cual, la mecánica clásica era considerada una suerte de concepción universal y aplicable a todos los dominios de la realidad física. Ha sido valorada como la teoría "ejemplo", "tipo", de lo que debía ser toda una teoría. El hábito de reducir la explicación de los fenómenos a la creación del modelo mecánico "apropiado", cede su lugar a una nueva representación cuántico-mecánica del mundo físico.

La dialéctica que caracteriza el proceso de negación del conocimiento anterior es la clave para comprender la naturaleza del nexo objetivo que se establece entre la vieja naturaleza del nexo objetivo que se establece entre la vieja y la nueva teoría en los marcos de la revolución científica y, la causa de algunos de los desvaríos de los modelos burgueses de reconstrucción del desarrollo de la ciencia.

Para K. Kopper, por ejemplo, la sucesión de una teoría por otra ($T_1 \quad T_2 \quad \dots \quad T_3$) no expresa ninguna acumulación, ni herencia de conocimientos. La vieja teoría no le aporta nada a la nueva. Según este autor, para la teoría científica, igual que para un organismo vivo, existe el problema de la subsistencia. La conjetura, la suposición que se realiza para dar solución a determinada cuestión, es equiparable a la "mutación" de un organismo (formulación de una teoría); la eliminación de errores es como la muerte del organismo (refutación de una teoría).

En Popper se observa una completa absolutización de la función destructiva que cumple toda revolución en la ciencia. Desconoce su función constructiva, es decir, la asimilación, por parte de la nueva teoría, de los elementos positivos contenidos en el conocimiento anterior, de forma transformada, y su integración con el nuevo conocimiento descubierto. La concepción acerca del desarrollo de la ciencia expuesta por Popper, ha señalado con razón L.E. Venkovski, puede ser definida como la doctrina de la "revolución" permanente en la ciencia.

T. Kuhn también niega la existencia de la continuidad y sucesión de conocimientos en el período de

la revolución científica.

Kuhn considera que a pesar de que antes y después de la revolución con frecuencia se emplean los mismos términos, estos son diferentes por su semántica. Precisamente, tomando como base este hecho ha formulado su idea acerca de la inconmensurabilidad" del viejo y el nuevo paradigma.

El análisis del significado del término "velocidad" evidencia cómo, realmente, en los marcos de la teoría especial de la relatividad este adquirió una semántica diferente a la que tenía en las teorías precedentes. En este aspecto, Kuhn está en lo cierto. Sin embargo, tal argumento aún no es suficiente como para afirmar que entre las leyes, principios y conceptos de la vieja y la nueva teoría no existe una relación estrecha. Entre la mecánica clásica y la relativista existió en calidad de "eslabón intermedio" y de "punto de contacto" todo un complejo proceso de negación dialéctica, mediante el cual tuvo lugar la continuidad y herencia necesaria en el desarrollo del conocimiento científico.

Una posición análoga a la de Kuhn la sustentan otros filósofos e historiadores de la ciencia en occidente. Tal es el caso de P. Feyerabend.

Los modelos burgueses, aunque logran explicar con éxito y originalidad cuestiones y aspectos del desarrollo de la ciencia, revelan sus mayores limitaciones e inconsecuencias cuando tienen que enfrentarse con fenómenos y procesos inherentes al conocimiento científico que requiere, por su naturaleza y para su correcta y más adecuada comprensión, de un análisis dialéctico-consecuente y creador. Es justamente este campo de las investigaciones relativas al desarrollo de la ciencia, uno de los dominios donde se revela con mayor claridad la enorme superioridad y las perspectivas del enfoque dialéctico-materialista en el análisis de los problemas y, un buen terreno para mostrar las limitaciones metafísicas de la filosofía burguesa contemporánea de la ciencia.

El conocimiento filosófico constituye, directa o indirectamente, un reflejo de la realidad susceptible de ser transformado de "conocimiento en sí" en "principio para nosotros", es decir, en principio metodológico-heurístico capaz de revelar aspectos interesantes y novedosos al ser aplicados al análisis de determinada problemática surgida en el curso de la actividad humana presente y futura orientada hacia el progreso social.

Esta apreciación general, por supuesto, también es válida para el conocimiento de las regularidades dialécticas de la revolución científica. De lo que se trata es de "aprehender" dialécticamente las "lecciones de la historia" para resolver los problemas teóricos y prácticos planteados. Así, los momentos fundamentales por los que transita el estudio y la orientación metodológica efectiva del conocimiento filosófico son:

1. El conocimiento de las regularidades objetivas esenciales y más generales de la realidad reflejadas a través de las diversas formas del conocimiento científico;
2. la realización de la "conversión" de los conocimientos en principios metodológico-heurístico;
3. La asunción de esos principios en el curso de la actividad y, muy en específico, de la actividad

creadora dirigida al conocimiento de la esencia objetiva de la realidad y su transformación revolucionaria.

Vivimos y trabajamos en el presente y necesitamos por tanto, conocer las regularidades del desarrollo de la ciencia para convertir ese conocimiento en instrumento capaz de orientarnos eficazmente en la actividad, presente y futura, dentro de este campo de la vida social.

Los períodos evolutivo y revolucionario del progreso de la ciencia se entrelazan de una forma dinámica representada por todo un conjunto de regularidades que caracterizan el comienzo y desarrollo ulterior de la revolución científica. Muchas de esas regularidades evidencian una esencia dialéctica que requiere de un enfoque filosófico apropiado (marxista) para su correcta comprensión.

El análisis y estudio de la revolución científica no concluye con el conocimiento de la lógica interna del desarrollo de la ciencia. La creación científica tiene lugar en un contexto histórico cultural, la realizan individuos, colectivos humanos inmersos en el abigarrado mundo de las relaciones sociales y está condicionada no sólo por el carácter infinito, en profundidad y extensión, del proceso del conocimiento de la realidad, sino también por los datos y todo un conjunto de representaciones, principios, métodos, conceptos, tanto filosóficos como científico-particulares, que maneja el investigador, así como por su experiencia individual y hasta los rasgos del carácter. Esto significa que para lograr una representación adecuada de cómo tiene lugar el proceso de desarrollo del conocimiento científico es imprescindible estudiarlo en su vínculo con toda la cultura material y espiritual de la sociedad.

4.6.5. La revolución científico-técnica. Concepto. Sus implicaciones para el Tercer Mundo.

El siglo XX es escenario de una profunda revolución global en las ciencias naturales cuyos comienzos deben ubicarse en los cambios revolucionarios producidos en la física, desde finales del siglo pasado, muy vinculados al descubrimiento de la estructura compleja de los átomos y a la sustitución del cuadro mecánico clásico del mundo por el electrodinámico y por la formación de la física estadística. Estas transformaciones afectaron no sólo a la física, sino a muchas otras disciplinas científicas que en conjunto fueron transformando el cuadro científico del mundo. Bajo la influencia de los cambios ofrecidos en la física hacia la segunda década del siglo XX, fueron modificadas las bases teóricas de la química con la introducción en ella de nociones electrónicas que cambiaron la visión de la naturaleza en los nexos químicos. La apertura de nuevas variantes condujo a la biología al estudio de los mecanismos internos de la heredabilidad, a la formación de la genética y a la conformación de la teoría de los cromosomas- El conocimiento biológico accedió a los niveles molecular, submolecular y atómico. La consideración de estos campos y muchos otros, la astronomía por ejemplo, muestran la idea de cambio global en la ciencia en el siglo XX, una de cuyas particularidades es la interconexión que ese establece entre las diferentes ciencias, sus conceptos, métodos y estilos de pensamiento.

También desde fines del siglo XIX, se fueron produciendo cambios importantes en la técnica, sobre todo por la aplicación de la electricidad con profundas implicaciones en las comunicaciones humanas y en la producción: el telégrafo eléctrico, el teléfono, el invento del generador y el motor eléctrico y la electrificación sucesiva de la producción, la aplicación de la electrificación sucesiva de la producción, la aplicación de la electrificación con fines domésticos, el invento de la radio, la

construcción de automóviles, la aviación, son ejemplos del cambio industrial revolucionario que marcó el presente siglo desde sus inicios.

Fue desde fines del siglo XIX que la ciencia comenzó a jugar un papel socio-económico importante a través de las aplicaciones de la química orgánica a la producción de colorantes artificiales. Para esa época comienzan a surgir las ciencias técnicas,. Las ingenierías que van ocupando el lugar de la actividad técnica empírica.

En los siglos anteriores, las grandes transformaciones técnicas contaron con una escasa contribución de la ciencia, por ejemplo, revoluciones importantes en esta esfera como la hidráulica y la máquina de vapor y se debieron a hallazgos y perfeccionamientos técnicos en los que la participación de la ciencia no era directa ni sustancial. La evolución industrial se desarrolló inicialmente en un país, Inglaterra, donde se encontraban los desarrollos científicos más avanzados. Las ciencias naturales, la física y las matemáticas estaban mas adelantadas en Francia que en Inglaterra y el sistema educacional de aquel país, como también el de Alemania exhibía un nivel superior al de Inglaterra. Por eso se dice que en un arranque la revolución industrial exigió más de la capacidad inventiva de artesanos e innovadores que de grandes desarrollos intelectuales.

La técnica que a la inversa. Fue mucho más adelante con el desarrollo de la industria química y el contexto de la utilización de la electricidad que la tecnología apoyada en la ciencia pasa a jugar un papel protagónico.

Hay entonces una progresividad en la conexión entre ciencia, tecnología, técnica y producción que va a desembocar a mediados del presente siglo en una cualidad nueva: la ciencia deja de ser fuente para perfeccionar máquinas y tecnologías e inicia de manera directa el surgimiento de nuevos tipos de producción y nuevas ramas industriales, la ciencia pasa a convertirse en el eslabón decisivo del sistema ciencia- tecnología, técnica-producción. Este es el fenómeno que denominamos revolución científico-técnica donde tiene lugar más plenamente la realización de la idea de Marx de la ciencia como fuerza productiva directa.

Su aparición no debe atribuirse exclusivamente a la evolución de la ciencia y la técnica, así como a sus interconexiones. Ella hubiera sido imposible en el capitalismo sin una activa participación del binomio monopolio-estado. La participación del Estado en el desenvolvimiento de la ciencia, comienza a cobrar importancia a partir de la Primera Guerra Mundial con la creación en una serie de países (EUA, Canadá, Gran Bretaña, Italia) de instituciones orientadas a la difusión y desarrollo de la investigación científica. Fue, sin embargo, con la Segunda Guerra Mundial, que el papel de estas instituciones cobró gran importancia. En ocasión de ésta, se produjeron cambios institucionales que colocaron a la ciencia en una relación totalmente nueva con el gobierno, pasando a ser el fomento de la ciencia y su orientación hacia fines prácticos una cuestión fundamental para aquel. El encarecimiento de los gastos para el desarrollo científico, las prioridades económicas y militares a atender, la evidencia creciente de las posibilidades de la ciencia en el cambio tecnológico e industrial (civil y militar) están en la base de la nueva actitud que el Estado vino a asumir y que vincula el dominio de áreas claves como energía atómica y el desarrollo de la computación y la industria y de semiconductores entre los años 40 y 50. Sin dudas que en todo ello, influyó mucho la emulación con el socialismo. Desde 1917, el estado comenzó a ocuparse directamente en Rusia del desarrollo científico-técnico, y los progresos notables que se acumularon fueron percibidos en occidente con la preocupación. Un hito lo creó la colocación en

el cosmos por la URSS del primer satélite en 1957. Su impacto en los Estados Unidos se denominó de modo elocuente "el síndrome del "Sputnik" que vino a reforzar la ocupación directa del gobierno en el área de ciencia y tecnología.

Por estas razones, es que se afirma que la revolución científico-técnica sólo ha sido posible bajo las condiciones de un alto grado de desarrollo de las fuerzas productivas y de la socialización de la producción, y ha ido madurando con el desarrollo científico-técnico, socio-económico y político en general. En consecuencia, la revolución científico-técnica es un cambio esencial en el desarrollo de las fuerzas productivas sobre la base de la conversión de la ciencia en factor rector del progreso técnico y productivo: cambia la fisonomía de la producción social las condiciones, el sostenido y el carácter del trabajo, la división social del trabajo con claras repercusiones en la estructura más clásica de la sociedad, modifica sensiblemente las comunicaciones humanas, altera radicalmente la estructura disciplinaria de la ciencia, su organización, orientándola hacia la atención de problemas complejos que reclaman estructuras nuevas para el trabajo científico y modos nuevos de relacionarse con el sistema social en su conjunto. Modifica el trabajo científico y plantea problemas inéditos a los sistemas educacionales, internacionaliza la vida planetaria; amplía la acción humana hacia el cosmos y a lo profundo de los océanos, extendiendo lo que Marx llamaba la "segunda naturaleza; o "naturaleza humanizada"; plantea problemas nuevos a la relación hombre naturaleza, bastante conflictiva en nuestros días. Su profundo impacto social y humano justifica también la relevancia creciente de las ciencias sociales y la asunción por ellos de la ciencia y la técnica como objetivos de investigación (sociología de la ciencia, por ejemplo),

La relación anterior, aunque incompleta, puede ayudar cierto punto a visualizar lo que la revolución científico técnica viene significando para la humanidad. El hecho que ella se realice preferentemente en un número reducido de países que liderean el cambio científico y tecnológico (aunque afecte a toda la humanidad) tiene severas consecuencias en algunos casos . La revolución científico técnica constituye un proceso permanente que transita cada día por fases nuevas que llevan a acumular términos tales como "revolución científico-productiva- o "tercera revolución industrial"

Con ellos se quiere designar el cambio cualitativo que el empalme ciencia-producción experimenta a partir de los años 70 y 80 y que accede a una síntesis cada vez más orgánica. La escasez de recursos, la necesidad de explotar fuentes de crecimiento económico cada vez más extensivo, la exaceración, de la competencia, han conducido cada vez más a apelar a las reservas de la ciencia, lo que conduce a una base de tecnología nueva y a un nuevo aparato productivo. La cadena ciencia-tecnología-técnica-producción se estrecha cada vez más y de modo creciente. El eje fundamental se desplaza hacia la ciencia. Se puede decir que la tecnología contemporánea es un producto de la ciencia. La producción de materiales nuevos, (plásticos, metales) el empleo de procesos tecnológicos nuevos, tales como la elaboración de materiales como rayo láser y el plasma, el empleo de fuentes de energía nuevas, la Computación, la Biotecnología, son direcciones de disciplinas científicas y sus conexiones como física, química, biología, entre otras, es del todo claro.

Así, las tecnologías del siglo XX utilizaron las . naturales que revelan las creaciones que ya no sólo cambian nuestra percepción del mundo, sino el mundo mismo.

Un dato que no es posible pasar por alto es el incremento del papel de la industria informática. Ya no sólo se automatiza la producción, sino también la transferencia del conocimiento científico a la producción y se produce en cierto sentido la automatización del proceso de obtención de conocimientos nuevos. La computación permite formar una cadena de automática de los conocimientos nuevos a la producción; se crea un sistema que vigila automáticamente los logros más recientes de la ciencia y forma una tecnología de producción donde la participación del hombre es mediata. Si la primera revolución industrial transfirió del hombre a la máquina el instrumento directo de influencia sobre el objeto de trabajo y le dejó la dirección de la máquina, la revolución tecnológica contemporánea, basada en la ciencia, libra al hombre del control permanente de la máquina e incluso, en grado considerable, de la construcción de esas máquinas, reservándole a él la actividad propiamente científica. La actividad del hombre se desplaza el trabajo con la información, la elaboración de programas, y decae su directa sobre el objeto.

La tecnología informativa, basada en el desarrollo de la computación, actúa así como una nueva rama de la economía que se ocupa de la recopilación, conservación, elaboración y distribución de la información.

Debe subrayarse nuevamente que todo esto ocurre en contextos socio-políticos y económicos bien definidos. No hay dudas por ejemplo, del papel que en esto han jugado las estrategias económicas y militares desarrolladas por los principales países capitalistas en las dos últimas décadas. La búsqueda de un nuevo dinamismo industrial apoyado en la innovación tecnológica condujo a concederle una gran prioridad a investigación científica y tecnológica en la que el Estado ha pasado a invertir sumas fabulosas que la industria por sí misma no puede ofertar.

Ello está en la base de la renovación del patrón industrial, ahora liderado por el sector electrónico, y ante cuyas se encuentran: una nueva base energética asociada a la energía nuclear, de origen solar, y la biotecnología con implicaciones profundas en la industria farmacéutica, química, de alimentos y otras. Ramas de electrónica, computación y telecomunicaciones permiten avances extraordinarios en la tecnología de información. Este cambio tecnológico ha sido protagonizado, fundamentalmente, por un grupo reducido de países capitalistas desarrollados cuya ventajosa posición en la economía internacional les ha permitido las enormes inversiones mencionadas. EUA, RFA, Japón, Francia e Inglaterra controlaron a principios de la década de los 80 el 90% de los gastos dedicados en países capitalistas a actividades de investigación y desarrollo y el 85% de la producción del sector electrónico se radicaba en esos mismos países.

Es por ello que a la preocupación por las alteraciones hombre-naturaleza que produce la actual revolución científica, hay que mirar otra muy sensible: las consecuencias que para la economía mundial, especialmente para los países subdesarrollados trae la concentración del poderío tecnológico de los países citados. Por lo pronto puede que sus opciones en el comercio internacional se ven notablemente afectadas por la debilidad de su tecnología y la disminución del papel de las materias primas. Esto, desde luego, no pasa sin consecuencias políticas.

Sin ahondar en ello, aquí es necesario mencionar que la crisis del sistema socialista mundial, desatada a fines de los años 80, junto a otros factores económicos y políticos tiene que ver directamente con la insuficiente dinámica tecnológica del mismo, sobre todo en el área de la producción civil, lo que los llevó a un atraso relativo en esta área con independencia de la gran capacidad cultural, educacional e intelectual que bajo las condiciones del socialismo esos países

adquirieron.

Un corolario de lo expuesto antes es que no se puede hablar de las consecuencias sociales de la revolución científico técnica sin tomar en cuenta la peculiaridad política y del mundo contemporáneo, marcada por una profunda asimetría entre desarrollados y subdesarrollados cuya brecha lejos de disminuir se amplía.

Según datos de la UNESCO, casi el 90% de los científicos e investigadores dedicados en el mundo a actividades investigación y desarrollo pertenecen a países desarrollados y así queda el 10% para los subdesarrollados. Los gastos son aún más dispares: casi 94% pertenecen a los primeros y del 6%, a los segundos. La mayoría aplastante de la producción científica registrada en publicaciones científicas y las patentes concedidas mundialmente pertenecen a los primeros.

Por estas razones, entre otras, se habla de una polarización del sistema científico técnico internacional: hay una gran concentración de él en unos pocos países y una enorme carencia en otros. Esto conduce a una fuerte dependencia científico-técnica que se inscribe en un diseño de relaciones internacionales injusto para la mayoría de los países del planeta. Las relaciones científico-técnicas están diseñadas como parte del injusto orden económico internacional, ha dicho Fidel Castro. Frente a la visión que sólo presenta a la ciencia como fenómeno universal (lo es desde luego en el sentido de su lenguaje, contenido teórico y empírico y otros aspectos de orden gnoseológico) hay que advertir que la generación y posesión desigual del conocimiento científico tecnológico es parte de la apropiación desigual de la riqueza a escala mundial.

A esto se suma que tal concentración condiciona que buena parte (aún mayor de lo que las cifras indican) de la actividad en ciencia y tecnología que se realiza en los países subdesarrollados esté orientada a partir de los patrones, prioridades y requerimientos de la ciencia y la tecnología dominante en el mundo, es decir, la de los países desarrollados; en consecuencia ellas son funcionales, en gran medida, para las necesidades de esos países (por ejemplo su consumo sofisticado) pero no responden a las urgencias de satisfacer las necesidades humanas básicas, pendientes de resolver por alrededor del 70% de la humanidad.

Como resultado de todo esto se produce la emigración masiva de profesionales altamente calificados a países desarrollados en lo que se ha dado en llamar "robo de cerebros" y que pasa el caudal intelectual de los estados, empresas multinacionales, universidades e institutos de investigación el peso en la actual revolución científico-técnica.

De estos razonamientos se deriva que hoy día la lucha por el progreso social, en particular en los países subdesarrollados, pasa por una seria situación en ciencia y tecnología que requiere esfuerzos conjuntos y solidaridades imprescindibles. También para ello se requieren cambios profundos en el sistema de relaciones sociales. Che Guevara lo expresó así: "Para usar el arma de la técnica al servicio de la sociedad, hay que tener la sociedad en la mano, hay que destruir los factores de opresión, hay que cambiar las condiciones sociales vigentes en algunos países".

Tal concepción es la que explica el enorme esfuerzo que nuestro país ha desarrollado por el progreso científico- en estos años de Revolución. Alfabetización generalizada altas cifras de graduados universitarios y técnicos multiplicación de centros y áreas de investigación, expansión de la red de centros de educación superior, aglutinación de los jóvenes creados en las Brigadas

Técnicas Juveniles, el movimiento de innovadores y racionalizadores, inserción de Cuba en prácticamente todos los frentes de las tecnologías de vanguardia, expresan claramente el protagonismo que la Revolución ha concedido a la revolución científico técnica. Lejos de la dirección elitista (por su práctica y sus efectos) que ella tiene en otros contextos, en Cuba el progreso científico-técnico se inserta, de manera creciente, en el conjunto de las fuerzas que hacen posible la transición al socialismo y se orienta claramente al beneficio grandes mayorías, a la par que ofrece expectativas razonables para la solución de muchos de los problemas presentes.

Días antes del triunfo de 1959, la vanguardia revolucionaria percibió la importancia del progreso científico-técnico (entendido en su dimensión humanista) para avanzar por el camino del progreso social. Ya en los albores del proceso, Fidel situaba el futuro de la patria en hombres de ciencia, en hombres de pensamiento. También el Che contribuyó notablemente a abrir el cauce a un programa científico-técnico, íntimamente vinculado al desarrollo social del país. Su proyecto socialista y comunista concebía un espacio primordial a la educación técnica junto a la ideológica. Entendía que sin ella era imposible la desenajenación del hombre como sujeto histórico, su tránsito al reino de la libertad. En otros términos la educación científico técnica es parte imprescindible de la cultura del socialismo.

En la proyección teórica y práctica de la Revolución, el progreso científico-técnico ha adquirido la dimensión humana y revolucionaria que debe corresponderle. No se trata de crear enclaves científicos y tecnológicos aislados para el cultivo de elites y beneficio de minorías, sino de hacer ciencia y tecnología por y para el pueblo.

En el contexto tercermundista, la situación de América latina es singular. Por un lado se ha empleado - aunque fuertemente concentrado en algunos países- una cierta capacidad científico-tecnológica. Por otro, la brecha respecto a los países desarrollados amenaza con ahondarse más y volverse insalvable. Algunas cifras pueden ayudar a visualizar el problema. A inicio de los 80, América Latina contaba con 2.42% del total de investigadores del planeta, le correspondía el 1.8% del gasto mundial de las actividades de investigación y desarrollo y tenía el 1.3% de autores científicos del mundo. Alrededor del 70% de este potencial se encontraba en 3 países: Brasil, México y Argentina, los que acaparaban un porciento aún mayor de las exportaciones de tecnología (92%).

Ante las tendencias que se aprecian en la economía mundial donde las altas tecnologías basadas en la ciencia más avanzada se vienen imponiendo, la debilidad con que América Latina puede enfrentar tales retos es del todo claro.

Transitar al desarrollo exige hoy más que nunca, el fomento de un fuerte potencial científico-técnico, orientado a la satisfacción de las necesidades humanas, orientado a la satisfacción de las necesidades humanas básicas de las grandes mayorías. Disponer del recurso cultural, económico y político de la ciencia y las tecnologías modernas, es una condición del desarrollo. Para América Latina sigue siendo una tarea de primer orden la incorporación de la ciencia y la tecnología a los fundamentos de su cultura en calidad y la tecnología a los fundamentos de su cultura en calidad de vectores decisivos de su creatividad.. Entre creatividad, desarrollo e independencia, existe una profunda dialéctica. Fidel la ha expresado así. "... la independencia no es una cuestión de símbolos, la independencia depende del desarrollo, la independencia depende de la tecnología, depende de la ciencia en el mundo de hoy...". (70).

Notas y referencias bibliográficas.

SECCION IV.

1. Lenin, V.I. Cuadernos filosóficos. La Habana, 1979. Pág. 189.
2. En la filosofía no marxista se ha desarrollado toda una epistemología que, en gran medida ha asumido los aportes del marxismo; pero que también ha hecho contribuciones notables a la teoría del conocimiento. (Es el caso de la filosofía analítica).
3. Luz y Caballero, José de la. La polémica filosófica. T-I. pág. 45. Edición Universidad de La Habana, La Habana, 1940.
4. Lenin, V.I. Materialismo y Empiriocriticismo. Pág. 94. La Habana. Editora Política, 1963.
5. Lenin, V.I. Materialismo y Empiriocriticismo. Pág. 17, Moscú. Editorial Progreso.
6. Engels, F. Carata a Stankenburg el 25 de Enero de 1894, en Marx c. y Engels, F. Obras Escogidas en 2 tomos, T-2, pág. 507, Moscú. Editorial Progreso, 1971
7. Marx, C. Manuscritos Económicos y Filosóficos de 1844, pág. 78, Editorial Pueblo y Educación, La Habana, 1975.
8. Para un análisis detallado de la recepción crítica por Marx y Engels de las concepciones de Hegel Feuerbach sobre la práctica. Véase: Pupo, R. La práctica y la filosofía marxista. Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1975.
9. Marx, C. Manuscritos Económicos y Filosóficos de 1844, pág. 78, Editorial Pueblo y Educación. La Habana, 1975.
10. Ibidem, pág. 78.
11. Existe además la tendencia errónea de establecer la relación de primacía entre las categorías objeto y sujeto, concepción desacertada que parte del supuesto de su identificación en el problema fundamental de la filosofía. Es posible establecer una relación de primacía entre el pensar y el ser, entre lo ideal y lo material (aquí se funda el partidismo filosófico), pero no entre sujeto y objeto. En la relación sujeto-objeto tiene lugar la interacción recíproca de lo ideal y lo material, pero esto no nos autoriza a su identificación.
12. Rodríguez, Zaira. Conferencias de Lógica Dialéctica. Apuntes para un libro de texto, pág. 116-117, Universidad de La Habana, 1983.
13. Lenin, V.I. Cuadernos filosóficos. Tomo 38, pág. 206, Editora Política, La Habana,. 1964.
14. Lenin, V.I. Cuadernos filosóficos. Tomo 38, pág. 181-182.. Editora Política, La Habana, 1983.
15. Marx, C. El Capital, pág. 139. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1973.
16. Lenin, V.I. Cuadernos filosóficos. Tomo 38, pág. 206, Editora Política., La Habana, 1964.
17. Ibidem.
18. Marx, C. El Capital. Tomo I, pág. 151- Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1973.
19. R. Pupo. La categoría de la práctica en las tesis sobre Feuerbach y en la Ideología Akenaba, Revista Cubana de Ciencias Sociales No. 7, pág. 5.30, La Habana, 1985.
20. Lenin, V.I. Materialismo y Empiriocriticismo, pág. 144, Editorial Progreso, Moscú.
21. Vargas Lozano, Gabriel. Los sentidos de la filosofía de la praxis. En ¿Qué hacer con la Filosofía en América Latina?, pág. 24-39, UAM, México, 1990.
22. Lenin, V.I. Cuadernos filosóficos, Obras Completas, T-38, pág. 176, Editorial Política, La Habana, 1964.
23. Ibidem. Pág. 208.
24. Ibidem
25. V.L. Lenin. Cuadernos filosóficos. Obra citada. Pág. 188.

26. "De la percepción viva el pensamiento abstracto, y de éste a la práctica tal es el camino dialéctico del conocimiento de la verdad, del conocimiento de la realidad objetiva". Ibidem, pág. 185
27. Ibidem pág. 355.
28. Engels, F. El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre. Obras escogidas en 3 tomos. T-3, pág. 70.
29. Lenin, V.I. Cuadernos filosóficos. T-38, pág. 165, Editorial Política, La Habana, 1964.
30. Lenin, V.I. Obras escogidas en 12 tomos, T-11, pág. 366. Editorial Progreso.
31. Un análisis más detallado en esta problemática se puede encontrar en: Fabelo, N.R. Práctica, conocimiento y valoración, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1989.
32. Lenin, V.I. Obras escogidas 12 tomos, T-5, pág. 17, Editorial Progreso.
33. Lenin, V.I. Obras escogidas en 12 tomos, T-11, pág. 365-366. Editorial Progreso.
34. Esta separación del progreso de conocimiento de sus elementos valorativos es condicional y posible sólo en abstracción.
35. Marx, C. Manuscritos económicos y filosóficos de 1844. Ed. Cit. pág. 82.
36. Ibidem, pág. 109.
37. L.P. Bueva. Las relaciones sociales y la comunicación, en revista Problemas del mundo Contemporáneo No. 48, pág. 160, Moscú, 1979.
38. Marx, C., Engels, F. La ideología alemana, pág. 497.
39. Martí, J. El hombre antiguo de América y sus artes primitivas. En antología Mínima, Tomo I, pág. 306.
40. Lenin, V.I: Materialismo y Empiriocriticismo, pág. 373, Moscú, Ed. Progreso, 1979.
41. Lo que sí debe garantizarse en la práctica de las ciencias sociales es el siguiente principio programático del I Congreso del PCC: "El único criterio rector que debe guiar la actividad del investigador marxista-leninista es el de la búsqueda y encuentro de la verdad objetiva, de la esencia y las leyes del problema objeto de estudio, sencillamente porque ello sirve a los intereses estratégicos de la construcción del socialismo".
42. La ideología de la socialdemocracia contemporánea niega el carácter único de la verdad en política, partiendo de la variedad de intereses supuestamente siempre legítimos la lucha de los oprimidos y explotados por su emancipación social, como la "lucha de los opresores y explotadores por enriquecerse a costa de los primeros".
43. Rodríguez, Ugidos, z. El partidismo de la lógica dialéctica marxista en Obras, pág. 149-157, Editora Ciencias Sociales, La Habana, 1989.
44. Esto, por supuesto, no nos exime de errores y desaciertos, asociados a las dificultades del propio proceso cognoscitivo, a la sobrevaloración de intereses pasajeros y coyunturales. Ahora bien, la integración orgánica de lo científico, lo ideológico y lo revolucionario en la historia de la humanidad fue posible sólo cuando surgió una clase, cuya emancipación social significara al mismo tiempo la emancipación de todos los trabajadores.
45. Kursánov, G. Veritas, pág. 267, Moscú. Editorial Progreso, 1977.
46. Contradicción que se produce en el pensamiento mismo, y como resultado de la cual no se refleja adecuadamente el objeto estudiado.
47. Vasconcelos, J. Tratado de Metafísica, pág. 127, Editorial México Joven. 1929.
48. Citado en "El desarrollo de las nociones atomísticas en el siglo XX" de A. F. Ioffe. Edición en ruso, pág. 454.
49. Mencia, Mario. La prisión fecunda, pág. 23, Editorial Política, La Habana, 1980.
50. Lenin, V.I. Materialismo y Empiriocriticismo, pág. 23-
51. El conocido filósofo cubano Félix Varela afirmó que "un escéptico nunca hará nada, porque no

- podrá dejar tras de sí sus errores". En: Tratado de la dirección del entendimiento. BAC 3, pág. 270.
52. Bernal, J.D. la ciencia en la historia, pág. 44. Dirección General de Publicaciones. UNAM, México, 1959.
 53. Lenin, V.I. Materialismo y Empiriocriticismo. Pág. 123. Obras citadas.
 54. Lenin, V.I. Materialismo y Empiriocriticismo, pág. 138. Obras citadas.
 55. Lenin, V.I. Obras citadas, pág. 138.
 56. Varela, Félix. Lecciones de Filosofía. Pág. 118,. Universidad de La Habana. 1961.
 57. El error es la no correspondencia no premeditada del conocimiento del objeto. Su carácter no premeditado lo diferencia de la mentira, que, como regla, es un error consciente. El error puede ser un conocimiento falso tomado como verdadero o, al revés, un conocimiento verdadero percibido como falso.
 58. Del término griego heurisko: busco, descubro. Aquí valor heurístico de los errores significa que ellos desempeñan determinado papel en la búsqueda y descubrimiento de las verdades.
 59. Betto. F. Fidel y la religión, pág. 331-332. Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado. La Habana, 1985.
 60. Ibidem, pág. 332.
 61. Marx, C. Tesis sobre Feuerbach. La ideología alemana, Apéndice, pág. 634, La Habana, Editora Política 1975.
 62. Castro Ruz, Fidel. Obra revolucionaria (11). Pág. 40. La Habana, 1964.
 63. Marx. C. Futuros resultados de la denominación británica de la India. Obras escogidas en 3 tomos, T-I, pág. 512, Editorial Pueblo y Educación, Habana, 1973.
 64. Marx, C. Manuscritos económicos y filosóficos de 1844, Editorial Pueblo y Educación, Habana, 1973.
 65. Bernal, J.D. La ciencia en la historia. T-I, pág. 15, México, 1959.
 66. Núñez Jover, Jorge. Teoría y metodología del conocimiento. Academia de Ciencias de Cuba y de la URSS: Metodología del conocimiento científico. Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1981.
 67. Engels F. Dialéctica de la naturaleza. Pág. 204-205, Editorial Grijalbo, México, 1961.
 68. En la literatura marxista, acerca del progreso de desarrollo de la ciencia se puede encontrar una valoración bastante aceptable de los aportes, limitaciones y errores de representantes tan conocidos de la filosofía burguesa contemporánea de la ciencia como T. Kuhn, S. Toulmin, I. Lakatos, P.K. Kopper. Sin embargo, es necesario señalar que, salvo raras excepciones, en la literatura occidental existe un significativo "silencio" en lo concerniente a los aportes de los filósofos e historiadores marxistas a la teoría sobre el desarrollo de la ciencia. Esta situación se evidencia con claridad, por ejemplo, en la temática relativa al análisis de las revoluciones científicas, la cual ha recibido especial atención en los trabajos marxistas como S.I., Vavilov, B.M. Kedrov, M.E. Omelianovski, I.V. Kuznetsov, quienes han realizado profundos estudios con el objetivo de rescatar y evaluar la "herencia" teórica de los clásicos del marxismo-leninismo, vinculada al análisis de los cambios revolucionarios en las ciencias naturales.

Antes de que vieran la luz las conocidas obras de R. Kuhn y otros historiadores y filósofos occidentales de la ciencia, ya científicos marxistas como Vavilov, Kedrov, Kuznetsov, habían publicado trabajos en los que se analizaban importantes aspectos de estos períodos revolucionarios que acontecen en el proceso del desenvolvimiento científico. Ahora, si se tiene en cuenta, no ya a los autores contemporáneos, sino a los clásicos del marxismo-leninismo, el desconocimiento de la filosofía e historiografía burguesa de la ciencia se hace mucho más

evidente. Ignorar los estudios realizados por Engels sobre el desarrollo de las ciencias naturales en obras como Anti-Düring y Dialéctica de la naturaleza, por Lenin en trabajos como Materialismo y Empiriocriticismo, o sencillamente, los cientos de cuartillas escritas por filósofos e historiadores marxistas acerca de la revolución efectuada por Marx y Engels en el dominio de las ciencias sociales, es un inadmisible e imperdonable "desliz" histórico.

69. Guevara, E. En la clausura del Encuentro Internacional de Estudiantes de Arquitectura, en Obras escogidas, 1957-1967 en 2 tomos, T--2, pág. 229. Editorial Ciencias Sociales, S.A.
70. Castro, F. Discurso en la clausura del Evento Internacional Pedagogía 90, en Granma, 12 de Febrero de 1990.

SECCION V.

5. LA TEORIA MARXISTA LENINISTA DEL DESARROLLO SOCIAL.

5.1. Las leyes sociales y la actividad consciente de los hombres. Libertad y necesidad.

Una de las antimonias fundamentales que se le presentó al hombre y a las concepciones filosóficas tanto materialistas, no marxistas, como idealistas ha sido el estudio del papel del hombre en el desarrollo social, y el tratar de desentrañar por qué estos hacen la historia de una manera y no de otra.

En su trabajo "Carlos Marx", Lenin señalaban las limitaciones fundamentales de las concepciones marxistas acerca del desarrollo social al señalar, "... en el mejor de los casos, estas teorías sólo consideraban los móviles ideológicos de la actividad histórica de los hombre, sin investigar el origen de estos móviles, sin percibir las leyes objetivas que rigen el desarrollo del sistema de las relaciones sociales, sin advertir las raíces de estas relaciones en el grado de progreso de la producción material." (1).

En su trabajo "Carlos Marx", Lenin señalaba las limitaciones fundamentales de las concepciones premarxistas acerca del desarrollo social al señalar, "... en el mejor de los casos, estas teorías sólo consideraban los móviles ideológicos de la actividad histórica de los hombres, sin investigar el origen de esos móviles, sin percibir las leyes objetivas que rigen el desarrollo del sistema de las relaciones sociales, sin advertir las raíces de estas relaciones en el grado de progreso de la producción material." (1).

Es menester señalar que existieron intentos de dar una explicación coherente para tratar de resolver la problemática relativa a la actividad de los hombres en el desarrollo social. Así el materialismo francés trató de dar una definición de este problema a través de la educación el progreso de la ilustración.

Si bien Feuerbach se mostró de una forma positiva contra la interpretación idealista religiosa de la vida social, se colocó sin embargo en una concepción naturalista ya que la sensibilidad humana fue su punto de partida (la conducta del individuo).

Un paso adelante lo planteó Hegel al abordar este problema a la luz de la correlación entre libertad y necesidad, la cual constituye la naturaleza interna del hombre a lo largo de toda su evolución. Trata de encontrar el hilo conductor del desarrollo de la humanidad.

No obstante a pesar de haber planteado correctamente el devenir de forma dialéctica ésta no era más que el desarrollo y decursar de la idea absoluta y no rebasó los marcos de una concepción idealista del problema.

El positivismo fue también un intento de explicación del "orden social" pero su error consistió en extrapolar principios de las ciencias naturales para tratar de demostrar de la sociedad (física social). La causa fundamental de estas deficiencias, está dada en la distinción naturales y sociales y la gran complejidad de estas últimas debido, fundamentalmente, a que el sujeto es el propio objeto de la investigación ya que él se encuentra en el mismo rango de la actividad que investiga, es decir, como sujeto se investiga a si mismo.

El problema consistía (al igual que en la actualidad), que si bien los hombres hacen la historia con fines preconcebidos y logran aspiraciones, deseos y voluntad, lo que faltaba era la comprensión de las causas de estos móviles.

Sólo a partir de la concepción materialista de la historia se pudo dar una explicación consecuente de la relación entre las leyes sociales y la actividad de los hombres, entre lo objetivo y lo subjetivo. ¿Cómo fue posible?, Marx y Engels descubrieron esta dialéctica con la afirmación del desarrollo social, como un proceso histórico natural donde se plantea el carácter de leyes sociales objetivas, independiente de la conciencia y la voluntad de los hombres; pero al mismo tiempo las diferencias de las leyes naturales en el sentido en que en la sociedad, participan los hombres y la historia es el resultado de su actividad.

Estas afirmaciones, aparentemente, encierran una gran contradicción que si no se valora dialécticamente puede llevar aun objetivismo (el cual, en caso extremo conduce a la pasividad de los hombres esperando el curso natural de la historia) o, en otro caso, si los hombres hacen su historia puede llevar a un voluntarismo, o sea, a no apreciar las condiciones concretas determinantes y querer dar saltos en la historia en virtud de aspiraciones subjetivas.

Por otra parte, la regularidad histórica en la sociedad solo existe por y a través de los hombres. De lo que se trata es no absolutizar ni lo objetivo ni lo subjetivo, pues como sostiene Carlos Rafael Rodríguez nada más lejos del marxismo que el esquematismo "vulgar" y no perder de vista que este último en la historia va teniendo un papel creciente y mucho más en la sociedad socialista, donde es

dueño de los medios de producción y participa de forma decisiva en la vida no sólo material sino espiritual de la sociedad.

Incluso lo objetivo se modifica y se desarrolla con la intensificación del factor subjetivo, de ahí que pueda afirmarse que apreciando la unidad dialéctica de ambos, este último se convierte en la fuerza decisiva de los cambios sociales.

Esta antinomia en las manos de la vida social solo tiene su solución en el conocimiento de la sociedad desde el punto de vista de la dialéctica materialista y de la correlación entre la libertad y la necesidad.

La concepción dialéctico - materialista de l mundo, interpreta las leyes del desarrollo social como leyes que inciden en éste objetivamente, que se realizan en la actividad histórica de los hombres. Si bien las leyes del desarrollo social, no son siempre otra cosa que leyes de la actividad humana, no pueden ser creadas o eliminadas según nuestros deseos. Estas leyes tienen sus raíces en determinadas condiciones objetivas, y en tanto estas condiciones existan, actuarán con fuerza determinante sobre la sociedad. Allí donde domine la propiedad privada sobre los medios de producción, actuarán las leyes de la explotación, de la lucha de clase y de la competencia. No obstante los hombres pueden transformar sus condiciones objetivas de existencia. Es un proceso que no ocurre en dependencia de la libre voluntad humana, sino "bajo la presión" y en coincidencia con las condiciones objetivas y con las contradicciones internas existentes en éstas.

Esto lo explica la concepción dialéctico - materialista de la correlación entre libertad y necesidad, la cual parte del reconocimiento de la interacción de ambas en la actividad de los hombres, pero tomando como guía metodológica la tesis del carácter primario y determinante de la necesidad objetiva con respecto a la voluntad y conciencia de los hombres. En tanto las leyes que rigen la naturaleza y la sociedad no son conocidas por los hombres, estos se enfrentan a aquellas como "ciega" necesidad. La libertad presupone el conocimiento de la necesidad, pero no se limita a esto. La verdadera libertad significa el dominio práctico del hombre sobre las leyes de la naturaleza y de la sociedad, significa actividad práctica que coincide con la necesidad y que utiliza a éste para la obtención de estos fines. La libertad no consiste en la independencia del hombre con respecto a la necesidad, en su no sujeción a ésta, y a las leyes objetivas, sino en el conocimiento de estas leyes y de la posibilidad, vinculada a este conocimiento, de utilizarlas en forma planificada y para lograr la obtención de los objetivos que el hombre se propone. Como afirma Engels en el "Anti-Dühring", la libertad de la voluntad no significa otra cosa que la posibilidad de tomar decisiones con pleno conocimiento de causa. La libertad es siempre libertad dentro de los límites que son impuestos por la necesidad, por la existencia de regularidades objetivas.

La concepción materialista de la historia vincula el reconocimiento de la necesidad histórica (es decir, de la existencia de la necesidad, de la regularidad, de la sujeción a leyes en el proceso histórico) con el reconocimiento del papel de la iniciativa, de la energía, de la acción de las clases progresistas, de los partidos y las personalidades en la lucha por el progreso social.

La necesidad histórica se manifiesta en los procesos sociales de desarrollo como tendencia general. Esto no significa que, en cada momento, exista sólo una posibilidad. En los límites de la necesidad histórica existen siempre distintas posibilidades de actuación, de la elección de caminos y métodos. La actividad del hombre no es algo dependiente de las condiciones objetivas en forma

mecánica. La necesidad histórica ofrece campo al despliegue de la iniciativa, y la energía humana, y no puede realizarse independientemente de ésta.

Los hombres no son esclavos de las circunstancias.. Pueden, dentro de las posibilidades existentes, elegir la forma y dirección de su actividad. La concepción materialista de la historia existe en oposición al fatalismo, para el cual la historia y también la vida específica de cada individuo está por "el destino", por una "voluntad superior". El carácter determinado de la vida social es presentado por el fatalismo como subordinación total de los hombres a fuerzas sobrenaturales. El fatalismo conduce a la justificación de posiciones pasividad y espontaneidad, y en la política conduce al oportunismo.

Por otra parte, la concepción materialista de la historia no tiene nada que ver con las posiciones voluntaristas. El voluntarismo niega la existencia de la necesidad objetiva en la historia, absolutiza la libertad y le concede total independencia a la voluntad frente a las leyes objetivas.

La libertad, es necesariamente un producto del desarrollo histórico. En la medida en que los hombres logran procesos en el conocimiento y utilización práctica de las leyes de la naturaleza y la sociedad, crece su dominio sobre ésta, y por tanto su libertad. Pero en las condiciones de la propiedad privada y de la explotación, el creciente dominio de la naturaleza no significa la obtención, en la misma medida, de la libertad de todos. Las clases explotadoras convierten los resultados que obtiene la humanidad (en su confrontación con la naturaleza) en instrumento para la explotación y dominio de los trabajadores.

La premisa para la obtención de la libertad para las clases trabajadoras, tiene como condición y premisa indispensable, la eliminación total de las relaciones sociales anteriores, la destrucción del capitalismo y su sustitución por el socialismo y el comunismo.

5.2 La teoría de la formación económico social

En carta a José Mederos de febrero 26 de 1964, el Comandante Ernesto Che Guevara escribía: "Desgraciadamente a los ojos de la mayoría de nuestro pueblo, y a los míos propios, llega más la apologética de un sistema que el análisis científico de él. Esto no nos ayuda en el trabajo de esclarecimiento y todo nuestro esfuerzo está destinado a invitar a pensar, a abordar el marxismo con la seriedad que esta gigantesca doctrina merece".

Estas Palabras encierran una gran verdad y al mismo tiempo instan a tratar al marxismo como lo que es, una ciencia que descubre los aspectos esenciales de la sociedad, no con el objetivo de una complacencia intelectual, sino con el objetivo de una complacencia intelectual, sino con la actitud de utilizarla para transformar la realidad.

5.2.1 El lugar de la teoría de la formación económica social en la concepción materialista de la historia.

La teoría marxista leninista, como toda teoría, presenta en su cuerpo conceptual-metodológico diferentes niveles de abstracción y como toda teoría de carácter filosófico aborda la correlación entre lo material y lo espiritual como problema de partida. En el marco de la realidad natural, este problema fue planteado y resuelto a favor, o del materialismo o del idealismo mucho antes de la

aparición del marxismo, pero la solución materialista al problema fundamental de la filosofía en el campo de los fenómenos sociales, fue brindada por vez primera en la filosofía marxista.

La expresión conceptual de esta solución se da a través de la correlación de las categorías ser social y conciencia social.

Para llegar a esta importante conclusión fue preciso esclarecer previamente (Ver Sección III) cuáles eran los vínculos y dependencias materiales en la sociedad; la exposición de estos vínculos fue dada por los clásicos del marxismo una obra fundamental: La Ideología Alemana; allí se destacan dos tipos de vínculos materiales en la sociedad con la naturaleza:

- La relación o vínculo biológico de intercambio de sustancias entre la sociedad y la naturaleza.
- La relación práctica entre los hombres para producir y reproducir su vida. (Véase Sección IV).

En esa conexión se forma un sistema material de interacción. En ese sistema material. Marx separaba, distinguía dos elementos: el elemento natural y el social, ambos en unidad conformarían un nuevo tipo de materialidad, la materialidad social o modo social de existencia de las cosas; esta idea fue desarrollada en El Capital.

"Cabalmente al revés de lo que ocurre con la materialidad de las mercancías corpóreas, visibles y tangibles en su valor objetivado no entre ni un átomo de materia natural... Su materialidad como valores es puramente social y comprendemos sin ningún esfuerzo que esa su materialidad como valores, sólo puede revelarse en la relación social de unas mercancías con otras". (3).

Esto significa que cuando además de la realidad corpórea (ser), encontramos otra realidad, no registrable por la vía directa de los sentidos, estamos en presencia del modo social de existencia de las cosas, su ser social, que busca continuamente del sistema de relaciones sociales. El ser social no existe fuera de la multiplicidad de actos concretos de la producción, del cambio y el consumo, pero no es identificable con ellos, el ser social representa el carácter objetivo de estos actos que existen independientemente de la voluntad y la conciencia de los hombre. Por tanto la categoría ser social fija lo objetivo de la vida social y es tomado como base de todo su desarrollo.

En los marcos del problema fundamental de la filosofía, el ser social se encuentra en una oposición absoluta a la conciencia social, que tiene como cualidad distintiva el representar en la correlación a lo ideal, es decir su propiedad de reflejar, reproducir o transformar cualquier contenido de la realidad objetiva; representa la capacidad de la asimilación, espiritual del mundo por el hombre. Ambas categorías se encuentran en una relación de identidad y de contradicción, como expresión de carácter dialéctico de su conexión.

Ambas, resultan idénticas, porque "la conciencia jamás puede ser otra cosa que el ser consciente de los hombres y el ser de los hombres en su proceso de vida real", así es expresada la identidad por Marx o Engels en la Ideología Alemana. Al mismo tiempo son contrarios porque el ser social representa lo material en la sociedad, en tanto que la conciencia representa la esfera de lo ideal. Esta relación de contradictoriedad encierra una determinación dada a partir de establecer lo primario y lo secundario. Consecuentemente con la concepción materialista de la historia, tiene el ser social la primacía en esta relación.

En el estudio de la sociedad, esa contraposición absoluta opera sólo en los marcos del problema fundamental de la filosofía, ya que la conciencia entra en diferencia magnitud en todas las esferas sociales, pero este análisis implica concretar la correlación en otro nivel de abstracción; aquí, entonces opera la segunda concreción del problema fundamental de la filosofía, que requiere de un conjunto categorial fijado por Marx en la siguiente correlación:

"El modo de producción de la vida material condiciona los procesos de la vida social, de la vida política y de la vida espiritual". (4).

Tal es el enunciado de la ley de determinación del modo de producción, en relación con todos los demás aspectos de la sociedad. Esta ley junto a la ley fundamental de concepción materialista de la historia, es el principio partida para explicar a la sociedad como un sistema íntegro de relaciones: esta explicación quedó plasmada en la teoría de la formación económico social, que integra los aspectos materiales y espirituales de la sociedad y explica sus conexiones esenciales. A partir de la elaboración de esta teoría la concepción materialista de la historia tuvo una expresión sistémica, con un valor de metodología general para el análisis de los fenómenos sociales.

5.2.2. La sociedad como objeto de conocimiento.

La teoría de la formación económico social, tiene como región de estudio a la sociedad, su determinación como objeto de la teoría, puede darse en su comparación con la naturaleza.

A diferencia de la naturaleza, la sociedad es un objeto limitado en el tiempo. Como tal, tiene un inicio, dado a partir del propio automovimiento de la naturaleza, por tal razón, no se presenta al conocimiento, en todo el despliegue completo de sus formas, sino en las formas históricamente concretas de su existencia. Esto quiere decir que, hasta que una determinada forma histórica de existencia de la sociedad no adquiera un determinado grado de desarrollo, su estudio resulta extraordinariamente difícil y se corre el riesgo de una interpretación utópica y falta de fundamento científico. Tal es el caso de la determinación de los plazos de duración del período de transición del capitalismo al socialismo. En muchos países del otrora campo socialista, se dio por finalizado el período de tránsito e incluso se hablaba en algunos de la existencia de la fase de socialismo desarrollado. Los últimos acontecimientos históricos han refutado tales afirmaciones, inspiradas en la confusión del ser y del deber ser.

Pero la parte más compleja es la propia condición de la sociedad como objeto de conocimiento; en este caso, cuando se asume a la naturaleza como objeto de conocimiento, se establece la clara delimitación objeto-sujeto, el sujeto aparece frente al objeto como premisa de la objetividad científica. En el estudio de la sociedad, como objeto de conocimiento encontramos que el sujeto forma parte del objeto, ya que la sociedad no existe al margen del hombre, es precisamente resultado de la interacción recíproca de los hombres, es el conjunto de esas relaciones sociales.

Esto implica una serie de dificultades. Con ellas tropezaron las cabezas ilustradas del siglo XVIII y "solucionaron" el problema "liberándose" del sujeto y lo que lograron fue solamente extender las leyes naturales a la esfera de la sociedad. Así, el hombre fue considerado también como un objeto, carente de toda actividad transformadora. El carácter activo del sujeto es puesto de relieve por la

Filosofía Clásica Alemana, Hegel llegó a advertir la no coincidencia de los objetivos propuestos conscientemente por los hombres y las consecuencias sociales de su actividad. Descubrió en la sociedad la existencia de fuerzas no subordinadas a la voluntad humana, advierte la presencia de tendencias regulares, propias de la sociedad. Todo ello, sin renunciar a la inclusión del sujeto en la órbita del estudio de la sociedad, pues precisamente esta regularidad objetiva para él, se da en la actividad de los hombres.

Pero este descubrimiento, que determinó un vuelco en el estudio de la sociedad, estaba fundamentado en una concepción idealista, en un Logos suprarrenal, en una voluntad universal; ya que para él. la historia universal no es más que la revelación del espíritu. Esta historia se realiza en la esfera espiritual, no entendiendo por lo espiritual el espíritu humano subjetivo, sino el espíritu universal intemporal, que se identifica con el concepto de Dios. Por las leyes del desarrollo de la historia universal en la lógica dialéctica. Así se da no pocos elementos racionales en esta búsqueda valorados justamente por Lenin en Cuadernos Filosóficos.

Se necesario entonces buscar la explicación de los fenómenos de la conciencia en un fundamento material; era imprescindible elaborar la comprensión materialista de la para poder comprender lo subjetivo como algo objetivamente dado, premisa indispensable para el conocimiento científico de la sociedad y por ende de su leyes de funcionamiento y desarrollo. Para llegar a ello el análisis de la sociedad, como objeto del conocimiento, ha sufrido transformaciones. Primeramente fue necesario la superación crítica del reduccionismo naturalista que se realizó por la filosofía clásica alemana para que pudiera tener lugar la posterior superación por el marxismo, de los fundamentos filosóficos idealistas contenidos en las ideas de Hegel. De esta forma, el análisis consecuentemente científico de la sociedad incluye como objeto del conocimiento al sujeto de la acción histórica: el sujeto queda incluido en el objeto.

5.2.3. Elementos fundamentales de la teoría de la formación económico social

A partir de lo anteriormente dicho y para explicar esta teoría, es necesario, ante todo, establecer la diferencia entre las categorías sociedad y formación. En el desarrollo de su obra Marx tuvo que superar el concepto de "sociedad en general.", ya que este expresa la indeterminación del organismo social que se asume como una totalidad abstracta. Expresado así, se trata de una sociedad desprovista de movimiento interno propio, en todo caso se da por hecho que todo acontecimiento social es obra y fruto de móviles ideológicos, no se habla de desarrollo, sino de desviaciones, de defectos.

Para el marxismo leninismo, en primera instancia, el concepto de sociedad se analiza como una abstracción teórica que fija su oposición a la naturaleza. Así expresa el carácter distintivo de la sociedad, como una forma material que se desprende de la naturaleza, como la forma social de movimiento de la materia, que se expresa en la actividad humana y debido a que esta actividad engendra relaciones sociales, Marx de una sintética definición de sociedad en la que se revela su esencia cuando dice:

- ¿Qué es la sociedad cualquiera que sea su forma?

El producto de la acción recíproca de los hombres. (5)

Ahora bien, esta forma, a la que se refiere Marx, varía y adopta un conjunto de características que la diferencian de las anteriores y posteriores, debido a que la sociedad tiene una historia. Esta diversidad de formas queda fijada en el concepto formación, que, expresa, fija los rasgos esenciales de una sociedad determinada. Lo principal en el concepto de formación es que refleja un tipo histórico concreto de sociedad. El concepto de formación económico social tipifica, en una síntesis, los aspectos materiales y espirituales de la sociedad como un todo sistémico.

Existen varias definiciones de la categoría formación económica social, (categoría básica de la teoría) elaboradas en las obras posteriores a Marx y Engels, que enfatizan de una u otra forma un aspecto de la realidad que abarca. En estas definiciones existen los siguientes aspectos comunes:

- La formación económico social es un tipo determinado de sociedad
- La formación económico social es un sistema de relaciones materiales y espirituales
- La formación económico social es un peldaño del desarrollo alcanzado por la sociedad

Ahora bien, cualquiera de esto enunciados son rasgos que caracterizan a una formación económico social, pero es recomendable tener en cuenta la forma como lo enuncia Lenin, pues expresa lo más distintivo y universal que refleja esta categoría.

"Un organismo social particular, con sus propias leyes de aparición, funcionamiento y paso a una forma superior, de conversión en otro organismo social". (6).

En el concepto de organismo social se expresa el hecho real y objetivo de que la sociedad es un conjunto complejo de relaciones y al igual que los organismos de la naturaleza orgánica está sujeto a las leyes del desarrollo; en este sentido, ó1 recalca que la formación económico social es un organismo histórico natural y con ello se opone a los criterios subjetivistas de la sociedad en general.

El proceso de formación de la teoría.

Es precisamente Lenin en su obra, "¿Quiénes son los amigos del pueblo y cómo luchan contra la social democracia?", quien, en su polémica contra el subjetivismo, brinda el análisis del proceso lógico mediante el cual Marx, elabora su teoría.

A diferencia de las concepciones idealistas, Marx se dedicó a buscar, en primera instancia, un fundamento objetivo para la interpretación de los fenómenos de la conciencia. Para ello (expone Lenin en la obra de referencia), separó de los diversos campos de la vida social el de la Economía y separó, de todas las relaciones sociales, las relaciones de producción, a las que les atribuyó la primacía, el carácter determinante con respecto al resto de las relaciones.

Esta elección, no es ni mucho menos casual, él buscaba la expresión de una materialidad social, fundamento objetivo del organismo social. Mientras que en la naturaleza, los objetos presentan una corporeidad sensible, en la sociedad la materialidad tiene otras formas de expresión. La clave para encontrar la forma de existencia de lo material en la sociedad, la descubre Marx en la categoría trabajo, que se concibe como una actividad útil para la creación de valores, donde se destacan además los siguientes momentos:

La relación de lo material social y lo natural, donde lo social se da como resultado de la actividad,

en tanto que lo natural es el sustrato que el hombre modifica con su acción incorporándolo al proceso productivo.

En este proceso se da una relación, en un polo está el hombre y su trabajo, en el otro los materiales extrapersonales del proceso de producción. Aquí el hombre se manifiesta como esencia consciente, portadora de una actividad útil, que refleja y planifica idealmente el objeto y lo plasma, lo cosifica en un proceso de transformación práctica.

Para establecer teóricamente la materialidad de los objetos creados por el hombre en la actividad laboral, es necesario separarla del hombre. Se trata de la separación del ser de la cosa del objeto, del ser del hombre portador de conciencia. Cuando esto se hace, la forma de materialidad social aparece como valor en el que no entra ni un átomo de sustancia de la naturaleza, ya que los objetos poseen valor en cuanto expresión del trabajo del hombre. Ahora bien, esta propiedad del objeto creado por el hombre, sólo se manifiesta en sus relaciones sociales.

De manera muy gráfica Marx ilustra esta particularidad cuando expresa: "Un negro es un negro. Sólo en determinadas condiciones se convierte en esclavo. Una máquina de hilar es una máquina de hilar algodón. Sólo en determinadas condiciones se convierte en capital. Arrancada a estas condiciones no tiene nada de capital, del mismo modo que el oro no es de por sí dinero, ni el azúcar el precio del azúcar".

Cuando Marx habla de condiciones se refiere a aquellas en las que los hombres intercambian sus actividades y toman parte en el proceso conjunto de producción. Se trata de las relaciones sociales, ante todo, de las relaciones de producción, que tienen un carácter objetivo y que dependen del grado de desarrollo de los medios de producción.

¿Qué entiende Marx por relaciones sociales?

Para él las relaciones no son nexos interpersonales, determinados por actos volitivos del individuo. Cuando habla de relaciones y de predicado, les adjudica la cualidad de sociales; se refiere entonces a aquellos rasgos que caracterizan a una sociedad en específico, al momento objetivo de la existencia social; es la materialización de una actividad que se realiza de manera conjunta, socialmente y constituye premisa social de la actividad individual que se da como nexos y relaciones entre grupos. "Estas relaciones materiales no son más que las formas necesarias bajo las cuales se realiza su actividad material e individual." (8).

Sobre la base de esta determinación de principio, Marx se aproxima al concepto de sociedad, que arranca de premisas reales. Así es como produce su deducción:

"Las relaciones sociales de producción cambian, por tanto, se transforman al cambiar y desarrollarse los medios fundamentales de producción, las fuerzas productivas. Las relaciones de producción forman en conjunto lo que se llaman las relaciones sociales, la sociedad y concretamente, una sociedad con un determinado grado de desarrollo histórico. una sociedad de carácter peculiar y distintivo. La sociedad antigua, la sociedad feudal, la sociedad burguesa, son otros tantos conjuntos de relaciones de producción, cada uno de los cuales representa,

a la vez, un grado especial de desarrollo en la historia de la humanidad' (9).

En esta apreciación, se revelan, con particular claridad, los siguientes momentos de la teoría:

- Las causas internas del desarrollo progresivo de la sociedad.
- La definición de sociedad como conjunto de las relaciones sociales..
- La correspondencia entre los distintos tipos de sociedad, marcadas y la particularidad cualitativa que tienen las relaciones de producción que les corresponden.
- La existencia de etapas de desarrollo de la sociedad, marcadas por el cambio de la relaciones de producción.

Marx recalca una y otra vez que le interesaba exclusivamente estudiar la ley económica del movimiento de la sociedad, de una sociedad, la sociedad capitalista. El resultado consistió en una síntesis, un solo concepto fundamental: formación económico social, que fue, tal y como valoraba Lenin, el único que permitió pasar de la descripción de los fenómenos sociales, a su análisis rigurosamente científico.

El análisis de las relaciones sociales materiales, eje de la teoría de la formación económica social, permitió observar la repetición, la regularidad en sociedades que se encuentran en un mismo peldaño del desarrollo social y con ello aplicar criterios objetivos al análisis de los fenómenos sociales, siguiendo la siguiente lógica:

Relaciones sociales	Relaciones de Producción	Nivel de las Fuerzas Productivas	Grado de Desarrollo Social
------------------------	-----------------------------	--	----------------------------------

Este procedimiento logró encontrar la explicación al reflejo de estas relaciones reales de los hombres, que se dan en las formas políticas, jurídicas, morales, filosóficas. De esta manera, en las relaciones sociales materiales se encuentra el origen de las ideas sociales. Por tanto, el desarrollo de las ideas depende del desarrollo de las cosas, idea central desarrollada desde la obra "La ideología alemana".

Esta teoría brinda la posibilidad del análisis tipológico y genético de la sociedad. El análisis tipológico significa tomar el objeto social desarrollado al máximo, donde se fija el momento de estabilidad y los procesos que le son inherentes. Por su parte, el análisis genético implica tomar aquellos peldaños necesarios que atraviesa un tipo determinado de sociedad, conservando su determinación cualitativa, con respecto a otras formaciones. Desde este punto de vista es imprescindible realizar el estudio de los diferentes estadios por los que atraviesa una formación económico-social determinada, comenzando por las formas no desarrolladas hasta su desaparición inevitable.

V. Kelle y M. Kovalson dan una valoración que recoge en síntesis la esencia de esta teoría.

"La categoría de "formación social-económica es una especie de resumen peculiar de la interpretación teórica de la vida social y su historia, que presenta, por un lado, un proceso de ascenso desplegado en el tiempo desde una etapa de desarrollo social hacia el siguiente, desde el régimen primitivo a través de las formaciones antagónicas hacia el comunismo y, por otro lado, un

conjunto de procesos desplegados en el tiempo y en el espacio de desarrollo de países, pueblos,, estados, asociaciones regionales tomados aisladamente." (10).

5.2.4. La estructura de la formación económico social.

El estudio de la estructura de la formación económico social, parte de considerar que ésta representa un sistema complejo de nexos y relaciones sociales, o lo que es lo mismo, un conjunto objetivamente existente de fenómenos sociales, internamente interconexionados, basados en un modo de producción históricamente determinado.

La categoría modo de producción, es tratada con amplitud por los clásicos del marxismo en la Ideología Alemana, al referirse a la misma expresaron:

"Es ya más bien un modo de actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida de los mismo. Los individuos son tal y como manifiestan su vida. Lo que son, coincide por consiguiente con su producción, tanto con los que producen como con el modo de cómo lo producen. Lo que los individuos son; depende por tanto de las condiciones de su producción". (11).

Esta caracterización del modo de producción, persigue el objetivo de asentar el análisis de la sociedad sobre la base de una concepción materialista, buscar las causas reales de la interacción social en factores de la producción material.

Para llegar a esta definición de punto de partida del análisis de los fenómenos sociales , Marx y Engels arrancaron de la determinación de las necesidades humanas como expresión del metabolismo entre el hombre y la naturaleza, que provoca la aparición de una nueva forma de actividad, cualitativamente superior y diferente: la actividad productiva, que tiene como requisito el trato, la relación de los hombres para producir. "En la producción, los hombres no actúan solamente sobre la naturaleza, sino que actúan también los unos sobre los otros. No pueden producir sin asociarse de un cierto modo, para actuar en común y establecer un intercambio de actividades. Para producir los hombres contraen determinados vínculos y relaciones sociales y sólo a través de ellos, es como se relaciona con la naturaleza y como se efectúa la producción". (12).

En su exposición los clásicos del marxismo distinguen dos tipos de relaciones:

- La relación del hombre con la naturaleza.
- La relación de los hombres entre sí.

Esto queda expresado en los términos siguientes: "La producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo como de la ajena en la procreación se manifiesta inmediatamente como una doble relación - de una parte, como una relación natural y de otra como una relación social..." De donde se desprende que un determinado modo de producción o una determinada fase industrial lleva siempre aparejado un determinado modo de cooperación o un determinado peldaño social, modo de

cooperación que es a su vez una "fuerza productiva", ue la suma de las fuerzas productivas accesibles al hombre condiciona al estado social...." (13).

Aquí se expone la concreción de ambos tipos de relaciones, la relación del hombre con la naturaleza, conceptualizada como relación natural que se fija en la categoría fuerzas productivas y se da como condicionante de la vida social, en tanto que las relaciones de los hombres entre sí, relación social, son las relaciones de producción, expresión de un determinado peldaño social. Esta doble relación constituye la estructura del modo de producción.

Las fuerzas productivas incluyen ante todos dos elementos esenciales, los medios de producción y el hombre, Marx destaca a los medios de producción como un elemento determinante de las fuerzas productivas, que sirven para distinguir las distintas épocas económicas. Las herramientas de trabajo, los medios técnicos, representan un índice material del grado de conocimientos alcanzados por los hombres así como del grado de dominio sobre la naturaleza.

Las relaciones de producción son definidas por Marx como las relaciones necesarias e independientes de su voluntad, que contraen los hombres en la producción social de su vida (14) y son destacadas por él como relaciones primarias y fundamentales que determinan todas las demás. Esta consideración - como resaltara Lenin - proporciona un criterio objetivo al permitir que se aplique a estas relaciones el principio general de la repetición. Así, las relaciones de producción representan el elemento estructurador de todo el sistema social, ya que las relaciones de producción contienen como elemento esencial, las relaciones de los hombres con respecto a los medios de producción, relaciones de propiedad que le darán una particularidad cualitativa al sistema social de que se trate.

Tanto las fuerzas productivas como las relaciones de producción organizadas e interconexionadas en un modo de producción son asumidas por Marx, como premisas reales de la historia, como un fundamento básico sin el cual no existe la sociedad.

El enfoque sistémico obliga a la determinación de los fundamentos de los diferentes sistemas; es decir, los cimientos que le sirven de base. De este modo, en la realidad existe una "pirámide" de fundamentos; el autor soviético Vsevolod Kuzmin (15) distingue cuatro fundamentos inherentes a la realidad objetiva. El primero dado en las relaciones cosmogónicas: el universo, las Galaxias, el Sistema Solar; el segundo lo constituye el planeta tierra; el tercer fundamento es el surgimiento de la vida sobre la base de la naturaleza inorgánica y el cuarto fundamento, la vida social que surge sobre la base de los otros tres, con sus propias leyes y fundamentos. En el orden de los fenómenos sociales, el modo de producción opera como fundamento básico del sistema social.

Este criterio desde el punto de vista metodológico, permitió marcar con precisión las etapas concretas de la historia de la sociedad, que se diferencian por un fundamento básico, el modo de producción, este fundamento tiene carácter dinámico y en él se expresa una cualidad distintiva de los organismos sociales: La capacidad de acumular con adecuación afines conocimientos, instrumentos de producción; en una palabra, una cultura que opera como el mecanismo biológico de la heredabilidad. La base de esta acumulación se expresa, ante todo, en el desarrollo de las fuerzas productivas.

El modo de producción opera como fundamento de la formación económico social, las fuerzas

productivas que se presentan, se dan bajo determinadas relaciones sociales, que se expresan en relaciones económicas, o formas económicas bajo las cuales los hombres, consumen y cambian. Marx las cataloga de transitorias e históricas. "Al adquirir nuevas fuerzas productivas, los hombres cambian todas las relaciones económicas, que no eran más que las relaciones necesarias de aquel modo concreto de producción (16).

Este proceso pasa necesariamente por la conciencia de los hombres y se expresan en forma de intereses, objetivos, fines que encuentran su sistematización en determinadas formas ideológicas. Se necesita, por tanto, conceptualizar esta realidad, esta correlación de lo material y lo espiritual, engendra por un modo de producción. La síntesis de ambos aspectos se encuentra por un modo de producción. La síntesis de ambos aspectos se encuentra contenida en la formación económico-social través de sus dos componentes estructurales básicos. La base económica y la superestructura.

Como ya se ha explicado, las relaciones de producción intervienen como un factor organizador de un sistema social dado, estas relaciones de producción actúan por un lado como forma material de las fuerzas productivas y por otro como el contenido de la base económica de la formación; esta precisión conceptual es hecha por Marx en el "Prólogo a la contribución a la crítica de la Economía Política": "En la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas El conjunto de estas relaciones de producción forman la estructura económica de la sociedad, la base real que se levanta la superestructura jurídica y a la que corresponden determinadas formas de la conciencia social. (17).

En este caso las relaciones de producción se constituyen en estructura económica de la sociedad, como el contenido de la superestructura, que expresa el condicionamiento material de la condición y desarrollo de todos los demás elementos del sistema social, aquí se concreta el principio del materialismo en el análisis de los fenómenos sociales.

En la precisión hecha por Marx se pone de manifiesto la dependencia genética de la superestructura con respecto a la base económica.

La base económica definida como el conjunto de las relaciones de producción, se integra estructuralmente por:

- Las relaciones de propiedad
- Las relaciones de intercambio de la actividad laboral
- Las relaciones de distribución, cambio y consumo

El núcleo de esta estructura lo constituye las relaciones de propiedad, o lo que es lo mismo, las relaciones en que se encuentran los hombres con respecto a la posesión de los medios de producción, estas relaciones de propiedad transfieren una determinada cualidad al resto de las relaciones sociales, tanto materiales como espirituales y determinan la estructura de clases en las sociedades clasistas y la actuación de las mismas en las distintas esferas sociales.

Al estudiar la superestructura es necesario tener en cuenta que se pasa a una esfera opuesta por principio en su contenido a la esfera material: es la esfera de los fenómenos espirituales. En estos fenómenos, se pone de manifiesto el vínculo de la conciencia con la actividad práctico material de

los hombres. Así se habla de producción espiritual, cultural espiritual, vida espiritual. Aquí, lo espiritual no coincide con las concepciones idealistas y religiosas que conciben el espíritu como un ser incorpóreo creador de todo lo existente.

Estas precisiones son de gran importancia porque aunque el núcleo esencial de la superestructura está integrado por ideas, criterios, teorías, opiniones, (en una palabra por las formas valorativas de la conciencia social que le dan contenido y orientación), en la superestructura existen relaciones ideológicas, organizaciones e instituciones, que elaboran, producen y reproducen la vida espiritual, función indispensable de la sociedad. Es, por demás, un proceso objetivo y tiene un determinado papel en la producción y reproducción de las relaciones sociales.

La conciencia social como elemento integrador de la superestructura, constituye una realidad de tipo especial. Es una función de la sociedad en su conjunto mediante la cual se lleva a cabo la relación entre la actividad práctico- material e ideal transformadora de los hombres. Esta conciencia tiene un portador, el hombre, el sujeto de la actividad, este hombre está dotado de una existencia real en la cual no solo produce su mundo material, sino que también elabora representaciones, concepciones, teorías, el mundo de sus ideas y la doble función de reflejar la realidad, a la vez que producirla, transformarla. Tal es la importante función de la conciencia social, que existe como condición del vínculo social entre los hombres.

Pero la conciencia social no tiene su propia existencia al margen de las condiciones materiales, ella surge sobre la base del desarrollo de la producción material, específicamente con el desarrollo de la división social del trabajo, al delimitarse el trabajo físico y el trabajo intelectual.

"La división del trabajo sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo material y el mental. Desde este instante puede ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente, que es realmente algo sin representar algo real; desde este instante se halla la conciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría "pura", de la teología "pura", la filosofía "pura", la moral "pura", etc. (18).

Las comillas en la calificación de pura obedece al hecho de que ninguna de esas formas existe por si misma, ellas están condicionadas por una determinada base económica, de la cual son su reflejo y expresión ideal.

Estas formas de expresión de la conciencia social, se engendran en un marco determinado de relaciones ideológicas, relaciones secundarias, derivadas de las relaciones materiales, que de ningún modo son voluntarias, pero que, a diferencia de las relaciones materiales, sí pasan por la conciencia; esto significa que en las mismas hay un importante componente subjetivo. Al pasar estas relaciones por la conciencia de los hombres adquieren una gran diversidad en dependencia de los intereses, las emociones y los sentimientos. En las llamadas cartas del 90 de Federico Engels, es posible advertir estas particularidades de las relaciones ideológicas, en una de ellas expresó: "La historia se hace de tal modo, que el resultado final siempre deriva de los conflictos entre muchas voluntades individuales, cada una de las cuales, a su vez, es lo que es por efecto de una multitud de condiciones especiales de vida; son pues innumerables fuerzas que se entrecruzan las unas con las otras, grupo infinito de paralelogramos de fuerzas de las que surge una resultante - el acontecimiento histórico- que a su vez puede considerarse como fruto de una potencia única, todo

actúa sin conciencia y sin voluntad. Pues lo que uno quiere tropieza con la resistencia que le opone otro y lo que resultada de todo ello es algo que nadie ha querido." (19).

Estas relaciones constituyen fuerzas sociales que pueden alcanzar una plasmación en organizaciones e instituciones que le otorgan una determinada dirección al sistema social, se trata de las organizaciones e instituciones de la superestructura, donde las ideas adquieren una fuerza material. Expresión de ello es, por ejemplo, el Estado, la clase económicamente dominante ejerce su dominación política, para la cual se vale de una fuerza material que se concreta en una estructuración jurídica normativa: cárceles, ejercito, policía, órganos de administración, y otros.

A partir de este contenido propio, la superestructura desempeña un importante papel social y siendo determinada por la base económica, ella ejerce una acción inversa sobre ésta, que alcanza diferentes formas: estimulando la actividad de los hombres, influyendo sobre la economía, en el sentido de afianzarla o de minar sus bases. Aquí la superestructura adquiere una fuerza de carácter tanto ideológico como material, se trata de la conversión de las ideas en fuerza material.

Tanto el Comandante Ernesto Guevara como el Comandante en Jefe Fidel Castro, han tenido una clara idea de la enorme fuerza de las ideas en la sociedad y no es gratuito que ambos pongan tanto énfasis en resaltar el papel de la conciencia en la construcción de la nueva sociedad.

Existen varios puntos de vista esenciales defendidos por ambos dirigentes, uno de ellos consiste en la valoración de la fuerza de las ideas cuando por su justeza y por su correspondencia con la verdad, se hacen carne y sangre del pueblo que las hace suyas y entregan lo más preciado por defenderlas. Otra idea, no menos importante, es aquella que expresa la necesidad de ser realistas y adecuar la acción de los hombres a las leyes históricas con el fin de disminuir elementos espontáneos en la toma de decisiones. Pero, sin dudas, la idea que preside ambos pensamientos queda sintetizada en una proyección estratégica de la Revolución Cubana: crear riquezas con la conciencia y no conciencia con las riquezas, el pasaje siguiente de un discurso de Fidel concreta este principio: "Si se admite que el hombre es incorregible, que el hombre sólo es capaz de marchar hacia adelante a través del egoísmo, a través de egoísmos individuales, si se admite que el hombre es incapaz de aprender, que el hombre es incapaz de desarrollar la conciencia, entonces los "sesudos" economistas tendrán razón: la Revolución irá al fracaso, se enfrentará a las leyes de la economía. (20).

Las ideas antes expresadas son el eje del cuerpo coherente de la ideología de la Revolución Cubana. Fidel Castro advierte la necesidad de que la ideología no sufra derrotas, porque éstas se pagan con retrocesos en el camino de las revoluciones. La ideología como línea especialmente elaborada de conducta de una clase social determinada, penetra a toda la superestructura y le imprime un sello peculiar y distintivo históricamente determinado.

En conclusión, sobre la base de determinadas relaciones materiales, surgen correspondientes formas ideológicas espirituales que se expresan en relaciones, organizaciones e instituciones, estructuras donde el hombre participa como sujeto portador de relaciones sociales y dotado de voluntad y conciencia.

El contenido estructural de la formación económico-social, no se limita a la base económica y a la superestructura, ya que la formación económico-social como sistema objetivo fenómenos sociales

incluye la esfera de la vida cotidiana, el tiempo libre, el idioma entre otros aspectos de la sociedad, todos determinados en última instancia por las relaciones de producción.

5.2.5. Las leyes del funcionamiento y desarrollo de la formación económico social.

Si se parte del criterio de que la formación económico-social es un organismo íntegro, un sistema de relaciones, éste, por su propia naturaleza histórico natural, tendrá sus leyes internas de funcionamiento y de desarrollo y como toda formación tendrá una génesis, una plenitud, una caducidad y una desaparición.

Cuando se habla de leyes sociales indefectiblemente debe pensarse en términos de la teoría general del desarrollo, toda la explicación precedente estuvo dirigida a ofrecer la plasmación de la concepción materialista en el ámbito de los sociales, pero ésta resultaría superflua y falta de sustantividad si se realiza al margen del movimiento real de la fuerza social de la materia.

Quizás lo más temido y por ende atacado de la concepción marxista-leninista de la sociedad sea la demostración de existencia de leyes objetivas que actúan en la sociedad y que explican la necesaria situación de un régimen social otro. En el centro de los ataques a la teoría marxista de formación económico-social en la actualidad, está la acusación de que el proyecto social comunista es una utopía, que, en el orden teórico, es expresión de una teleología que quiere decir, según estos criterios en boga que la teoría marxista existe un objetivo programado, el de la edificación de la sociedad comunista, y que entonces comunismo no es el resultado de todo el desarrollo histórico social anterior brotado objetivamente de la sociedad capitalista, sino un fenómeno puramente ideológico por la subjetividad de los teóricos del proletariado. Desde fecha muy temprana, Carlos Marx esclarece, primero en Manuscritos Económicos y Filosóficos de 1844, y posteriormente en la Ideología Alemana, la naturaleza del proyecto social comunista: "Para nosotros, el comunismo no un estado que debe implantarse en la realidad. Nosotros llamamos comunismo el movimiento real que anula y supera el estado de cosas actual. Las condiciones de este movimiento se desprenden de las premisas actualmente existentes . (21).

Precisamente, Marx dedicó el esfuerzo de veinte años al estudio de las leyes internas de la sociedad capitalista, su resultado, El Capital, y con él una teoría verdaderamente científica para explicar las distintas etapas del desarrollo de la sociedad, la teoría de la formación económico social.

A diferencia de todas las teorías anteriores acerca de sociedad, la teoría de la formación económico social permitió el conocimiento de las leyes generales de la historia para advertir las tendencias del desarrollo social. La relación de estas leyes fue posible cuando se analizó la historia como proceso mundial, cuando en virtud de la aparición del mercado mundial capitalista fue posible encontrar una conexión, una unidad en la historia universal. Este desarrollo permitió ver una asociación de peldaños en la historia de lugar de un caos de acontecimientos inconexos regidos por el azar, pero al mismo tiempo se conformaron las posiciones subjetivas, relativistas e indeterministas de historiadores, sociólogos y pensadores de clara filiación burguesa, que tienen su fundamento real en la duda acerca de solidez del orden social capitalista, que comienza a evidenciarse en las revoluciones europeas de 1848 y que alcanzan un momento culminante con el triunfo del proletariado en Rusia en 1917.

En obras como las Oswald Spengler, La Decadencia de Occidente, se predice y describe una

decadencia general de la sociedad, pero la crisis y la degradación del capitalismo son elevadas por él a rango de ley histórica general, que se cumple todas "las culturas" del pasado y del presente. A continuación de un aspecto de la crítica de este autor a la teoría marxista: "Desde Smith hasta Marx todos han practicado el análisis del pensamiento económico de una sola cultura y en un solo período de su desarrollo. Es un análisis totalmente racionalista y parte por lo tanto de la materia y sus condiciones, en vez de partir del alma de las generaciones, clases y pueblos y de su fuerza morfogenética. Consideren al hombre como un elemento más de la situación e ignora la gran personalidad y la voluntad histórica de individuos y grupos enteros... Esta manera de pensar es sistemática y no histórica, por eso creo en la validez temporal de sus conceptos y reglas y tiene la ambición de establecer la única regla justa de la economía. Por eso dondequiera que sus verdades han entrado en contacto con los hechos han tenido que sufrir un perfecto fracaso.... (22).

De manera evidente se marcan aquí dos rasgos del subjetivismo, por un lado la negación a la teoría marxista, de la formación económico social y por otro lado el fundamento idealista que lo sostiene; ¿Por qué el ataque a la teoría de la formación económico social y por otra lado el fundamento idealista que lo sostiene: ¿Por qué el ataque a la teoría de la formación teórico social? ¿Por qué el idealismo sociológico?.

Ambas interrogantes son abordadas por Lenin desde las posiciones de la crítica marxista consecuente, y al trabajar en el orden de las esencias, dio un fundamento válido, sirve para analizar el fenómeno aún cien años después expresado el mismo.

En su obra "¿Quiénes son los amigos del pueblo y cómo luchan contra la social democracia?. Lenin revela el contenido dialéctico materialista de la teoría social marxista y científicidad expresada en el descubrimiento de especificidad de la materialidad social, en la solución a relación entre la necesidad histórica y la actividad consciente de los hombres, así como en los fundamentos de la concepción dialéctico materialista de la historia. Todo ello se expresa en la síntesis teórica plasmada en la teoría de la formación teórico social.

El examen circunstanciado de la crítica leninista al subjetivismo, arroja elementos de interés para analizar la marcha de la actualidad, cuando se intenta el cuestionamiento a la teoría marxista leninista y cuando para algunos, el socialismo no pasa de ser una alternativa accidental, sujeta a mecanismos ideológicos y no el resultado de la marcha de la historia.

Al centrar su crítica en N. Mijailovski, Lenin selecciona algunos pasajes de sus escritos, resulta de interés el siguiente: "... desde el punto de vista de este sociólogo ni hablar cabe de considerar el, desarrollo de la sociedad como un proceso natural. ("Al reconocer algo como desarrollo indeseable, el sociólogo debe hallar las condiciones necesarias para realizar lo deseable o para eliminar lo indeseable, para realizar tales o cuales ideales", razona el mismo señor Mijailovski.) Más aún, ni hablar cabe siquiera de un desarrollo, sino de diversas desviaciones de "lo deseable", de "defectos" registrados en la historia a causa... a causa de que los hombres no han sido inteligentes, no han sabido hallar las condiciones para plasmar estos regímenes nacionales". (23).

Si se estudia con detenimiento este fragmento, se puede observar la negación subjetivista de la idea del desarrollo en la sociedad y la absolutización del factor conciencia como lo determinante en la vida social, así el fracaso o el éxito depende de desviaciones de lo deseable y no de leyes objetivas.

En oposición a esto, el proceso social es analizado por el marxismo como desarrollo cuya fuente son las contradicciones que tienen su forma de manifestación concreta en la lucha de clases, en el enfrentamiento de los enemigos irreconciliables (la burguesía y el proletariado en el caso del régimen capitalista de producción). Esta lucha tiene su esencia más profunda en el conflicto entre el nivel y carácter de las fuerzas productivas y las relaciones de producción. (24).

Durante mucho tiempo, la mayoría de las publicaciones de filiación marxista, se dedicaron a una exposición positiva de la dirección del desarrollo, en una trayectoria pobre en contradicciones y conflictos, inconsecuentes con la dialéctica materialista.

El subjetivismo no es un privativo de la sociología burguesa, también en la literatura marxista es posible advertir brotes de subjetivismo cuando se hace pasar lo deseable por lo real o cuando se desconoce la exigencia fundamental de la teoría marxista de la sociedad: dar una idea exacta del proceso real.

En muchos trabajos de Lenin, sobre todo en Cuadernos Filosóficos, éste hacia un llamado a desarrollar la teoría de la dialéctica y aunque hay resultados concretos en este terreno en la literatura contemporánea, no hay el suficiente empalme de la teoría general desde del desarrollo con la dialéctica del desarrollo social Tal es el caso de la concreción en el proceso real de la sociedad de las categorías progreso y regreso, la falta de explicación a los nexos entre el movimiento general de la sociedad y los movimientos particulares y la falta de elaboración del criterio de dirección del desarrollo.

En la obra de referencia hay un conjunto de ideas, que constituyen pautas metodológicas para cumplir estas y otras tareas urgentes de la teoría social marxista. Interesa analizar lo siguiente: "La crítica tiene que limitarse a comparar y contrastar un hecho no con la idea, sino con otro hecho. Lo que a la crítica le importa es, sencillamente, que ambos hechos sean investigados de la manera más escrupulosa posible y que formen real y verdaderamente, el uno respecto al otro, distintos momentos de desarrollo, y le importa sobre todo el que investiga con la misma escrupulosidad la serie en que aparecen enlazadas las órdenes, la sucesión y la articulación en que enlazan las distintas partes del desarrollo..." (25).

Esta existencia metodológica requiere diferenciar el nivel descriptivo de la teoría general del desarrollo, del nivel esencial: entendiéndose por el primero la descripción y constatación de los hechos del desarrollo, es tanto que por nivel esencial debe entenderse, la explicación multilateral del desarrollo, sus causas, su fuente y su carácter contradictorio.

Nadie duda que la contradicción es la fuente del desarrollo, pero hay opiniones contrapuestas en lo tocante al carácter contradictorio interno del mismo.

Si se parte de la definición clásica de movimiento como cambio en general y el desarrollo con una expresión particular, específica de movimiento, la contradictoriedad inherente al movimiento, también lo es el desarrollo, sólo que adopta un carácter más complejo.

Muchas veces se dan como idénticas las categorías de desarrollo y progreso, lo cual tiene su causa en conceptualizar al desarrollo sólo en su línea ascendente, de ser así el desarrollo describiría una línea recta, sin saltos ni soluciones de continuidad, sin transiciones. También se confunde el

desarrollo como concepto y el desarrollo como proceso.

De la explicación de desarrollo como proceso hecho por Lenin, es posible extraer una conclusión: el desarrollo se expresa allí como contradicción que se manifiesta a través de catástrofes y revoluciones, no en línea recta, por lo que es racional asumir al desarrollo como unidad contradictoria de lo progresivo y lo regresivo.

El programa debe entenderse, como aquella fase del desarrollo en la cual se produce la elevación del nivel de complejidad y organización del sistema, en cuyo marco se crean las condiciones para su afirmación y posterior evolución.

Lo regresivo puede caracterizarse como el empobrecimiento de la riqueza funcional y estructural del sistema, lo que no autoriza a identificar lo regresivo con lo viejo; puede surgir algo nuevo con carácter regresivo.

A todas luces en los, hasta ayer, países socialistas se están produciendo procesos de carácter regresivo, en este sentido, el Comandante en Jefe Fidel Castro en su discurso por el 26 de Julio de 1989 se preguntaba: ¿Ante qué fenómenos estamos. Acaso ante un tránsito pacífico del socialismo al capitalismo en esos países?". (26).

La respuesta a esta interrogante necesita de una elaboración consecuente con un enfoque dialéctico de la realidad social, que debe tener su eje central en el análisis de la confrontación de los dos sistemas opuestos en el marco de la unidad de la historia mundial y en las dos tendencias contradictorias del desarrollo, es decir, lo progresivo y lo regresivo y enfrentar, con verdades científicas extraídas de la aplicación de la teoría y el método del marxismo - leninismo, a aquellos que, a partir de esas realidades, pretenden cuestionar la validez de la teoría del proletariado.

Lenin puntualiza con claridad meridiana que Marx trabajó en una sociedad y en un desarrollo, sin pretender explicar el pasado, el presente y el futuro de la humanidad.

Esta afirmación pone de manifiesto el carácter antiespeculativo por excelencia del marxismo, ni Marx, ni Engels se detuvieron a caracterizar la sociedad del futuro. Se limitaron y en eso estriba la autenticidad científica de su doctrina, a revelar las leyes que presiden el movimiento y desarrollo del capitalismo, llegando a la conclusión de su inevitable hundimiento.

5.2.6. La teoría de la formación económico - social y sus críticos

El reconocimiento de la existencia de leyes objetivas en el desarrollo histórico y por consiguiente el papel de la teoría en el conocimiento de la vida social, es un punto de confrontación entre el marxismo y las concepciones burguesas en torno a la historia. Esto es así, porque del reconocimiento de la existencia de leyes objetivas de la historia se desprende la posibilidad de la previsión científica y la conclusión de la inevitable sustitución del régimen capitalista de producción por otro régimen social superior; de esta forma se perfilan tres tesis fundamentales en los planteamientos de algunos teóricos no marxistas con respecto a la sociedad:

- La negación de la existencia de leyes objetivas en la historia
- Negación de la existencia de la reiteración de los procesos históricos

- Imposibilidad de la previsión científica en la esfera social

Con el objetivo de refutar la teoría social marxista, se elaboran otros conceptos para explicar la existencia de estadios en la sociedad, tal es el caso del concepto civilización, usado por primera vez por el filósofo e historiador escocés Adam Ferguson (1723- 1816), para designar una fase determinada del proceso histórico, contrapuesta al salvajismo y a la barbarie.

En el siglo XX, un conjunto de teóricos burgueses, han formulado la concepción general de la civilización como alternativa a la teoría marxista - leninista de la formación económico-social. En este caso, el concepto no sólo sirve para designar determinado estadio de la humanidad, sino además adquiere una dimensión espacial, acuñada en el concepto de "civilizaciones locales"; esto apoya la tendencia de la historiografía contemporánea occidental a construir el sistema del proceso histórico como un conjunto de civilizaciones locales coexistentes en el tiempo y en el espacio que tiene como elementos tipificadores factores regionales, técnicos, económicos y religiosos, son representativos de estas concepciones el historiador inglés A. Toynbee, el filósofo alemán O. Spengler y el sociólogo norteamericano de origen ruso P. Sorokin.

El concepto civilización no puede ser obviado por la teoría marxista - leninista de la sociedad, es más, es utilizado con frecuencia por los clásicos del marxismo. Según su interpretación refleja el cuadro íntegro de la sociedad civil en desarrollo, en su ascenso de formas inferiores a superiores, cuando se extendió en el tiempo a través de varias formaciones económico - sociales a partir del régimen esclavista y sitúa la aparición de la civilización en un determinado estadio del desarrollo de la humanidad.

Por mucho tiempo imperó dentro de las concepciones marxistas post-leninista el criterio estrecho de ignorar el concepto civilización por ser eje de un conjunto de concepciones burguesas hostiles al marxismo. Es en la década del 80, cuando se comienza la valoración crítica del mismo, en la comunidad científica se le presta interés y se valora el concepto de civilización en una relación de complementariedad a la teoría de la formación económico-social. El tratamiento de este concepto pone en claro que esta categoría conceptualiza un aspecto de la evolución histórica de la sociedad que aunque implícito en el concepto formación, debe revelar el aspecto acumulativo de la actividad material y espiritual de las relaciones humanas que se sustituyen. De esta forma el concepto civilización, se emplea en unos casos como fenómeno en cuya base material se halla la formación económico - social, en otros es una época histórica universal abarcante de varias formaciones; pero lo que distingue la concepción marxista de civilización de las concepciones burguesas es que para el marxismo la civilización se basa en la característica principal de la formación económico-social: el modo de producción, esto requiere que se considere la unidad de las esferas económica, política y cultural de la vida de la sociedad. Estas esferas incluyen todo lo nuevo inherente a una formación económico social dada, además de lo que incluye ésta como herencia histórica de las formaciones precedentes. En contraposición a este enfoque los teóricos burgueses reconocen como factor rector de las etapas de la civilización el medio geográfico y las condiciones climatológicas o tradiciones y concepciones religiosas, por lo que todo avance no se opera a partir de causas histórico-naturales, ni obedece a una determinación interna inherente a cada sociedad, sino que es fruto de contactos puramente casuales de diferentes civilizaciones, su "opción" subjetiva. Tal es el planteamiento del científico francés F. Brandel, según él, el presente de la civilización no consiste en aportar cambios, el presente es una continuación del pasado, por lo que toda transformación social, incluidas las resoluciones, se

presentan como acontecimientos superficiales.

Por su parte A. Toynbee coloca en la base de su concepción las civilizaciones aisladas, tipificadas por una u otra forma, de religión y supone que una reforma religiosa pudiera salvar a la civilización occidental, la falta de vínculo real de las distintas civilizaciones elimina, para él, la posibilidad del estudio del desarrollo histórico y del progreso.

Otra dirección de la crítica a la teoría de la formación económico social, está representada por aquellas concepciones que centran su atención en el aspecto tecnológico, para autores tales como W. Rostow y R. Aron, la técnica constituye un elemento decisivo en la estructura de la sociedad. Esta permite tipificar la sociedad en "sociedades tradicionales (pre-capitalistas y pre-monopolistas) y la industrial moderna. Así quedaría según él dividida la historia de la humanidad y con esto se elimina el problemático concepto de formación económico social, donde el remate de la historia no puede ser la sociedad capitalista desarrollada. W. Rostow denomina las fases del desarrollo social como "estadios del desarrollo económico" (título de su famoso libro, publicado en Londres en 1960). En esta concepción se absolutiza el aspecto técnico y se soslaya deliberadamente el problema sobre el sistema de las relaciones de producción y específicamente el de la propiedad sobre los medios de producción, lo que le posibilita obviar la relación de causalidad entre la economía y las relaciones socio-políticas e ideológicas. Así, ambos aspectos son independientes y guardan entre sí una relación funcional.

La separación entre economía y política forma parte hoy del proceso de unipolaridad en que se adentra el mundo, es la llamada desideologización de las relaciones económicas interestatales. Al parecer el curso de los acontecimientos le da la razón a este importante teórico burgués quien dijo que la ciencia y la técnica han hecho a todos los hombres hermanos. Es el fin de la historia, el triunfo de Occidente, de la civilización occidental como reza en un artículo publicado en 1989 por Francis Fukuyama, norteamericano, funcionario del Departamento de Estado yanqui.

En el ámbito latinoamericano desde fines de los años sesenta ha ido tomando fuerza la denominada filosofía de la liberación.(27) que dada su pretendida postura tercerista - como opción diferente a la alternativa de capitalismo o socialismo también ha distorsionado la teoría marxista de la formación económico - social, sin renunciar completamente a su utilización en determinados análisis.

En el actual curso de los acontecimientos exige la fidelidad al método rigurosamente científico utilizado por los clásicos para analizar la sociedad capitalista. Esto significa que la fase actual del desarrollo del socialismo debe estudiarse en articulación con la fase de desarrollo del régimen capitalista, analizar bajo qué condiciones se abren paso las leyes objetivas sociales en la sociedad socialista y la naturaleza socioclasista de las trabas que se le oponen, tanto internas como externas, los mecanismos de atenuación de las conformaciones de clase en nombre de abstractos "valores o manos universales al margen de la realidad de tres cuartas mundo para los cuales no se han hecho esos valores porque ni siquiera tienen garantizado el derecho elemental de subsistencia. Es necesario desenmascarar, como hiciera Lenin a lo largo de todo su quehacer teórico-práctico, a los aislados de las fuerzas sociales hostiles al socialismo y que se prestan a minar desde dentro al sistema, caracterizar con claridad el contenido contemporáneo del interés de clase del proletariado en oposición al interés de clase de la burguesía, en una palabra, saber quiénes son hoy "los amigos del pueblo" - y como luchan como el socialismo.

Resulta un hecho curioso que primero Engels y luego Lenin tuvieran que dar respuesta a una misma crítica, la primera vez hecha por E., Dühring, la segunda por Mijailovski, ambos razonaban que Marx había impuesto a la realidad las famosas tríadas hegelianas como método de demostración, a través de la fe" en la ley de la negación de la negación y su cumplimiento ineluctable.

En la refutación de Engels a Dühring se encierra el contenido científico de las conclusiones de Marx, esta refutación es citada por Lenin y por su importancia es necesario transcribirla.

"Y ahora - continúa Engels - ¿qué papel desempeña en Marx la negación de la negación? Hasta la era capitalista existía, al menos en Inglaterra, la pequeña producción basada en la propiedad privada del trabajador sobre sus medios de producción. La llamada acumulación originaria del capital consistió en este caso en la expropiación de dichos productores directos, es decir, en la destrucción de la propiedad privada basada en el trabajo propio. Esta destrucción, esta transformación de los medios de producción individuales y dispersos en medios de producción concentrados en la sociedad constituye la prehistoria del capital. En cuanto los trabajadores se convirtieron en proletarios y sus medios de producción en capital, en cuanto se consolidó el modo capitalista de producción, adquirieron una forma nueva, la socialización ulterior del trabajo y la ulterior transformación de la tierra y de los otros medios de producción (en capital)".

"Ahora ya no es el trabajador que gobierna su economía, el que debe ser expropiado, sino el capitalista que explota a numerosos obreros. Esta expropiación se lleva a cabo por el juego de las leyes inmanentes de la propia producción capitalista debido a la concentración de capitales. Paralelamente a esta concentración o expropiación de una multitud de capitalistas por unos pocos se desarrolla cada vez a mayor escala a la forma cooperativa del proceso del trabajo, se desarrolla la aplicación tecnológica consciente de la ciencia... A la par con la disminución constante del número de magnates del capital, que usurpan y monopolizan todas las ventajas de ese proceso de transformación, aumentan en masa y miseria, la opresión, la esclavitud, la degradación y la explotación; pero aumenta asimismo la indignación de la clase obrera, que crece sin cesar en números; se construye unifica y organiza por el propio mecanismo del proceso capitalista de producción. El Capital se convierte en traba del modo de producción y que ha prosperado con él bajo su amparo. La concentración de los medios de producción y la socialización del trabajo llegan a tal punto que se hacen incompatibles con la capitalista. Esta se rompe. La hora de la propiedad privada capitalista ha sonado. Los expropiadores son expropiados." (28)

En este extenso pasaje de Engels citado por Lenin, se sintetizan los momentos fundamentales de la teoría marxista sociedad capitalista, ya que se expresan los fundamentos de esta sociedad, los mecanismos internos de su desarrollo, así como los factores de su desaparición. Aquí se encierran varios pronósticos, entre ellos la proletarianización de los trabajadores en correspondencia con la centralización del Capital; la organización en la clase y en los partidos del proletariado y el inusitado avance de las fuerzas productivas que se manifiestan en la aplicación tecnológica consciente de la ciencia.

Marx no tuvo la pretensión de profetizar el futuro; sin embargo, el actual desarrollo de la sociedad capitalista h. producido una centralización tal del capital que rebase las fronteras de los centros capitalistas produciéndose el fenómeno de las transnacionales. Por otro lado la actual revolución científico-técnica está expulsando de la producción a enormes masas de trabajadores,

condenados a la marginalización social.

El intelectual polaco Adam Schaff al advertir este fenómeno escribió: " Los efectos previsibles de la nueva etapa de la revolución científico técnica, al asegurar la plena automatización de la producción y de los servicios, rendirán caduco el sistema de producción capitalista. Se trata pues, precisamente de la situación de la cual Marx decía que marca el fin de una formación social, cuando el desarrollo de las fuerzas productivas se halla en tal contradicción con las relaciones de producción que la vida social queda desarreglada y hasta desmantelada". (29)

Esta sociedad automatizada, que polariza al máximo la riqueza y la pobreza, significa que habrá países enteros situados en una situación de miseria límite. Según cálculos de la ONU (aparecidos en el periódico Granma, 28-6-90) para el año 2025 el 85% de la población del mundo vivirá en países subdesarrollados, para los cuales no hay perspectivas de desarrollo.

La teoría marxista de la formación económico social, cien años después, mantiene toda su vigencia, primero como arsenal teórico para el examen de las nuevas realidades, ya que si bien es cierto que el capitalismo ha sufrido profundas transformaciones, demostrando su alta capacidad de recuperación, sus leyes internas básicas siguen actuando, el capitalismo ha evolucionado precisamente a través de las contradicciones descubiertas por Marx. En segundo término el proyecto social marxista, no es una utopía, sigue siendo la única opción para la inmensa mayoría de las masas explotadas del planeta.

5.3. La problemática humanista. Individuo y sociedad

5.3.1. Planteamiento del problema.

Reflexionar acerca del hombre, de su lugar en el enigmático universo para hacer tangible su propia esencia, captarla en el movimiento histórico como condición necesaria para comprender el escenario obligado en el cual se desarrolla es atribución sostenida en su historia, del pensamiento filosófico.

La mirada racional hacia la naturaleza adquiere valor significativo sólo en función del hombre, que trata de descifrar sus secretos subjetivizándola para objetivarse en la misma como producto supremo de la propia naturaleza. La filosofía en tanto que la indagación y búsqueda de la verdad como condición que justifique su propia legitimidad - cualesquiera que sean sus problemáticas específicas, lleva en su propia estructura teórica el problema del hombre, las relaciones entre los individuos que tienen diversas motivaciones en cada etapa de su desarrollo.

Muchas son las interrogantes acerca del hombre. Cómo surge, cuál es su esencia, cuál es la relación entre el individuo y la sociedad, bajo cuáles condiciones y causas se enfrenta la naturaleza, cuál es su sentido de la vida, cómo y por qué se mueve de forma pendular entre virtudes morales y comportamientos negativos como son la ambición personal y el egoísmo. También se reflexiona acerca del valor humano de la muerte como fatalidad ineludible. Todo ello da cuenta de la magna tarea que tiene el pensamiento para hacer diáfana la propia existencia humana.

Ahora bien, las respuestas no son unívocas. Las ideas y concepciones acerca de los propios

hombres, acerca de sociedad humana, cuestión de por si filosófica, se enfoca desde ángulos diferentes, desde proyecciones excluyentes clasistas excluyentes y desde épocas y nivel de desarrollo de la ciencia y la cultura disímiles entre sí. Las ideas existencialista, utópicas y marxistas por mencionar algunas, se debaten entre si para reclamar sus derechos de concepción del mundo efectiva y real.

Por otra parte, el tratamiento del hombre como objetivo específico de reflexión filosófica ha incluido varias terminologías filosóficas que van desde el antropogismo hasta el humanismo.

El término más utilizado ha sido el de humanismo, pero ha requerido de muchas especificaciones en dependencia de la situación del filósofo y de la complejidad del propio objeto.

Bajo el rótulo de humanismo se encuentra la posición del cristianismo cuando vincula el hombre a Dios (ateo cuando desaparece toda relación con lo divino) también la antropología de Feuerbach, o el ataque al socialismo bajo la idealización de las relaciones burguesas se adhieren a estas terminología. Las corrientes filosóficas se definen de varias formas. Así se habla de humanismo existencialista o humanismo marxista por citar las de mayor relevancia en nuestros días. Por ello es necesario detenerse, de forma breve, en el contenido esencial del concepto humanismo.

En efecto, bajo la denominación se concentra el interés en el hombre, como valor supremo, el desarrollo de sus cualidades y valores, como sus fuerzas creadoras capaces de transformar todo cuanto le rodea a través de su actividad práctica y racional.

La palabra humanismo apareció desde la antigüedad, digamos en Cicerón. En su inicio, se refería al estudio y cultivo de las artes vinculadas a la cultura antigua, las humanidades y la cultura greco-romana. Más tarde el humanismo se presentará como la tendencia a efectuar el análisis del hombre como un ente natural para desgajarlo del carácter sobrenaturalista promovido por el cristianismo. En este estilo de pensamiento, el humanismo pondrá la atención en el valor del hombre como personalidad y su derecho a la felicidad, la libertad y el libre juego de sus capacidades.

Pero esta concepción y la proyección con respecto al hombre real ha dependido, como se decía, de la época, de las luchas de clases en cada situación histórica determinada. Antes del del Marxismo, la burguesía en su lucha contra la estructura feudal del medioevo desarrolló un movimiento progresista. Este movimiento, que incluía la exaltación de la razón humana frente a la fe religiosa, recibió el nombre de humanismo.

Desde el siglo XIV se inició, en efecto, el movimiento progresista más avanzado que llegó a contar con pensadores del período de las luchas en Italia, los iluministas franceses y toda la ilustración. Fue, por su forma, un movimiento cultural que reclamaba la vuelta al virtuosismo de los clásicos de la antigüedad, sin embargo, en lo más profundo, constituyó una protesta contra el feudalismo, una critica severa contra el oscurantismo y la opresión de la personalidad sujeta a las trabas del fraccionamiento Era la nueva época dirigida por una burguesía en franco proceso revolucionario.

En ese periodo, con los cambios producidos en el comercio, la actividad productiva de Flandes, de los centros bancarios Lombardia, la fermentación de las ferias, la vida comercial de las ciudades junto a las cruzadas, fueron realidades sociales que crearon los cimientos para el surgimiento y desarrollo de un tipo de pensamiento que contrastaba con la ideología basada en la fe que

caracterizaba el modo de vida típico de la sociedad feudal.

Frente a los privilegios estamentales y de castas, absolutismo y el catolicismo sufrió un humanismo basado en las consignas de libertad, igualdad y fraternidad. Era un humanismo revolucionario en aquellas condiciones, que resaltaba el valor del hombre como ser supremo.

Sin embargo, el humanismo burgués tenía como raigambre al individuo como propietario privado, como libertad de propiedad y no como persona universalmente libre. Esto constituyó su gran limitación histórica. En el terreno práctico, el individuo más que desarrollar su individualidad vio surgir una personalidad caracterizada por el individualismo, un hombre fragmentado, atomizado bajo las condiciones contradictorias del trabajo y el capital.

Lo más positivo de las ideas revolucionarias de la ilustración tuvieron como eco en las condiciones cubanas, en las que florecía el sentimiento de independencia y soberanía en los sectores decididos y revolucionarios de la época.

Las raíces históricas del humanismo en Cuba están ligadas a la contradicción metrópoli y colonia y las ansias de independencia, en función de la formación de la nación cubana.

En el proceso de formación de la nación cubana se unía el interés del régimen colonial de ampliar el sistema esclavista, el temor de una parte de los terratenientes criollos a la independencia (porque ello tendría como resultado final la abolición de la esclavitud) y el propósito de los E.U. de apoderarse de Cuba cuando estuviesen maduras las condiciones. La solución tuvo que ser un movimiento histórico de varias etapas hasta llegar a nuestros días.

El humanismo en la historia de Cuba está en los ideales de independencia que proclamaron los más ilustres pensadores del país. El ilustrísimo Padre Félix Varela, sobresaliente exponente del ideario separatista tuvo inquietudes filosóficas bajo la influencia de Descartes, Bacon, Newton ligadas a la colonia y la formación de la nación cubana. En la historia de Cuba está en los ideales de independencia que proclamaron los más ilustres pensadores del país. El ilustrísimo Padre Félix Varela, sobresaliente exponente del ideario separatista tuvo inquietudes filosóficas bajo la influencia de Descartes, Bacon, Newton, es decir del pensamiento histórico más moderno de la época. Ellas llevaban a la exigencia de una conciencia antiescolástica e independentista y expresan también, la sabia humanista cubana, la posición y el pensamiento de José y Caballero y de otras figuras cuya expresión más alta fue la personalidad descolante y universal de José Martí.

Con sus ideas revolucionarias avanzadas, con su sensibilidad literaria y artística, José Martí forjó en el seno del pueblo cubano una moral política y genuino sentimiento humano.

Martí asimiló con su extraordinaria visión la realidad de su época, logró salir lo más progresista y avanzado del humanismo y el ideario democrático revolucionario que constituye el antecedente más genuino pensamiento humanista socialista en Cuba. Sin el pensamiento humanista de José Martí, sin su posición antiimperialista y su sentido de la unidad revolucionaria, no se hubiesen arraigado en nuestro país, con esa fuerza y rapidez, las ideas del humanismo socialista.

El humanismo martiano estuvo presente en la gesta de independencia del siglo pasado y en la guerra iniciada el 26 de Julio de 1953. El respeto por el hombre lo expresa Martí al decir "Yo quiero que la

ley primera de la República sea el culto cubano a la dignidad plena del hombre", lo cual sitúa su pensamiento en dimensión universal que sintetiza en la expresión "Patria es humanidad".

Sobre la base de estas premisas se desarrolló todo el pensamiento humanista posterior al siglo XIX como lo atestigua la proyección política de Julio Antonio Mella, las ideas revolucionarias de nuestros ilustrados de la década del 30, de las luchas estudiantiles y la vinculación de síntesis y continuidad que desarrollara Fidel con la generación del centenario. En Cuba, las ideas marxistas son la continuación del pensamiento humanista martiano en otras condiciones históricas.

Para comprender como se produce este entronque entre la concepción humanista progresista condicionada por la problemática de un período histórico determinado con la más avanzada del pensamiento revolucionario en relación con el hombre es necesario conocer los aspectos esenciales de esta nueva concepción de la teoría marxista acerca de la esencia humana y su realidad histórica.

5.3.2. Esencia humana. Individuo y personalidad.

Desde el punto de vista teórico, los conceptos anteriores a Marx, en relación con el hombre, tenían un marcado carácter especulativo, en el sentido de ser un humanismo abstracto, una antropología, que consideraba la esencia humana como algo dado una vez y para siempre la que se presentaba en cada uno de los individuos. Esta esencia genérica conducía a una individualidad abstracta y por tanto fuera de la historia. Aún cuando en los manuscritos económicos filosóficos de 1844, Carlos Marx se sitúa en una posición más avanzada que sus antecesores, la concepción acerca del hombre real se mantiene prisionera de las influencias especulativas, cuyas rejas caerán a partir de 1845-1846 con el saldo de cuentas de su conciencia filosófica anterior, es decir, la obra "La ideología alemana", y profundizada en trabajos como Los fundamentos de la Economía Política y El Capital.

Al romper con su conciencia filosófica anterior, al girar hacia la economía Marx sustituye al hombre abstracto por el real al plantear que la esencia humana es el conjunto de sus relaciones sociales y por tanto la historia de los hombres es la historia de su propia actividad en la interacción con el mundo natural - social. Por eso el filósofo nicaragüense Alejandro Serrano Caldera, sostiene que "La teoría de Marx es pues, precisamente por eso, más que un materialismo clásico, que una antropología naturalista y que un economicismo determinista, una ciencia de la historia y una filosofía de la praxis en donde el hombre desde su posición de clases, está siempre presente como destinatario y actor de la historia". (30).

La concepción expuesta por Marx, en la secta tesis sobre Feuerbach - contra una esencia humana determinada por la naturaleza biofísica del hombre (según el antropologismo tradicional o fuerzas sobrenaturales)- destruye toda valoración que tome como punto de partida a un ser genérico, al hombre en general, la tesis señala que la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo sino es el conjunto de sus relaciones sociales que se establecen en el proceso de su actividad, en primer lugar en el proceso de producción de bienes materiales.

A partir de esta concepción se realiza un examen de la sociedad desde el punto de vista materialista, pues al decir de Marx, en el Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política, en la producción social de su existencia, los hombres contraen relaciones determinadas, necesarias,

independientes de su voluntad; relaciones de producción que corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas, materiales, por tanto la sustancia más profunda de las relaciones sociales es la actividad productiva de los hombres lo cual constituye un aspecto fundamental de su proceso de vida individual.

En efecto los hombres hacen su historia, pero bajo determinadas relaciones sociales y nivel alcanzado por la técnica, la industria, la ciencia y las formas sociales de comunicación y actividad racional. Estas relaciones sociales, relaciones entre individuos son contradictorias y cambiantes. Es su movimiento que permite explicar al hombre concreto, la existencia del ciudadano romano, del aterrorizado medieval, del campesino siervo, del obrero, del capitalista sobre la base de la división social del trabajo y las relaciones clasistas que son relaciones sociales, que se asientan en la producción y reproducción de la vida material.

Estas relaciones materiales no son sino las formas necesarias en que se realiza su actividad material o individual. Por lo tanto, el estudio de las relaciones sociales es la clave para la comprensión de la relación individuo y sociedad, y para una teoría científica de la personalidad.

A partir de las relaciones sociales como sustrato, como esencia humana, podemos explicarnos por qué los individuos son procesos históricos, resultados del desarrollo de las fuerzas productivas. Desde luego el hecho de que el hombre se individualiza a través de un proceso histórico, no significa en modo alguno que el individuo se reduzca a las relaciones sociales. Ello quiere decir que, a partir de la objetividad y dinámica contradictoria de esta y sus mutaciones, se tiene la médula esencial para comprender a los individuos, el punto de partida.

En conclusión, el hombre es un ser activo que transforma sus condiciones de existencia bajo la determinación y el condicionamiento de las relaciones sociales.

Para una mejor comprensión acerca del individuo y la personalidad en su relación dialéctica con la sociedad que nos permita conocer la importancia que da la concepción dialéctica materialista del desarrollo de los individuos y sus posibilidades creativas, es necesario delimitar el alcance de los conceptos, individuo y personalidad.

El concepto hombre diferencia a la especie biológica "homosapiens" del resto del mundo animal por poseer una naturaleza social, la capacidad de crear instrumentos de producción efectivos, una asimilación consciente de la sociedad a través de la actividad productiva (transformándola y adaptándola a sus fines), que planifica con antelación sobre la base de la capacidad de reflejo racional, además de lograr la comunicación dentro de la especie a través del lenguaje articulado. En tanto que un ser biológico, es naturaleza biologizada, en tanto que ser social es naturaleza socializada, quiere decir, que el hombre, que produce sus bienes materiales en interacción con la naturaleza, siendo un producto de ésta es un ser biosocial, cuya actividad lo sitúa, como el escalón superior de las especies y el producto natural más acabado.

Pero el hombre se concreta en seres singulares, es decir, la especie está formada por conjunto de individuos. La historia social de los hombres, no es más que la historia de su desarrollo individual, tengan o no ellos mismos la conciencia de esto.

El individuo es por tanto, el hombre concreto, específico que siente, actúa y piensa, que tiene

características propias y que es portador de determinadas relaciones sociales.

El concepto personalidad se refiere al hombre individual en el sentido que esta recae en un individuo cualquiera. Pero a diferencia del concepto individuo en el cual se valoran características biológicas-funcionales, fisiológicas y sistémicas, en el estudio de la personalidad el acento recae en el aspecto social, en qué medida el hombre asimila sus condiciones sociales, la ciencia y la cultura desarrollada por la sociedad. Los individuos no nacen con una personalidad, esta se forma y es resultante de la actividad de los individuos, de la interacción de los hombres con el medio en tanto sujeto de la acción social. Por tanto se puede aseverar que la personalidad es una característica social del hombre en la cual más que los componentes naturales la atención la fija el aspecto social. En la medida en que el individuo asimile las conquistas culturales de la humanidad y lo destaquen como unidad irrepetible, deviene en personalidad. Por tanto ella es sujeto y producto del desarrollo social, es la socialización del individuo que forma parte de un grupo social, una clase, pueblo o nación y que incorpora como suyo los intereses, objetivos y aspiraciones de estos colectivos y momentos históricos.

Las personalidades más destacadas serán entonces aquellas que reflejan con mayor profundidad su entorno social, la necesidad histórica, aquellos aspectos sociales que expresen con mayor nitidez la naturaleza social de sus semejantes.

5.3.3. El desarrollo histórico de la personalidad.

Para comprender el desarrollo del individuo, es necesario conocer los tipos de relaciones sociales que han acompañado al nacimiento histórico o como llaman algunos autores, tipos sociedad de las cuales es un hombre producto y reproduce sus condiciones de vida a través del trabajo, hasta llegar a la personalidad socialista como expresión de un individuo más pleno y desarrollado.

El escaso desarrollo de las fuerzas productivas materiales de los hombres en la primera forma de sociedad, crearon relaciones de dependencia personal y poco desarrollo de la individualidad. El individuo, en esas condiciones, está con el colectivo y es prácticamente un animal con instintos conscientes, con una conciencia gregaria, no actúa como personalidad en tanto que su dependencia ante las condiciones de producción y el colectivo no lo permiten.

La progresión de las fuerzas productivas trajo consigo sucesivas divisiones sociales del trabajo (entre ellas, entre el trabajo físico y mental) lo que junto a la propiedad privada y las nuevas relaciones sociales, que engendró, promovió a un individuo que, a pesar de otro tipo de dependencia personal (esclavitud, servidumbre) se proyectó en una individualidad en medio de relaciones sociales que tienen un carácter natural.

En efecto, la dependencia personal estuvo presente en todas las formaciones precapitalistas. Si la dependencia se expresó en la comunidad primitiva, a través del colectivismo y de un individuo con respecto a los otros, con la aparición de la propiedad privada, esta se presenta como relaciones dominio y sumisión.

Por ello señalaba Marx que las relaciones de dependencia personal (en su origen completamente

preventivas) son aquellas formas primeras de la sociedad, con las cuales la productividad de los hombres se desarrolla sólo en un volumen insignificante y en puntos aislados.

En el desarrollo de la producción mercantil, la comunidad primitiva, la esclavitud y el régimen de la servidumbre, caen en decadencia a medida que se desarrollan el comercio, el dinero y el valor de cambio y como señalara Marx se logra la independencia personal a costa de la dependencia de los individuos a las cosas. Ello caracterizará al sistema capitalista de producción: la cosificación de las relaciones sociales.

Con el desarrollo de la producción mercantil y el intercambio universal de actividades y productos, la esencia presenta como una cosa ajena a los individuos particulares, como una entidad extraña e independiente. Así el carácter social de la actividad y el producto así como también la participación del individuo en la producción, resultan extraños y cosificados frente al individuo. Es la relación propiedad privada-clase individuo que deforma el carácter universal de éste.

En consecuencia el desarrollo del individuo en el capitalismo es el de un hombre parcial, mutilado y frustrado del más esencial contenido de la vida.

La alineación del hombre en la sociedad basada en la división antagónica del trabajo, entre el trabajo intelectual y el manual, entre la ciudad y el campo rebaja al individuo a animalidad.

En tales condiciones, la individualidad, la personalidad de los hombres se desarrolla como individualismo extremo y en consecuencia, carente de toda libertad real, en tanto que producto social deshumanizado.

La concepción marxista señala que ésta es una etapa necesaria, pero transitoria del movimiento histórico, es sólo un escalón de la dialéctica social. Sin embargo, la misma engendra las condiciones de su expresión.

En efecto, la individualidad verdadera basada en el desarrollo universal de los hombres y en el dominio de sus capacidades productivas sólo será posible con la revolución que transforme las relaciones de producción capitalistas eliminando, en primer lugar, las relaciones de propiedad que permita que los productores dispongan racionalmente sus con intercambios con la naturaleza, que la manifestación de sí coincida con la vida material. Para ello, como ha señalado Marx, para formarse como personas deben abolir su anterior condición de existencia, deben derribar el Estado para realizar su personalidad, y la condición lógica e histórica es la Revolución Socialista.

El surgimiento de una nueva personalidad como superación del hombre enajenado del capitalismo, está ligado a la transformación revolucionaria de la sociedad, a la revolución social, como superación de relaciones sociales alternadas y a la construcción de la sociedad comunista.

Ello requiere la eliminación de la fuente de la explotación, es decir, la propiedad privada, proceso complejo y difícil, la supresión del antagonismo clasista sobre la base creación de relaciones de producción totalmente nuevas que elimine los efectos desbastadores de la división social del trabajo basado en el propietario individual.

La formación de la personalidad socialista, la creación de un hombre nuevo consustancial a la

sociedad que se desea crear como acción subjetiva y como imperativo de leyes sociales, no es algo simple como un movimiento automático y espontáneo. La dialéctica entre lo social e individual está sujeta a muchos factores necesarios, históricos e incluso casuales que tienen que ver con la propia subjetividad humana. La intelección y conducción del proceso es compleja y no exenta de errores. En las condiciones actuales la creación y desarrollo del hombre nuevo se realiza en aguda lucha con el sistema mundial capitalista, situación que hace más difícil este proceso.

La personalidad en el período de transito es, objetivamente, una mediación de las relaciones burguesas hacia las socialistas lo que implica una interiorización de los principios de la nueva moral comunista la que debe desarrollarse en lucha con las viejas concepciones éticas que acompañaron a la ideología dominante del sistema anterior.

Como expresó Ernesto Guevara en "El Socialismo y el hombre en Cuba", la nueva sociedad en formación tiene que competir muy duramente con el pasado. Esto se hace sentir no sólo en la conciencia individual, en la que pesan los residuos de una orientada al aislamiento del individuo, sino en el mismo de este período de transición por la persistencia de las relaciones mercantiles. (31)

Para crear al hombre nuevo con una personalidad plena el trabajo tener un nuevo carácter y por ende, debe existir una nueva actitud ante él, para que adquiera, en toda su dimensión, el carácter de la primera necesidad vital, revelando todo su potencial constructivo y creador, como fuerza de la riqueza social y factor decisivo en la formación de la personalidad. Es decir, la conversión de esta actividad vital en un trabajo individual y socialmente útil.

La formación de la personalidad socialista incluye como un alto valor moral el sentimiento internacionalista y la patriótica de los miembros de la sociedad, en función de la dignidad, respeto y amistad hacia otras naciones y pueblos, y contra las expresiones de nacionalismo. El principio del internacionalismo implica una conciencia política avanzada a favor del derecho de los pueblos a la autodeterminación e independencia, por la paz y la solución los conflictos internacionales y por una utilización racional de las riquezas del mundo, que contribuya al mejor desenvolvimiento de los hombres con el mundo. No puede concebirse un humanismo superior, que no lleve implícito el sentimiento de solidaridad y ayuda para aquellos pueblos que lo necesitan.

En el proceso de la formación de la personalidad socialista, del hombre nuevo con orientaciones de valor, normas, actitudes y principios éticos, correspondientes a una moral superior, adquiere una relevancia decisiva la educación de los trabajadores sea ésta de forma directa como indirecta, de manera de ir eliminando los efectos negativos de la vieja sociedad que actúa con fuerza en estrecha vinculación con las relaciones mercantiles que aún mantienen vigencia durante un largo tiempo.

Las condiciones para la educación se crean con las transformaciones en la base económica y material de sociedad, pero los cambios en la conciencia no son resultados espontáneos de aquellas. Para ello es necesario el papel de la vanguardia, su capacidad para conducir a las masas hasta alcanzar la forma superior de colectividad, el comunismo.

En dependencia de la fuerza del Partido, de su visión clara y objetiva, de los pasos y etapas a seguir en la construcción del socialismo, su capacidad para rectificar errores, la personalidad, será mucho más profunda e interiorizará la educación ideológica, la concepción científica como ingrediente necesario en esta formación. Por otra parte el Partido debe estar alerta y prever algunos problemas

que surgen en la construcción de la nueva sociedad.

El guerrillero heroico, Ernesto Guevara, alertó acerca de algunos peligros que pueden contribuir a conductas que desvíen el camino y que aquellos que tienen arraigadas mentalidades y posiciones altamente egoístas e individualistas, lejos de erradicarlos, abren el suelo para su florecimiento. Ellos son: el dogmatismo, la desvinculación con las masas y otros.

El dogmatismo puede presentarse como la copia irreflexiva de modelos que corresponden al pasado o a situaciones históricas diferentes y en el peor de los casos, no asimilar lecciones provenientes de la actividad práctico-revolucionaria al invalidar criterios aparentemente correctos, lo que se traduce en una disminución considerable del nivel de iniciativa y creatividad de las masas. Como consecuencia necesaria puede producirse un divorcio entre la vanguardia y las masas. Este congelamiento de las relaciones con las masas puede ser promovido por exceso de burocracia, comportamientos negativos, como pueden ser la violación de la legalidad socialista y la falta de ejemplaridad en el cumplimiento del deber. La falta de ejemplaridad puede manifestarse en el divorcio entre las palabras y los hechos, en privilegios basados en relaciones objetivas y en tomar de los bienes sociales una cuota superior a lo aportado para la sociedad, junto a la práctica de la doble moralidad.

La doble moral que se ejerce en estos casos, pensar una cosa y decir otra, exigir sacrificios a los demás mientras que para los suyos la sobreprotección y el consumismo exagerado, producen efectos negativos en la formación de las nuevas generaciones al crearle un patrón dual de comportamiento.

Por eso el máximo dirigente de la revolución cubana, Fidel Castro, alertaba acerca de la necesidad de educar a las jóvenes generaciones en la austeridad y sencillez y con el ejemplo personal de los dirigentes en cualquier instancia.

Desde luego, la previsión y solución de estos problemas no es sólo tarea del Partido, ello depende también de las formas organizativas y nivel de gestión de las instituciones y organizaciones, la capacidad de recepcionar las inquietudes de la población y además el papel que realiza la escuela junto con la familia, lo cual significa que es tarea de todo el colectivo social.

El socialismo inicia el proceso del reencuentro del hombre mismo, consigo mismo, porque sobre la base de relaciones de producción socialistas, crea condiciones para un hombre con una actitud nueva ante el trabajo, y el colectivo, además de favorecer condiciones que, bien canalizadas, deben abrir todo el campo de la creatividad individual y social, lo cual no es posible lograr en otras sociedades debido a que en ellas hombre es enfrentado a su propia esencia.

La comprensión del humanismo, de la individualidad y de personalidad debe tener como fundamento el conjunto de relaciones sociales en su dinámica como la verdadera esencia humana en las cuales el individuo sea capaz de realizarse.

5.4 Algunas consideraciones sobre la enajenación.

El pensamiento filosófico, como ya se ha visto, trata esclarecer la relación del hombre con el mundo, relación. como ha sido demostrado, es sumamente compleja contradictoria. Este nexo es objeto de la filosofía, que pone al descubierto el comportamiento y actitud del sujeto con

respecto al objeto; o del pensamiento y su proyección la realidad.

Una de las mejores expresiones de esta afirmación está presente en la problemática de la enajenación; o lo que es lo mismo, en el hecho real de que, en determinadas condiciones la superioridad del hombre frente al mundo animal, su propio carácter universal -en tanto que es capaz de transformar la realidad con su actividad, en un proceso de objetivización al exteriorizar todo su pensamiento en 1 propia realidad, humanizándola y apropiándose del mundo, así como desplegando sus fuerzas para afirmarse como un ser supremo y para si- se vuelve, hacia el hombre mismo, como algo extraño que no sólo escapa a su control, sino que, por el contrario, lo domina y sojuzga. Este controvertido fenómeno recibe, en la terminología filosófica, la denominación de enajenación.

En los clásicos del marxismo- leninismo desde los Manuscritos Económicos y Filosóficos de 1844", la "Ideología Alemana.", los fundamentos de la crítica de la Economía Política, hasta "El Capital", se observa la evolución dialéctica de un pensamiento que tiene como objetivo descubrir el camino recorrido y por recorrer para alcanzar el ideal humano. Es por ello que estas obras el tratamiento de la enajenación aflora como el proceso objetivo en que el hombre se ve inmerso en las sociedades antagónicas.

5.4.1. La categoría de enajenación y la filosofía clásica alemana.

La categoría de enajenación, fue objeto de tratamiento en el pensamiento premarxista, especialmente por la filosofía clásica alemana.

Sin embargo, justo al aspecto positivo del planteamiento del problema por estos, las limitaciones de su análisis estuvieron presentes, dificultando la valoración de su esencia y génesis.

En Hegel, concepto de enajenación es utilizado en un sentido teológico dentro de su filosofía. Era este interpretado como el hecho para el espíritu de no reconocerse en lo que ha sido creado por él como exteriorización y considerar su propio producto como una realidad extraña (extraño en latín alienus, otro). Por ende se manifiesta como una alusión del espíritu que para disiparla bastaba una reflexión filosófica.

Hegel identifica el concepto de enajenación con el de objetivación, por ello tanto una como otra resultan eternas y necesarias e insuperables, sólo pueden ser denominadas por el pensamiento, pero siempre resurgen, es decir, siempre que esté presente la objetivación habrá enajenación, según su criterio.

Ludwing Feuerbach, en cambio, sustentaba un concepto de enajenación opuesto al hegeliano. Para él las causas de enajenación pueden buscarse fuera del hombre, derivadas de la existencia que se separa de éste y trasciende y se convierte en dioses.

El punto de partida propuesto por Hegel (el pensamiento) no puede ser tal - consideraba Feuerbach- porque el pensamiento vacío, no referido a la realidad pre-existente no es un pensamiento. La naturaleza existente, la realidad, es punto de partida en el sistema, filosófico de Feuerbach.

De ahí que Marx planteara que: "El mayor mérito de Feuerbach es: de haber demostrado que la filosofía idealista no es más que la religión expuesta en forma de idea y que es otra forma de

enajenación del hombre".

Hegel separa el pensamiento de su contenido real, lo enajena, modelando "Las cosas sobre los conceptos" en vez de modelar los conceptos a partir de las cosas".

Feuerbach parte de la crítica a la enajenación religiosa y llega por esa vía a la crítica de la enajenación filosófica, demostrando que el hombre creó a Dios y no Dios a este. El hombre multiplicó sus propias cualidades e ideó un "ser" dotado de lo perfecto. Este "ser" que posee un poder infinito llegó a dominar al propio hombre, el cual se subordinó a Dios y no puede liberarse de él hasta que le quita al supremo las cualidades y propiedades que hubo de enajenarlo.

Primero el hombre transfiere sus propiedades a otro ser, y así se proyectan sus propiedades sobre Dios; luego ese Dios domina al hombre y adquiere una fuerza trascendente sobre él. Por último que en la medida que ese Dios es más perfecto y más "poderoso"; más se ve el hombre sujeto a una voluntad superior. Este estado de cosas, según Feuerbach tenía que ser suprimido.

Por esta vía, Feuerbach critica al idealismo (en la figura de Hegel) considerando que el intento de separar el concepto de la realidad y más aún que el concepto cree la realidad la constituye la verdadera enajenación. Esta es sólo una interpretación ilusoria del idealismo al hacer abstracción de lo real como punto de partida, apunta Feuerbach.

Sin embargo, la crítica feuerbachiana a la enajenación adoleció de dos dificultades, a saber: - El espíritu contemplativo de su filosofía lo llevó a no partir de la actividad práctica de los hombres como eje de su existencia. La actividad específicamente humana para Feuerbach, es el sentimiento religioso de la naturaleza humana, desconoce el desgarramiento de la propia realidad en su movimiento contradictorio.

- La comprensión a-histórica de la esencia humana.

Ambas limitaciones no permitieron a Feuerbach llegar profunda de la enajenación.

5.4.2. La concepción marxista sobre la enajenación.

La enajenación es la pérdida por el hombre de lo que constituye su esencia y por consiguiente la dominación e objeto sobre el sujeto. Pero para llegar a este punto C. Marx tiene que reevaluar toda la interpretación anterior sobre la enajenación y su arista no sólo filosófica también económica.

La enajenación es un fenómeno que adquiere su forma más desplegada de manifestación en el capitalismo, donde las relaciones entre los hombres se establecen en el mercado y bajo esta división social capitalista las relaciones humanas aparecen como propiedades de las mercancías, de las cosas, invirtiendo la reacción de dominio y subordinación; no es el hombre quien controla y domina al objeto, por el contrario queda atrapado por la sustancialidad de su propio producto. El gran mérito del marxismo consiste en que frente a diversas manifestaciones de la alineación (religiosa, poética y otras) explica la raíz de estas en el plano económico como condición para comprender a aquellas.

El hecho cierto es que el trabajo propiamente dicho no es la causa de la enajenación porque al crear todo lo que le rodea, el hombre crea una segunda naturaleza que lo satisface y lo eleva frente al

resto del mundo; sin embargo, ese acto de creación en las condiciones basadas en la propiedad privada sobre los medios de producción resulta como algo ajeno al hombre, en tanto no le pertenece y por tanto deja de reconocer en los objetos producidos su propia actividad por el contrario, las atribuye a un poder ajeno. Este hecho expresa sólo que el producto del trabajo se le opone como algo alienado. El producto del trabajo es el trabajo objetivado o dicho de otra manera, la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. En las condiciones analizadas (se refiere Marx en Manuscritos de 1844 a la sociedad burguesa) esta realización del trabajo aparece como una pérdida de realidad para los trabajadores, la objetivación como la pérdida del objeto y servidumbre del objeto como enajenación, como alineación.

En tal sentido la objetivación aparece como la pérdida del objeto, el obrero es despojado de los objetos' indispensables no solamente para su vida, sino también para su trabajo, pues es despojado de los medios de producción y del resultado de su trabajo por la existencia de la propiedad privada.

Se polariza, de este modo, la riqueza y la pobreza ya que mientras más trabaja y crea el obrero, mientras más se desgasta física e intelectualmente; en contraste más poderoso se hace el mundo objetivo alineado que crea y paradójicamente él se vuelve más pobre internamente menos le pertenece como suyo.

Siguiendo el análisis de Marx, la naturaleza tiene una doble función a saber:

- Proveer al trabajo de "medios de vida" ya que el trabajo no puede ejecutarse sin objetos a transformar.
- También provee los "medios de vida" en el sentido de que brinda al obrero lo necesario para su existencia física.

Pero se establece una contradicción mientras más se apropia el obrero del mundo exterior, de la naturaleza sensorial, más se priva a si mismo de los medios de vida en un doble aspecto: primero el mundo sensorial externo va dejando de ser paulatinamente un objeto que pertenece a su trabajo: de ser los medios de vida de su trabajo, y en segundo lugar, dejar de ser paulatinamente medio de vida en el sentido inmediato, medio para la subsistencia física del obrero.

Por esa razón el obrero es esclavo de su objeto en dos sentidos:

- Porque recibe un objeto de trabajo, es decir trabajo.
- Porque recibe medios de subsistencia.
- La comprensión cabal del problema de la enajenación no sólo puede ser enfocada desde la relación del obrero con el producto de su trabajo, sino con el acto mismo del trabajo, porque realmente si el producto del trabajo es alienado, ha de serlo también el trabajo propiamente dicho.
- Como consecuencia de lo anterior deja pues de ser el trabajo una necesidad de realización y de creación humana, más bien al decir de Marx no la satisfacción de una necesidad, sino un medio de satisfacer sus necesidades fuera del trabajo. Se convierte por tanto el trabajo en el medio de satisfacer necesidades animales, el comer, beber, procrear, etc., son también genuinas funciones humanas. Pero en la abstracción que las separa de la esfera de toda otra actividad humana y la convierte en única y últimos fines, ellas son animales.

Por esta razón como apuntara Marx, como en las condiciones de las sociedades antagónicas, el trabajo enajenado hace de la vida humana el medio de su existencia física.

Las dos formas de enajenación analizadas traen como resultado, la alienación de la esencia humana.

El hecho mismo de ser el hombre un ser consciente capaz de producir sin la compulsión inmediata de necesidades físicas, lo sitúa por encima del mundo animal y lo hace un ser el universal en el sentido que hace de la naturaleza su cuerpo inorgánico al apropiárselo de formas diferentes, que solo puede hacer un tanto que ser social que realizar una actividad previo plan de actuación, objeto de su voluntad y su conciencia. Sin embargo, como señala Marx en los manuscritos económicos y Filosóficos de 1844 el trabajo enajenado trastrueca esta reacción de modo que resulta justamente, que a causa de ser el hombre un ser consciente, es que hace de su actividad vital, de su ser esencial un simple medio para su existencia y por tanto, la ventaja sobre el mundo animal se trueca en desventaja, porque las relaciones diversas del hombre con la naturaleza incluyendo la estética son vencidas a la relación unilateral de tomar a la naturaleza como medio u objeto de trabajo y por tanto, desaparecen todas las riquezas de la diversidad de intercambio con la naturaleza de convertir al hombre en un ente mutilado y empobrecido por su propia actividad como ser esencial. Al enajenar pues sus relaciones sociales, el hombre enajena su propia esencia humana, como se expresa con fuerza en la relación social capital trabajo o en otros términos entre el obrero y no obrero.

El trabajo es adjudicado a un tercero (al capitalista) agregándose otro elemento: el producto de su actividad no es el fin de ella ya que el obrero produce seda, construye palacios, extrae oro de las minas, tala madera; sin embargo, lo que el obtiene a cambio no es nada de eso, obtiene, a cambio el salario.

Por lo tanto la actividad del trabajo resulta para él un sacrificio que tiene que realizar para poder vivir porque nada de lo que produce le pertenece, no se realiza produciéndolo, más bien, el obrero se siente preso realizando la actividad del trabajo y se siente libre cuando termina la jornada de trabajo.

Todo ello explica en un sentido importante el carácter enajenado del trabajo en las sociedades antagónicas y especialmente en el capitalismo.

Sin embargo, esta no es la causa más profunda del surgimiento de la enajenación. El trabajo tendrá siempre un carácter enajenado. ¿En qué condiciones desaparecerá la enajenación?.

El análisis acerca de la enajenación y su causa más profunda, debe ser realizado desde perspectivas históricas y lógicas.

Desde sus primeros análisis Carlos Marx partió de propiedad privada y su movimiento hasta llegar al concepto trabajo alienado. Sin embargo demuestra que el proceso es el universo; partió del efecto para encontrar la causa, pues en realidad la propiedad privada es el resultado del trabajo enajenado (no del trabajo en general, sino del trabajo en determinadas condiciones históricas) y no la causa del mismo.

El trabajo enajenado tuvo su causa en el bajo desarrollo de las fuerzas productivas, en las imperfecciones del propio trabajo en sus orígenes y la propiedad privada, una forma histórica acabada de la propia alienación como lo es la propia división social del trabajo vinculado a esta.

En efecto la falta de desarrollo de las fuerzas esenciales del hombre, permitió el dominio de las fuerzas espontáneas de la naturaleza y más tarde el poder de las relaciones sociales y por ende, las formas no desarrolladas del trabajo en los primeros estadios, no podrá, de manera alguna, convertirse en una actividad libre, más bien engendró formas históricas de alienación.

La explicación del por qué la alienación de la propiedad es para suprimir la enajenación está dada por el que una vez surgida, se convierte en interacción con el trabajo enajenado en base y fuente de la misma o lo expresado en términos filosóficos el efecto se trueca en causas. Según el propio Marx se obtuvo el concepto de trabajo alienado (o vida alienada) como resultado del movimiento de la propiedad privada en la economía política. Pero al analizar este concepto resulta claro que aunque la propiedad privada parece ser la fuente, la causa del trabajo alienado es en realidad su consecuencia, lo mismo que los dioses en su origen no son la causa sino el efecto de la confusión intelectual del hombre.

"Solo en la culminación misma del desarrollo de la propiedad privada vuelve a emerger este su secreto, es decir, que por el producto del trabajo alienado y en segundo lugar es el medio por el cual el trabajo se aliena a si mismo, la realización de esta alienación".

Por tanto para que el trabajo humano, su ser esencial se convierta en la riqueza objetivamente desplegada del ser humano" y el trabajo adquiere el carácter de libre actividad vital, la abolición de la propiedad privada debe ser acompañada con un desarrollo profundo de las fuerzas productivas que hagan del hombre un creador que domina sus propias fuerzas.

La alienación no puede ser explicada por la conciencia o como una condición de la estructura antropológica del hombre, sino en su propio ser, en la producción material y con ello la posibilidad de descifrar la enajenación política, religiosa, artística, ideológica.

Para ejemplificar algunas ideas de las formas enajenadas citadas anteriormente, recordemos brevemente la historia humana, y estaremos de acuerdo en admitir que el poder colectivo surgido de la cooperación de los hombres en sociedad devino con las sociedades antagónicas poder de un grupo de una clase sobre el resto de la sociedad, esta clase llegó a colocarse "en apariencia" por encima de toda la sociedad divorciada de ella, como fuerza hostil y ajena. Por lo tanto la sociedad llegó a ser opresiva. El estado, otra forma de expresión de la enajenación del hombre, es otra forma del poder que emana del trabajo y que se vuelve contra el productor en manos de los propietarios de los medios de producción. La enajenación religiosa es expresión de estas mismas condiciones porque la religiosidad ya no es expresión (como en la comunidad primitiva) de la impotencia de los hombres frente a la fuerza de la naturaleza, sino que es expresión la impotencia de los hombres frente a las fuerzas sociales en las sociedades divididas en clases antagónicas donde rige la explotación y el dominio de unos hombres sobre otros.

5.4.3 El socialismo y la enajenación del hombre.

El socialismo crea las premisas para la eliminación de enajenación. Con la eliminación de la

propiedad privada y por ende de la explotación del hombre por el hombre, la planificación de la producción, y sobre todo un desarrollo enorme de las fuerzas productivas se ensanchan posibilidades de realización del hombre, se reducen diferencias entre la ciudad y el campo; entre el trabajo manual e intelectual; el hombre participa en el poder del estado, en la toma de decisiones y en la realización misma del poder político, como no logró hacerlo en ninguna sociedad anterior.

Asimismo amplía su mundo espiritual participando masivamente en el quehacer cultural de la sociedad. El trabajo se desarrolla cada vez más y pasa a ser no sólo medio de satisfacción de necesidades, sino una forma de realización humana.

Las condiciones del socialismo son indispensables para la creciente eliminación de la enajenación, lo que no significa que en esta fase pueda ser eliminada totalmente.

El socialismo hereda de las viejas relaciones de producción, formas de organización y realización de la producción que distorsionan el carácter del trabajo y por otro lado la propia ley de distribución socialista (según el trabajo) no libera al hombre totalmente y al decir de C. Marx es todavía una forma de distribución ".injusta".

Por otra lado, influye tanto el desconocimiento de determinados procesos objetivos como el ineficaz tratamiento subjetivo de estos procesos que puede producir y, de hecho, produce manifestaciones alienadas en el socialismo.

Una de estas manifestaciones proviene del propio aparato estatal cuando este en excesiva centralización establece relaciones burocráticas y frena el desarrollo individual, la creatividad y por tanto la mutilación del propio individuo, ello va acompañado en el plano subjetivo del dogmatismo, deficiente dirección que conducen a la ineficiencia económica, el descontrol y la utilización de expresiones democracia. Se escamotea así la verdadera participación de las masas lo que puede conducir a un callejón sin salida como ha demostrado la historia en la Europa Oriental.

En efecto, y como expresa el Che: 'Debemos considerar, además como apuntábamos antes, que no estamos frente al período de transición puro, tal como lo viera Marx en la Crítica del programa de Gotha, sino a una nueva fase no prevista por él; primer período de transición del comunismo o de la construcción del socialismo. Este transcurre en violentas luchas de clases y con elementos de capitalismo en su seno que oscurecen la comprensión cabal de la esencia". (33) A ello debemos sumar errores de los propios revolucionarios que muchas veces marchan a ciegas en la construcción del socialismo y por tanto sujetos a imprecisiones deficientes y tentaciones.

Un rasgo peculiar del socialismo radica en el hecho de adquirir un papel destacado la actividad del sujeto. No quiere decir, como interpretan algunos ideólogos burgueses, que se soslaye el papel determinante de las condiciones objetivas según ha demostrado la concepción materialista de la historia; lo que ocurre es que el obrero por primera vez es dueño de los medios de producción, se pone en sus manos la posibilidad real de conductor y dirigente del proceso productivo como único dueño real de todo lo que es capaz de crear: por lo tanto la actitud y el papel de este hombre se acrecienta y es importante como nunca antes para lo cual siempre no está plenamente preparado.

De ahí que F. Castro insista en el hecho de que el socialismo se construye con conciencia, destacando la necesidad de desarrollar una conciencia, una actitud y una convicción de propietarios,

de productores y una conciencia de eficiencia, de consagración al trabajo.

No se trata de que sólo con conciencia construiremos el socialismo, pero es un hecho: sin conciencia revolucionaria, no podemos crear el socialismo, ni avanzar al comunismo.

Quiere ello decir por otra parte, que el hombre al conocer de las leyes y regularidades del desarrollo socialista puede actuar consecuentemente en su realización, incidir sobre ellas y rectificar el curso equivocado con mayores posibilidades que actuando de forma ciega.

En el socialismo como se ha expresado, coexisten rasgos de la vieja sociedad que interactúan con los elementos nuevos, y crean situaciones complejas. De esta manera ilustrativa en el socialismo perduran formas de distribución no óptimas, subsisten diferencias entre la ciudad y el campo: entre el trabajo manual o intelectual: subsisten las relaciones monetario-mercantiles y de intercambio en general capitalistas. Por otro lado bajo la acción consciente de los individuos, del Partido se estimulan valores morales nuevos; amar el trabajo, colectivismo, adecuada relación entre el interés material y moral, pero sus efectos son mediados por la acción de los rezagos del pasado.

El socialismo por tanto, no podrá suprimir todas las manifestaciones de alienación e incluso en medio de la lucha de clases puede hacer surgir otras como se ha visto. Sólo una sociedad altamente desarrollada logrará la eliminación de estas formas enajenadas de la actividad humana.

Carlos Marx tiene el incuestionable mérito de haber descubierto las causas del fenómeno enajenación y plantearse su eliminación en el plano teórico y práctico.

Así, apuntó: "El comunismo, abolición positiva de la propiedad privada, que es la enajenación del hombre, es esto mismo, apropiación real de la esencia humana por el hombre y para el hombre. Es una restauración del hombre completo, consciente y no renunciado a nada de toda riqueza adquirida por el desarrollo anterior del hombre social, es decir del hombre humano". Agregando en "El Capital" el comunismo es una reunión de hombres libres, trabajando con medios de producción comunes y empleando según un plan concertado, sus numerosas fuerzas individuales como una sola y la misma fuerza de trabajo".

Es precisamente así donde el hombre recuperará su propia esencia devolviendo al hombre la plenitud de su trabajo creador, de su trabajo como actividad que lo define integrando y poniendo a su servicio y fines todo lo material y espiritualmente por la humanidad.

El comunismo no eliminará la división social del trabajo en el sentido técnico: aumentará el grado de especialización como supone la revolución científico-técnica contemporánea sin embargo eliminará la necesidad del trabajo como medio de subsistencia, la necesidad de producir para obtener salario, la necesidad de ir al mercado para realizar como productor de objetos y por tanto como un ser alienado.

El comunismo pone al fin a los hombres en condiciones de gozar de la producción y de todas las creaciones, con dominio y control consciente de las fundamentales acciones sociales; que no se volverán a tornar extrañas al hombre; el comunismo al decir de Marx y Engels en la Ideología Alemana "la apropiación por el individuo de la totalidad de las fuerzas existentes. (34) Entendiéndose, la totalidad de modo dinámico y concreto como lo exige todo análisis dialéctico.

Por esa razón el hombre comunista es un hombre armónico y multilateral, es un hombre rico y multifacético. Es también por ese ideal de hombre por el que debemos trabajar y luchar, para así hacer realidad el sueño alcanzable de tantos hombres. Ello requiere no sólo la comprensión teórica del problema sino y ante todo el desarrollo del individuo sobre la base del desarrollo de sus capacidades intelectuales y físicas convertido el trabajo en la primera necesidad vital, entre la base de un amplio desarrollo de las fuerzas productivas.

5.5. Las clases y la lucha de clases.

5.5.1. Planteamiento del problema.

Marx, Engels y Lenin no fueron los primeros ni los únicos que expusieron ideas acerca de las clases sociales; sin embargo, formularon las ideas fundamentales acerca del papel que juegan en el desarrollo social. Luego de haber asimilado dialécticamente los principales descubrimientos de los pensadores burgueses, el mérito fundamental del marxismo en este sentido consiste en haber establecido, por primera vez, el nexo entre las relaciones económicas y las clases sociales y, consecuentemente haber vinculado su origen con determinadas sociedades cuyas relaciones económicas comenzaron a fomentarse basadas en la explotación del hombre por el hombre.

Recuérdense las aseveraciones hechas Weydemeyer en su carta de 5 de Marzo 1852: "Lo que yo he aportado de nuevo ha sido demostrar:

1. Que la existencia de las clases sólo va unida a determinadas fases históricas de desarrollo de la producción.
2. Que la lucha de clases conduce, necesariamente, a la dictadura del proletariado;
3. Que esta misma dictadura no es de por sí más que el tránsito hacia la abolición de todas las clases y hacia una sociedad sin clases."- (35)

El análisis de la existencia de este fenómeno en momentos específicos del devenir histórico de la humanidad significa la posibilidad de su explicación científica pues posibilita conocer sus manifestaciones, sus regularidades y su historicidad concreta, como expresión de la unidad y lucha de contrarios en la vida social.

Por supuesto, la teoría creada por los clásicos del marxismo - leninismo ha sufrido el paso implacable del tiempo, lo que quiere decir que haya perdido vigencia.

Toda teoría que pretenda alegar títulos de legitimidad y universalidad tiene que corroborarse y aún más, enriquecerse. Los acontecimientos históricos de toda índole (políticos, económicos, científico-técnicos, ecológicos, etc.) ocurrió en la época contemporánea no tienen comparación con ningún otro periodo anterior. Ello no significa que entre uno y período no existan vínculos de continuidad. La historia no es un cúmulo de hechos inconexos. A la actividad humana le intrínseca como tendencia general una lógica. Pero lo lógico en la historia no significa uniformidad y unilateralidad, sino universalidad. Es decir, la historia de la humanidad puede ser captada en sus tendencias objetivas y fundamentales. De aquí que, en tanto fenómeno histórico, el origen, la estructura y la

lucha entre las clases sociales, aún teniendo determinaciones esenciales como son los factores económicos, no se presentan ellos mismos de manera idéntica en todas las épocas y lugares ni tampoco como únicos. Como ya se ha analizado Federico Engels se encargó de esclarecer este problema en sus cartas de la década del 90 donde afirma que sólo en última instancia el factor económico determina el curso de la historia.

En consecuencia, el trillado problema de la propiedad sobre los medios de producción como factor determinante hay que exponerlo en el contexto de otros factores no económicos, de manera que no aparezca como un endilgamiento teorizante.

El carácter multilíneal y multilateral del desarrollo de la historia es un hecho innegable para la ciencia. La sociedad se desarrolló en distintos espacios y tiempos sociales que condicionaron la forma específica en que cada grupo se abrió paso en la historia. Así, por lo menos, en el análisis del origen de las clases, hay que incluir los económicos los factores biológicos, geográficos, políticos, jurídicos, y otros que han incidido de forma fundamental en este fenómeno.

5.2.2. Aspectos teóricos en el enfoque de la estructura clasista de la sociedad.

En ocasión de realizarse en el nuevo estado soviético un hecho sin precedentes en la actividad productiva del hombre: el trabajo, Vladimir Ilich Lenin escribió un artículo titulado "Una gran iniciativa", publicado en Moscú en julio de 1919. En él aborda la problemática de las clases sociales en el momento en que se están produciendo cambios sustanciales no sólo en las estructuras económicas, políticas y jurídicas de la vieja sociedad rusa, sino cambios de actitud en las masas trabajadoras que conformaban la clase obrera de aquella época. Por lo que en su enfoque multilateral del problema en el contexto del artículo factores económicos, políticos, morales y aún psicológicos están presentes. Por la brevedad del artículo y por sus objetivos todos no están tratados exhaustivamente. Tienen notable relevancia el análisis de los factores económicos y políticos. Sin lugar a dudas, la definición constituye un momento medular en el conocimiento de las clases sociales pues nos revela sus aspectos esenciales y comunes obviando época y lugar. La definición es la siguiente: "... Las clases son grandes grupos de hombres que se diferencian entre sí por el lugar que ocupan en un sistema de producción social históricamente determinado, por las relaciones en que se encuentran con respecto a los medios de producción, relaciones que las leyes refrenan y formulan en su mayor parte, por el papel que desempeñan en la organización social del trabajo y, consiguientemente, por el modo y la proporción: en que perciben la parte de riqueza social de que disponen. Las clases son grupos humanos, uno de los cuales puede apropiarse el trabajo de otro por ocupar puestos diferentes en un régimen determinado de economía social". (36).

¿Cuál es la causa de las diferencias señaladas por Lenin entre las clases sociales que se convierten, incluso, en antagonismos y concluyen en enfrentamientos y conflictos violentos?.

Cualquier intento generalizador abstracto que se aparte de realidad histórica fracasaría de antemano. La teoría, en caso, tiene un significado orientador, metodológico para el conocimiento de la complicada urdimbre social. Con esta intención el análisis aquí requiere de una descripción de los componentes fundamentales de las clases, su estructura: funcionamiento, los vínculos entre los distintos sectores, clases, grupos sociales, sus proyecciones políticas, económicas, morales, los distintos niveles en que se da la lucha de clases y por último, las formas que esta lucha adquiere.

Cuando se analiza cualquier sociedad la primera impresión que se obtiene es la referida a la existencia de un conjunto de individuos que se relacionan entre sí a través de una actividad determinada, comunicación y evaluación mutuas. Si se reflexiona más detenidamente, se aprecia que esa interacción es específica y se realiza como vínculo profesional, ocupacional, funcional o de opinión. La conducta y la actitud cotidiana de los individuos se regula, generalmente, por la obtención de determinadas metas dentro relaciones mencionadas. Así, por ejemplo, un profesional quiere alcanzar un grado científico, un técnico o un obrero, una determinada calificación; un deportista, altos rendimientos. Cualquiera de estos individuos en su función como padre, esposo o miembro de una asociación, organización o etnia se propone también determinadas metas u objetivos a cumplir. Se crean así intereses adecuados en estas direcciones y que fungen generalmente como rectores de esos tipos de relaciones.

El conjunto de individuos que interactúan de esta forma se puede denominar grupo social. Cada grupo al crear intereses específicos se diferencia del otro. Por lo tanto, toda estructura social es una relación heterogénea de grupos sociales. La pertenencia a estos grupos sociales viene dada por la posesión de condiciones físicas e intelectuales, genético-rationales, etnológicas y psicológicas, económicas, culturales. El individuo no forma parte de estos grupos por una simple aspiración, nadie que se lo proponga puede ser deportista, un científico o integrar una etnia determinada si las condiciones para ello. Por tanto en este sentido cada estructura social tiene carácter objetivo. Pero también lo es en el sentido de que nadie puede cambiarla, crearla o hacerla desaparecer a voluntad. Esto último no lleva a la afirmación, por supuesto, de que no cambia en general. Todo lo contrario, las estructuras sociales cambian, se desarrollan. Aparecen unos grupos y desaparecen otros, se subdividen, pasan a un primer plano de importancia social o degeneran. En ocasiones los estremecimientos sociales son tan severos que desaparecen totalmente grupos enteros. Estos son momentos de revolución social.

Pero en toda estructura social se forman paralela y simultáneamente otros grupos cuyos intereses, móviles, estructura y funciones no son idénticos a los mencionados anteriormente. Si bien los individuos funcionan en distintos grupos y direcciones motivacionales como ya se apuntó, existe una necesidad elemental de reproducirse a sí mismo como individuo y como género, biológica y socialmente. La primera se realiza a través del sexo. La segunda, a través de la producción de bienes materiales, sin la cual ambas formas de reproducción son imposibles. El hombre tiene necesariamente que producir y reproducir su vida biológica y social constantemente para lo cual contrae determinadas relaciones de producción que tienen un carácter económico-político. ¿Por qué este carácter? Porque estas relaciones a su vez generan intereses que aglutinan a los individuos, los insertan en esos grupos y se conducen fundamentalmente impulsados por esos intereses. Por eso Federico Engels afirma con razón en su artículo Contribución al problema de la vivienda (37) que: "Las relaciones económicas de una sociedad dada se manifiestan, en primer lugar, como intereses (subrayado de F.E.) ¿Qué quiere decir esto?.

El hombre produce bienes materiales para satisfacer necesidades por lo que, al terminar un ciclo de producción, debe obtener la parte que le pertenece. Históricamente, se han realizado diversas formas de distribución de la riqueza.

Unos grupos han recibido esta como su manutención del esclavo, como renta en la servidumbre o como salario del obrero por mencionar las más conocidas. Estos son los trabajadores directos.

Otros la reciben por medio de renta o ganancia, o tributo según corresponda. Estos son los propietarios o detentadores de los medios de producción. Aparentemente ambos grupos concurren al proceso productivo en igualdad de condiciones, como propietarios de la fuerza de trabajo unos y como propietarios o detentadores los otros. Pero todos los fenómenos tienen la facultad de ocultar su esencia por lo que se crea la ilusión de una concurrencia de propietarios al proceso productivo en igualdad de condiciones. Pero las relaciones de propiedad en sus distintas formas históricas no equivalen a la posesión de objetos con idénticas cualidades. Los productores directos son solo propietarios de su fuerza de trabajo lo que equivale a decir que son propietarios de algo que han recibido casi simultáneamente de la naturaleza y de la sociedad. De la primera, su cuerpo físico y las potencialidades que ello encierra intrínsecamente. De la segunda, la herencia cultural que le permite habilidades, experiencias, conocimientos. Pero todo esto junto tienen ningún valor en sí. Es necesario enfrentarlo al proceso productivo para que se realice la fuerza de trabajo.

La concurrencia de la fuerza de trabajo al proceso productivo no ha tenido el mismo carácter en cada período histórico. La ausencia de espontaneidad ha marcado el proceso. Si bien la fuerza de trabajo necesita realizarse enfrentándose a los medios de producción, lo contrario también es verdadero. Los propietarios de los medios de producción de la fuerza de trabajo, la cual han compartido, alquilado o detentado valiéndose de distintos medios coercitivos extraeconómicos y económicos. Los primeros suponen el uso de la violencia o extorsiones ideológicas por medio de la religión, el derecho para obligar al portador de la fuerza de trabajo a tener que darla o alquilarla y han dado lugar a la esclavitud y a la incertidumbre. Los segundos dieron lugar al salario. Se crean así otras relaciones de producción que originaron el surgimiento del capitalismo.

Todas estas formas de coerción han tenido su momento en la historia. En una determinada época, ha predominado una u otra y también han existido y funcionado de manera simultánea. La violencia, por ejemplo no exclusiva del esclavismo o de la servidumbre. En el capitalismo, además de la fuerza bruta, se utilizan otras formas de violencia. Cuando un trabajador se niega a concurrir al trabajo en protesta para reclamar ciertos derechos no reivindicados, se utilizan indistintamente rompehuelgas, despidos individuales y colectivos, intimidaciones y cárcel. Las formas ideológicas de coerción también están presentes aquí. Los medios masivos de comunicación exaltan continuamente las bondades de la sociedad de consumo a través de la propaganda comercial. Especialidades de la ciencia como la psicología social, psicología industrial, psicología del trabajo y las ciencias administrativas se ponen al servicio de la eficiencia del trabajador en el proceso productivo. Eficiencia que no redunde ni directa ni ampliamente en beneficio del trabajador, sino del capitalista. Por supuesto, el salario en su función distributiva es diferente para distintos sectores laborales. No todos reciben el salario adecuado para sus necesidades. Por ejemplo, los salarios para los trabajadores agrícolas son, como tendencia general, más bajos que los otros sectores. Esto ocurre dentro de un mismo país capitalista. Si comparamos los salarios de un mismo sector en un país capitalista subdesarrollado con uno desarrollado se observan de inmediato diferencias abismales. La causa de ello radica principalmente en las diferencias de nivel tecnológico, en el intercambio desigual y en el endeudamiento interno de los países subdesarrollados, "más, ningún problema se ha resuelto jamás en la historia hasta que no se ha hecho tangible realidad y conciencia de todos". Este nuevo fenómeno en las relaciones económicas internacionales otorga a la coerción económica una dimensión internacional y, además, una nueva función. Ya no solo sirve para hacer concurrir al trabajador a su faena sino que también lo desemplea como consecuencia de los llamados ajustes, lo que quiere decir que la propiedad privada sobre los medios de producción implica la apropiación de

la fuerza de trabajo y la de sus resultados productivos. ¿Cómo se logra esto?.

Las relaciones sociales de producción son relaciones en las que existe una gestión de autoridad de un grupo sobre otro para hacer prevalecer determinados intereses. Esta autoridad no se ejerce por el simple hecho de ser propietaria. Esta condición necesaria, pero no suficiente, permite el ejercicio de la autoridad administrativa y organizativa que dirige el proceso de producción técnicamente (disciplina, productividad, organización interna del trabajo, jornada laboral). Las formas y tipos de derecho que se generen a partir de aquí confirman que la complejidad de estas relaciones impiden que el propietario, individualmente o incluso como clase, pueda ejercerla de manera directa. Aquí comienzan a establecerse otro tipo de relaciones que mediatizan y complementan las anteriores: las relaciones jurídicas. La autoridad tiene necesidad de ser respaldada y sancionada por la ley, por el derecho establecido socialmente y que se convierte en legalidad de clase. En este terreno las clases sociales también dirigen sus conflictos.

Precisamente los intereses se enfrentan como derechos y deberes de un grupo y otro, como conflictos entre partes. Pero todo conflicto entre partes necesita de un tercero que con equidad enjuicie y determine a favor de unos y, lógicamente en contra de otros, o intente conciliar ambos. En este caso la función mediadora la cumple el estado pero solo aparentemente pues, aunque en ocasiones históricas el Estado ha funcionado como mediador o juez imparcial, la excepción no hace las regularidades. Generalmente los conflictos clasistas se resuelven a favor de la clase o del grupo dentro de la clase que detenta realmente el poder político, es decir domina el órgano estatal.

Históricamente el dominio político se ha ejercido a través de distintas formas de estatales. Con el surgimiento del capitalismo, se fueron suprimiendo las antiguas estructuras políticas de dominio feudal y sustituidas por estructuras políticas basadas en los principios del liberalismo burgués. Esto produjo la proliferación de organizaciones políticas que tenían como objetivos obtener posiciones en las estructuras del poder estatal que les permiten equilibrar sus intereses con los de otros partidos o hacerlos prevalecer. Así surgieron los partidos políticos.

Estas organizaciones representan los intereses de las clases sociales sin que esto signifique que partido y clase social sean idénticos. En su forma contemporánea de existencia en los países capitalistas una misma clase puede estar representada por diversos partidos políticos y esto obedece a su propia estratificación heterogénea. Los intereses de los pequeños propietarios, por ejemplo, no son idénticos a los de los grandes propietarios, por ejemplo, no son idénticos a los de los grandes propietarios. Por el objeto de posesión los intereses de los industriales no son iguales a los de los terratenientes o a los de los banqueros. Esto se traduce en que dentro o al margen de intereses generales se generan intereses específicos que pueden hacer enfrentar de hecho a los grupos o sectores dentro de una misma clase.

Por su parte, las masas populares constituyentes de la mayoría de las sociedades y cuya base social es heterogénea (clase obrera, trabajadores de otros sectores productivos y no productivos, pequeña burguesía urbana y rural, intelectuales y funcionarios de base) también se organizan en partidos políticos para defender sus intereses.

Por ejemplo, los partidos comunistas, socialistas y otras fuerzas de izquierda tanto por su origen, programa y vínculos históricos han constituido la representación política de la clase obrera.

5.5.3 Las clases sociales. Unidad y diversidad de su origen

El gran salto que significó la aparición de las sociedades clasistas no puede analizarse siguiendo una línea única. Por el contrario aparecen diversas formas por las cuales se transitó hacia esa sociedad. Ello no significa que la diversidad impide la generalización. Se podrían proponer dos vías fundamentales de análisis del surgimiento de las sociedades clasistas: la que caracteriza a las sociedades donde prevaleció la esclavitud individual o esclavismo llamado clásico (Grecia, Roma y otros países de Europa) y las sociedades donde prevaleció un tipo de esclavitud generalizada (Egipto, Mesopotamia, Incas, Mayas, Aztecas, etc).

Siguiendo la primera vía, se advierte que en la comunidad primitiva el hombre está unido por lazos de consanguinidad y de costumbres básicamente. Engels (39) analiza cómo en el seno de la familia primitiva había ocurrido una revolución que generó las primeras manifestaciones de contradicción social. Los factores biológicos, operando espontáneamente obligaron a las sociedades comunitarias primitivas a constreñir el círculo matrimonial a sólo dos personas monogamia y de diferente gens, exogamia. Esto permitió de manera general el mejoramiento de sus condiciones físicas, adaptación y posterior desarrollo.

Paralelamente a esto, en algunas regiones de Europa y del Asia, domesticación y la cría de ganado contribuyó como una de sus causas principales a la primera gran división del trabajo, el cual revolucionó también las relaciones familiares. Los escasos obtenidos por la mujer en la incipiente agricultura, superados con creces por los resultados en la ganadería no sólo aportaba el sustento necesario sino además un excedente continuado y acumulativo que inicialmente utiliza de forma esporádica para el cambio y se convertiría más tarde en una necesidad universal de las sociedades clasistas. Esta situación privilegió inmediatamente el portador del mismo y lo situó en una escala económica superior al resto de la comunidad. La forma específica en el que el patriarca se apropió el excedente se relacionó directamente con la autoridad y el prestigio que en el orden social y moral implicaba su trabajo y sus funciones. La mujer comenzó a ser relegada a un segundo plano. Tanto su autoridad en el hogar como los derechos que le pertenecían en herencia de los bienes del esposo en caso de muerte fueron abolidos. Sucumbía, por tanto, el matriarcado y comenzaba dominio del patriarca. Se justificaba la aparición de este nuevo régimen familiar en el hecho de que los factores sociales, especialmente los económicos, comenzaron a jugar papel.

Surgen así las primeras desigualdades en tanto la posibilidad de acumular riquezas y heredarlas sitúa a algunas familias por encima de otras. Los intereses creados por estos grupos se enfrentan a los intereses de la comunidad gentilicia y contra su existencia. Enronización del cambio con la aparición en la escena social de dos personajes importantes los artesanos y los mercaderes, significantes de la segunda y tercera gran división del trabajo respectivamente, profundizaron las desigualdades ya existentes. El excedente se redistribuyó entre estas clases enriqueciéndolas. El surgimiento del dinero como medio de cambio universal y su función como medio de préstamo a los sectores empobrecidos por diversas razones propiciaron su endeudamiento y posterior esclavización. A las diferencias entre pobres y ricos se agregaba ahora las de explotado y explotador.

A partir de la ocurrencia de estos fenómenos la comunidad gentilicia en estas regiones va quedando atrás en la historia para dar paso a una nueva organización social. La propiedad privada aquí trastocó todas las relaciones comunitarias y convirtió tanto los productos de la actividad del hombre como al propio hombre en objeto de cambio.

La otra vía de análisis del surgimiento de las clases sociales revela las especificidades de este fenómeno en otras sociedades para la cual tomaremos como ejemplos las civilizaciones antiguas de Egipto y Perú.

No cabe la menor duda de que las condiciones geográficas en las cuales se desarrollaron estas sociedades contribuyeron a las formas específicas en que transitaban de la comunidad las sociedades clasistas. Así, por ejemplo, en las necesidades de supervivencia de los asentamientos humanos disgregados en las márgenes Nilo crearon la posibilidad y la necesidad de unificación política y centralización de la dirección económica de las obras hidráulicas encaminadas al aprovechamiento máximo de las tierras de aluvión.

El monarca absoluto, ungido como deidad además, al estilo del despotismo oriental, asumió funciones económicas, políticas y religiosas totalizadoras.

Para este trabajo necesitaba, lógicamente, un grupo de hombres que ejecutaran el control de la producción agrícola, su planificación, la recolección del excedente y su distribución a los trabajadores agrícolas y no agrícolas (artesanos, funcionarios, esclavos domésticos y constructores). Tanto los campesinos como los artesanos, son detentadores de sus medios fundamentales de producción: la tierra. Como tal los campesinos reciben a cambio de trabajo una parte de su producción para su supervivencia. La otra es entregada como tributo al dios-rey y en los erarios estatales.

Por su parte los artesanos reciben un salario en especie consta de vestuario y alimento abastecido también por el Estado. La situación de los funcionarios estatales (sacerdotes, jefes militares, administradores) es relativamente distinta. Sin embargo, su función coercitiva en la extracción del excedente los sitúa en posiciones privilegiadas en relación con el resto de la sociedad, en tanto son objeto de determinadas prebendas que paulatinamente los van diferenciando económica y socialmente. De hecho, la estructura clasista aparece sin la existencia de pequeño o gran propiedad privada individual (pequeño campesino, latifundista, terrateniente), sino como resultado del dominio o autoridad que se ejerce sobre las relaciones sociales de producción, especialmente sobre la distribución, a través del Estado. Ello implica también el dominio sobre el cambio y el consumo y la posibilidad de apropiarse de la parte excedente por distintas vías, sin ser propietario privado. A todo esto hay que agregar, además, el carácter selectivo de estos funcionarios, escogidos posiblemente entre los jefes de familia, familiares del monarca, sacerdotes del alto clero) así como sus formas de vida. Un hecho insoslayable vino a consolidar el régimen de privilegios; la heredabilidad de bienes y cargos públicos. Ello dio fin a la comunidad gentilicia en esa región al crearse diferencias fundamentales entre las castas privilegiadas y encerradas en sí mismas y el resto de la sociedad.

En las sociedades precolombinas, especialmente en los imperios Aztecas, Maya e Inca, podemos apreciar fenómenos semejantes con las consecuentes diferencias de forma, tiempo y espacio social en las cuales ocurrieron y las diferencias que entre estas mismas sociedades existían. Un breve análisis de la sociedad Inca puede mostrarnos, sólo a título de ejemplo, algunos aspectos comunes que posiblemente influyeron en Marx para dominarla en sociedades similares, modo de producción asiático o esclavitud generalizada.

El imperio Inca se formó de la unificación paulatina de varias aldeas que formaron a su vez varios

"centros". Uno de estos "centros" (el Inca) resultó el conquistador de todos los demás y formó una estructura centralizada tanto territorial como políticamente. De nuevo las condiciones geográficas donde se ubicaron estos asentamientos humanos posibilitaron la centralización. El Inca, en virtud de determinados intereses generales (como fueron la construcción de caminos, fortificaciones, canales de irrigación, terrazas), impuso su derecho detentador sobre la tierra de otras comunidades para formar su imperio. La tierra, como medio fundamental de producción, quedó dividida en tierras del Inca y tierras dedicadas al culto religioso (tierras del Sol). El resto se dividía en parcelas y eran asignadas a las diferentes familias para su cultivo. Estos no eran entregadas a título individual ni eran cultivadas tampoco con ese sentido, sino como colectividad, como miembro de la colectividad. Al frente de los trabajos de labranza en las tierras aldeanas (ayllú) estaba el jefe que los organizaba y dirigía.

El resultado del trabajo que realizaban los campesinos en las tierras del Sol se tributaban a los sacerdotes que ejercían los oficios religiosos. Los resultados de la producción en las tierras del Inca eran tributados a las clases dominantes (Inca) que ejercían el poder despótico en nombre de comunidad superior. Aquí, la cuestión de la propiedad sobre los medios fundamentales de producción (la tierra) radica, semejanza del ejemplo de Egipto, en que no aparece como propiedad privada individual, sino como propiedad asistente del Inca. Es decir sobre la tierra sólo se ejerce: función usufructuaria. La coacción extraeconómica ejercida por el monarca sobre estas comunidades tenía como finalidad la extracción del excedente para satisfacer las necesidades de las clases dominantes y del resto de la población no agrícola. Aunque, por supuesto, la distribución no era igualitaria.

Las clases dominantes no son propietarias de los medios producción como el caso ya mencionado más arriba en Grecia. Sin embargo participan de la distribución privilegiada del excedente a través del Estado y en nombre de él. Reciben la parte del excedente en virtud de la situación privilegiada en la pirámide social, como pago a sus funciones; sean estas políticas, religiosas, administrativas. Pero a semejanza de lo ocurrido en otras sociedades, lo que fue tributo en pago por funciones se va a convertir paulatinamente en tributo obligado, privilegiado y hereditario. Aquí resurge nuevamente lo esencial en el análisis son las relaciones sociales de producción y sus funciones.

Allá la propiedad sobre los medios posibilita el dominio sobre los hombres. Aquí el dominio sobre los hombres (coacción extraeconómica) en función de un interés general, permite el dominio sobre los medios. Allá propiedad, aquí posesión. En ambas las relaciones sociales de producción funcionan como estructura cuyos elementos se relacionan entre sí y donde prevalece una u otra forma de relación económica según el caso en las sociedades donde las condiciones geográficas, históricas y culturales hicieron posible el surgimiento de la apropiación privada esta funcionó como rectora, en última instancia, del desarrollo de esos asentamientos humanos, donde las condiciones fueron distintas prevaleció otra forma de relación económica (la distribución) como en los casos ya mencionados.

De esto se infiere que los intereses de clases surgen por el lugar que estas ocupan en el sistema de producción históricamente determinado. Para el análisis de este aspecto se hace necesario concretar la relación de lo individual y lo social así como de lo objetivo y lo subjetivo en la actividad de la clase. También es imprescindible precisar las clases que integran la estructura de una determinada sociedad o país, lo que posibilita un cuadro más objetivo de fuerzas sociales así como la revelación de las contradicciones básicas de la misma.

Debido a que la estructura de clases en cada sociedad es bastante compleja, (lo cual está motivado por los factores que intervienen en la vida social, así como por su diversidad y multiplicidad) se hace necesario determinar, en cada sociedad concreta, sus clases fundamentales, (las expresan la línea principal del desarrollo) y las no fundamentales que existen debido a la coincidencia distintos tipos de economía en el momento y que justifican relación de esos grupos con respecto a los medios producción.

Esta estructura de clase forma la base de toda la estructura social. Si se analizan los elementos señalados en epígrafe, se advierte que en las sociedades primitivas, partir de las contradicciones surgidas en su propio seno, pueden determinar como clases fundamentales en la sociedad esclavista ya que sus relaciones expresan básicamente la línea fundamental desarrollo. En el feudalismo el desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción determinan cambios en las formas de apropiación del trabajo y distribución de la riqueza.

Si se analiza la sociedad capitalista moderna, se puede afirmar que sus clases fundamentales son la burguesía y el proletariado sin las cuales sería imposible, en su relación de unidad y lucha de contradicciones, el funcionamiento de producción capitalista.

Sin embargo, existen pequeñas producciones representadas por artesanos, pequeños comerciantes, campesinos que no constituyen los pilares del sistema social; pero que contribuyen a la caracterización de su especificidad y a la complejidad de su funcionamiento. Estas clases intermedias no fundamentales, se identifican por una determinada relación hacia los medios de producción y responden a formas feudales de explotación en algunos casos, aunque en otros adoptan nuevas modalidades adaptadas al sistema capitalista de producción, (es el caso, por ejemplo, de los grandes propietarios de tierras).

Además existen intelectuales, empleados que, ni son productores de bienes materiales, por lo cual no constituyen clases, pero sí grupos que cumplen importantes funciones en dependencia de las inclinaciones que social.

El funcionamiento de esta gama de clases y grupos sociales es complejo debido a la dinámica de los intereses que ellas representan y su influencia en el ámbito social constituyen la estructura socioclasista de la sociedad.

El análisis de la estructura clasista de la sociedad ayuda a su valoración objetiva y a comprender las fuerzas motrices de su desarrollo.

5.5.4. La lucha de clases.

Los antagonismos que surgen a partir de las relaciones de clases que son irreconciliables llevan a la lucha entre ellas al romperse la unidad que supone su estabilidad en determinadas condiciones sociales. La unidad presupone la diferencia y el paso de una calidad a otra supone, a su vez, una ruptura a partir de las contradicciones que surgen en las relaciones entre las mismas.

Para la clase dominante constituye un medio de consolidar su dominación y para la oprimida la vía de su liberación. En toda lucha existen dos polos: el conservador y el revolucionario,

representado básicamente por las clases fundamentales aunque no son los únicos intereses de clase que se debaten. Por ello, la lucha revolucionaria de clases constituye el medio para resolver las contradicciones y dejar paso al desarrollo. De ahí que sea la fuerza motriz del desarrollo social en las formaciones antagónicas, la forma básica del desarrollo y solución de las contradicciones sociales. Por tanto se exige la ley del desarrollo social.

La lucha de clases es una forma de actividad social históricamente necesaria que posibilita rebasar los marcos de las relaciones sociales caducas e impulsa el progreso.

El análisis científico realizado por Marx y Engels de la sociedad capitalista, les permitió lograr estas generalizaciones y revelar las causas, condiciones perspectivas de la lucha de clases del proletariado (véanse las consideraciones al respecto en la carta de Marx Weydemeyer citada en el epígrafe 5-5.1 de esta sección).

Partiendo de las leyes objetivas del desarrollo de la historia, fueron capaces de demostrar que las contradicciones, irreconciliables, entre el proletariado y la burguesía, son engendradas por las relaciones de capitalista y que con el desarrollo del sistema se cada vez más.

Contradictoriamente, el capitalismo crea las condiciones materiales para liquidar la explotación ya que desarrolla al proletariado a la par y lo acostumbra a la disciplina y organización que lo lleva a ser capaz de sostener una lucha consecuente.

En la actualidad, se producen agudas luchas de clases en distintos países con sus peculiaridades, con mayores o menores éxitos en dependencia de las condiciones y de la presión que ejerce el capital no sólo a escala nacional sino también internacional. La burguesía procura encontrar todos los medios posibles para influir en el proletariado y conseguir el mantenimiento del régimen capitalista; por ello la lucha de clases del proletariado ha adoptado históricamente varias formas que entrelazadas de acuerdo con las circunstancias pueden colaborar al logro de su objetivo supremo.

El antagonismo entre las clases se manifiesta en todas las esferas de la vida social, pero en cada una a su manera. Las formas fundamentales de la lucha de clases son la económica, la política y la ideológica. En el caso de analizarlas a partir del proletariado, se puede decir que la lucha económica es la lucha por las necesidades cotidianas, por el mejoramiento de las condiciones de trabajo y de los salarios. Contribuye al espíritu de solidaridad de clase pero su limitación radica en que no conduce a la liquidación del sistema, por ello la forma política es más importante en esa dirección. Es preciso recordar que Marx planteaba que toda lucha de clases era lucha política, lo cual quiere decir que es válida la lucha de una clase con otra cuando se extiende a la esfera de la política. Esto se debe a que en la lucha política se ponen en evidencia los intereses de clase generales del proletariado en este caso, además, se plantean otro tipo de reivindicaciones tales como mejoramiento de la legislación social, garantía de libertades democrática, protestas contra medidas reaccionarias del gobierno y otras. Tan sólo a través de la lucha política es que se puede plantear el objetivo de la toma del poder, tan importante, para la solución de las contradicciones y por tanto para el desarrollo social.

La otra forma de lucha es la ideológica la cual se encuentra condicionada por las necesidades de la lucha política. Se orienta a la transformación de la conciencia de las masas ya que se desarrolla en el

plano de las ideas. Resulta la más difícil ya que presupone la adopción de una concepción del mundo que oriente el trabajo y las formas que adopta pueden ser veladas.

Existen otros elementos relativos a la lucha de clases que es preciso señalar y es que, en ocasiones, se desata no a partir del enfrentamiento antagónico, sino en el intento de conciliar estos intereses a través de una consigna radical reformista o nacionalista en sus distintas formas (Irigoyen en Argentina, Grau en Cuba, Cárdenas en México). Generalmente, en estos casos, la lucha de clases se desenvuelve en alianzas tácticas entre partidos burgueses de tendencia progresista en su heterogénea conformación, con los partidos proletarios que también la necesitan para lograr mayoría en los mecanismos burgueses de acceso al poder.

La alianza táctica o incluso estratégica no sólo se dan con las formas políticas pacíficas. Cuando la lucha armada resulta el camino único para la solución del problema, las alianzas también son necesarias. Ningún partido, grupo o clase aislada puede realizar la lucha y triunfar. Las revoluciones victoriosas en América Latina actual han triunfado por la forma en que han logrado aglutinar a diversos sectores, partidos y grupos organizando con ello un frente de liberación (Ejército Rebelde, FSLN). Lo que decir que la lucha de clases dada la complejidad de la estructura social no puede desenvolverse como un conflicto bipolar absoluto. La historia política de Cuba pre-revolucionaria y América Latina está llena de testimonios fehacientes.

5.6. La teoría de la revolución social.

5.6.1. Concepto de revolución social.

La teoría de la revolución social, elaborada por Marx, Engels y Lenin se relaciona íntimamente con la acción de las leyes del desarrollo social, en particular con las leyes del paso de las formaciones socio-económicas inferiores a las formaciones socio-económicas superiores; así como las leyes de la lucha de clases. En ella se aglutina como un todo único la revolución como aspecto histórico-natural del desarrollo y la revolución como resultante de la actividad práctica revolucionaria de las masas.

La revolución social, en el primero de estos aspectos señalados y en su sentido más amplio, representa toda una época en lo que se produce el salto cualitativo entre la formación socio-económica precedente y la nueva formación. Esta época tiene sus propias leyes de funcionamiento y desarrollo, que la distinguen de otras épocas, y de la formación económico-social misma, que es ya una determinación cualitativa desarrollada. Vista como proceso, en ella se le da solución de continuidad al desarrollo evolutivo de la formación anterior, que, dadas sus contradicciones, ya no puede continuar desarrollándose en los marcos de ese sistema, pues representa a escala social una ruptura o freno del progreso histórico-social.

El proceso de desarrollo de la sociedad a través de la continuidad y superación de formaciones económico-sociales es sintetizado por Marx de la manera siguiente: "Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes (...) De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica, se revoluciona, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella (...) Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de

la propia sociedad antigua." (40)

Esta abstracción científica proporciona la comprensión del movimiento ascensional de la sociedad en su conjunto, como organismo íntegro, en el sentido más esencial y general, como lo común de este proceso y, a su vez, eliminando, por así decirlo, la diversidad de aspectos concretos que representa cada salto cualitativo de un tipo de formación a otra. Se trata, en consecuencia, de una abstracción del movimiento concreto que le da especificidad cualitativa a esa época.

La revolución social se realiza a través de olas de revoluciones, a través de diferentes saltos cualitativos, pues es inimaginable que un organismo tan complejo como el social realice este salto cualitativo de una vez y para siempre, donde todos los elementos del sistema social cambien simultáneamente. Este proceso de olas de revoluciones es una sucesión en la cual se perfeccionan unas a las otras, se continúan, y en el cual se producen retrocesos, desviaciones, reunificación y división de las fuerzas, se conjugan procesos revolucionarios y contrarrevolucionarios, donde no están exentos los reflujos revolucionarios.

En este sentido, baste analizar la historia real de un país y una revolución dada, la francesa por ejemplo, como lo hizo Marx en la Guerra Civil en Francia o El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte, o en análisis posterior de Lenin sobre esa revolución y se verá toda esta amalgama de diferentes situaciones históricas que no siempre siguen el curso de la línea ascendente del desarrollo, sino un itinerario zigzagueante aunque como tendencia siga aquel curso. Si se trata de una revolución socialista este proceso es aún más complejo. Recordemos que para Marx, "las revoluciones proletarias, como las del siglo XIX, se critican constantemente a sí mismas, se interrumpen continuamente en su propia marcha, vuelven sobre lo que parecía terminado, para comenzar de nuevo, se burlan concienzuda y cruelmente de las indecisiones, de los lados flojos y de la mezquindad de sus primeros intentos, parece que sólo derriban a su adversario para que este saque de la tierra nuevas fuerzas y vuelva a levantarse más gigantesco frente a ellas, retroceden constantemente aterradas ante la vaga enormidad de sus propios fines, hasta que se crea una situación que no permite volverse atrás..." (41).

Hoy la práctica social pone en evidencia tal generalización científica con el derrumbe del socialismo en Europa. Sin embargo, esta intermitencia no va a depender sólo del aspecto histórico natural, que implica un perfeccionamiento y renovación constante de la revolución realizada al vencer una u otra de sus etapas, o al pasar uno u otro elemento del sistema social al primer plano, sino que van a depender también de la correlación de fuerzas de clase, del factor subjetivo y de factores internos y externos de diversa naturaleza. Como indicaba Lenin, "en toda época hay y había movimientos parciales, particulares, ora de avance, ora de retroceso: hay y habrá desviaciones diversas con respecto al tipo medio y al ritmo medio de los movimientos. No podemos saber con qué rapidez y con qué éxito se desplegarán los diferentes movimientos históricos de tal o cual época dada". (42).

En su sentido más estrecho, la revolución social que se da en los marcos de un Estado, que tiene un régimen económico, social y político concreto con sus particularidades, se presenta como revolución socio-política. Ella se inserta en la revolución social en el sentido más amplio, en el proceso de realización de la reestructuración completa de sus institutos sociales, es decir, lleva a cabo la revolución económica que la sitúa por encima del nivel alcanzado en las fuerzas productivas y en la productividad del trabajo de anterior formación socio-económica y aparecen en lo fundamental

institutos sociales cualitativamente nuevos. En realidad, las revoluciones socio-políticas se plenamente evidentes con las revoluciones burguesas, donde su sujeto es más palmario y los intereses y movimientos de son mucho más claros. A estas revoluciones Marx las denominó "locomotoras de la historia"--, por su papel catalizador progreso social.

La relación entre la revolución social en el sentido más amplio, a escala de la sociedad, y en el sentido estrecho, en los marcos de un Estado, hay que verla como la correlación entre lo general y lo singular. Cuando ya predomina en lo fundamental un modo de producción, que contamina y determina todas las relaciones sociales, y subordina, de una u manera, el resto de relaciones a él, entonces esta época concluye y aparece una formación económico-social nueva. Ello constituye un proceso extremadamente complejo que no debe identificarse con la sumatoria de los distintos elementos estructurales, de los distintos países, sino con la real integración de dichos elementos, de esos países que tienen como nuevo eje de desarrollo al nuevo modo de producción.

En esta integración, los distintos países, junto a lo general, conservan rasgos singulares, como resultado de su desarrollo histórico y de las variables de desarrollo que llevaron a efecto en correspondencia con la correlación de fuerzas de clase existente en esas etapas. De esta manera, la revolución burguesa en Inglaterra fue diferente a la francesa. La formación del capitalismo en España adoptó una gran singularidad, y las revoluciones burguesas que se hicieron en América Latina fueron incompletas. Así también podemos distinguir aquellas que no se dieron como una clásica revolución, sino a través de reformas como en Rusia y Japón. Sin embargo, como formación económico-social se pasó del feudalismo al capitalismo.

La humanidad, como organismo rector social vivo, mantiene incluso, junto a esta nueva formación, elementos de otras formaciones que son residuos de aquellas, y hasta pueden existir verdaderos fósiles sociales vivientes, como países de estatus esclavistas en plena época capitalista. La historia confirma que las premisas socio-políticas de la revolución en unos u otros países, y sus resultados reales dependen del grado de influencia del curso del proceso histórico mundial en el desarrollo del país y la región en que se encuentre, de la situación conformada en un momento dado en el país, la región y el mundo en su conjunto.

Por tales razones no debemos determinar como causa directa de la revolución en su sentido más estrecho, como revolución socio - política en un Estado, a la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, de forma tal que el alto desarrollo de las primeras entre en contradicción con las segundas e inexorablemente ello conduzca a la revolución. Este proceso no es automático ni mecánico. Lo que constituye la premisa material para estas revoluciones es la forma de concreción que tiene la contradicción global entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción en ese país, en los marcos de ese Estado, a través de sus manifestaciones en el sistema de relaciones socio-políticas.

En el sentido particular cada época de revolución social se presenta de manera específica, de ahí la existencia de una tipología de revoluciones, tanto por el objeto a transformar, como por el sujeto de su realización. Sin embargo, por su desarrollo histórico hay países y regiones que se han encontrado y se encuentran, en una situación de interposición de épocas históricas, o sea una situación en la que ni pudieron vencer de forma plena la formación económico-social en que se encontraban, ni pueden desarrollar completamente la nueva formación, pues existen factores que por el desarrollo universal de la sociedad se lo impiden. Esta situación de interposición de épocas permite

comprender el desarrollo distorsionado de los países del llamado Tercer Mundo, en especial los de América Latina y Cuba así como las peculiaridades que aparecen luego en la revolución en particular.

Marx descubre la acción de la ley del desarrollo desigual del capitalismo en la época pre-monopolista. Por el estudio del marco histórico de las revoluciones burguesas considera ciertamente que la premisa de esas revoluciones fue la revolución industrial realizada en ellos, deduce por el curso lógico del desarrollo que las revoluciones socialistas se realizarían en los principales países capitalistas desarrollados, y la revolución permanente.

No obstante esa posibilidad, los países capitalistas en su desarrollo sufrieron serias reconstrucciones socio económicas, la principal de las cuales está relacionada con el paso del capitalismo de su estadio de libre concurrencia al estadio monopolista, y de este al monopolismo de Estado. Estas reconstrucciones estuvieron siempre acompañadas por luchas de clases, fundamentalmente entre el proletariado y la burguesía, y por cambios en la estructura socio-clasista de esos países. La reconstrucción socio-económica que transcurre en nuestros días está determinada por las profundas transformaciones de la revolución científico-técnica, en particular las tecnológicas, que se manifiestan de manera más plena en el dominio de las corporaciones transnacionales y encuentran su fijación en las reformas socio-políticas burguesas, el dominio del neoliberalismo, y otros.

Lenin descubre las particularidades del imperialismo y su ley del desarrollo desigual y a saltos, que introduce, con respecto a la revolución social, diferencias sustanciales con respecto a las deducciones de Marx, a la vez que la continuación creadora a su teoría de la revolución. De esta manera, pone las piedras angulares para la comprensión de este proceso, primero con la concepción de la transformación de la revolución democrática burguesa en socialista (pues en las nuevas condiciones la primera ya no podía tener las características de las revoluciones democráticas que se dieron en la época anterior) y después con su concepción sobre la posibilidad del triunfo del socialismo primero en uno o varios países. Se abría la posibilidad de realización de la revolución socialista en aquellos países de desarrollo medio del capitalismo, en los que subsistían., serias deformaciones estructurales y relaciones precapitalistas, en aquellos países donde se habían conformado la situación que condujera a la revolución social.

En realidad hasta 1921 Lenin confió en que la revolución mundial (o, al menos, en algunos de los países más adelantados, por la situación que se presentaba en la Europa de entonces) estaba muy cercana, y que pronto la Revolución Rusa, que se había adelantado a la ola revolucionaria, recibiría la colaboración de las revoluciones triunfantes en los países desarrollados y, con su ayuda, se podrían resolver muchos de los problemas técnico-económicos que planteaban el incipiente desarrollo capitalista en Rusia. La historia siguió otro curso, esas revoluciones no triunfaron, se estableció un equilibrio de fuerzas y de ahí un desarrollo relativamente "pacífico" hasta la década del 30. El socialismo tuvo que construirse en un solo país bajo la gran presión del cerco externo que supone estos fenómenos nuevos.

Al analizar todo este panorama se advierte que los países capitalistas desarrollados (que Marx los veía como la antesala de la revolución socialista, en su fase pre-monopolista) resolvieron la crisis entre el nivel alcanzado por las fuerzas productivas y las relaciones de producción; por su alto grado de socialización y concentración de la producción y los capitales y pasaron a la fase imperialista, o sea de la libre competencia, al monopolio. Con este paso, el monopolio

quebrantó la libre competencia y la democracia y dominó en todas las esferas a escala internacional. Pero en la misma medida en que resolvieran las contradicciones internas, con esta reestructuración, mitigándolas, exportaron junto con el capital sus contradicciones propias y no obstante, no estando exentos de crisis, han podido seguir desarrollándose gracias ante todo de las potencialidades de desarrollo nuevas que le brindan el conjunto de países que dominan y sojuzgan.

Ello significa que estos países imperialistas, a pesar de ser en el sentido natural, dados el desarrollo de las fuerzas productivas, la socialización y concentración de la producción y el capital, la preparación material más completa para el socialismo, todavía poseen, por esta situación, determinadas perspectivas de desarrollo en los marcos de la vieja formación. No ocurre lo mismo con los países atrasados que están en una situación diferente. Ya ante el advenimiento de una nueva crisis, no pueden optar por un regreso al desarrollo capitalista puro, independiente, democrático y de libre competencia, pues ya está quebrantado todo. No pueden optar por los modelos de industrialización (43) que realizó el capitalismo en su fase pre-monopolista, pues lo que le impone son los modelos transnacionalizados con el costo lleva aparejado, ni pueden introducir, al propio tiempo, resultados de la revolución científico-técnica por la dependencia y el subdesarrollo.

Hay una ruptura en el progreso social respecto a los países capitalistas desarrollados, insalvable, por demás, dentro de los marcos de la vieja formación, lo que impone, en el sentido más general, buscar vías nuevas para la realización completa de esa industrialización y para la introducción de los resultados de la ciencia y la técnica, en lo que se conjugan múltiples contradicciones; dependencia, subdesarrollo y socialismo. Por ello es que a pesar del reflujo revolucionario que existe hoy, el proyecto socialista conserva toda su validez alternativa.

Por otro lado, en los países sojuzgados, por su propia, deformación estructural, existe una burguesía nacional. No aliada al imperialismo muy débil, y se desarrolla en ellos, como regla general, una burguesía burocrática que crea sus capitales a expensas de su posición política en el gobierno; existe, además, una gran masa de campesinos que arrastra consigo el peso del insuficiente desarrollo en el campo, falta de tierra y de posibilidades económicas; una pequeña burguesía y clases medias que se agotan con los vaivenes económicos y políticos. Esta situación propicia que una gran parte del pueblo, su inmensa mayoría, esté interesada por la consecución de proyectos sociales que se le den solución real a sus problemas, a través de transformaciones profundas. Al mismo tiempo, permite que el proletariado, independientemente de su insuficiente madurez para socialismo y en ocasiones de su proporción minoritaria, ocupe posiciones de avanzada en esta lucha. En estas condiciones se hace posible que la vanguardia revolucionaria convoque a la realización de un programa que llegue a contar con anuencia de esta masa irredenta.

Este cuadro no debe ser simplificado, pues obedece diferentes coyunturas nacionales e internacionales. Es preciso recordar la indicación metodológica que ya en tiempo apuntaba Lenin que en estos países es relativamente más fácil tomar el poder, porque el enemigo de clase del proletariado se encuentra más desorganizado, pero es mucho más difícil la construcción del socialismo. Esta teoría que ser mucho más cautelosa y firme para vencer las dificultades, pues a las propias del socialismo se les suman las que crea el imperio aún no vencido. En este sentido, mantienen plena vigencia las reflexiones realizadas por Che Guevara (44) sobre la especificidad de la transición al socialismo en Cuba, y la necesidad de adoptar un enfoque creador ante los problemas nuevos no previstos en el pronóstico de Marx, Engels y Lenin sobre la edificación de la nueva

sociedad en condiciones de subdesarrollo.

Se advirtió al inicio de este epígrafe que para el estudio de social no basta con su análisis como proceso histórico natural sino tener en cuenta la combinación de "la serenidad científica en el análisis de la situación objetiva... con el reconocimiento más decidido de la importancia que tiene la energía revolucionaria, el genio creador revolucionario; y la iniciativa revolucionaria de las masas, así como naturalmente, de los individuos, de los grupos, organizaciones y partidos que saben hallar y establecer contactos con tales o cuales clases" (45). En tal combinación la revolución social en el sentido estrecho se presenta como la alternativa histórica.

5.6.3. La revolución social como alternativa histórica.

La revolución social como alternativa histórica aparece no en cualquier fragmento discreto del proceso histórico, sino en aquel en que los problemas que se refieren a la esencia de la vida social llegan a una situación de tal agudización, a un estado en que se pone en primer plano el ser o no ser del modo de producción existente. En otros términos: no se pueden resolver las contradicciones en los marcos del anterior camino trazado y hay que decidir una nueva dirección para la posterior revolución social.

Cualquier desajuste en el funcionamiento y desarrollo de la sociedad e incluso en sus estados estructurales, no conduce a la aparición de alternativas en el sentido de revolución social. Ellas aparecen en una situación de crisis, como uno de sus momentos. Ante una crisis siempre existen distintas soluciones; cada una de las posibles soluciones de las crisis es una alternativa, cuando el campo de posibilidades de desarrollo está definitivamente polarizado, y los ángulos análisis de las múltiples variantes para su realización es muy amplio. En tiempos de crisis, en épocas revolucionas, con particular claridad se abre el contenido clasista y las direcciones del desarrollo alternativo, lo que no significa la igualación de las posibilidades de desarrollo, como se pretende hacer ver en las concepciones de las equivalentes que tiene el capitalismo y el socialismo hoy, pues la elección de una vía en esencia, es la elección entre el desarrollo actual y futuro, al cual le está contraindicado la repetición del pasado.

Lo anterior tiene que ver indiscutiblemente con la diferenciación de los movimientos revolucionarios y reformistas. Ante las deducciones oportunistas hechas partir de una interpretación dogmática de la dialéctica revolución-evolución, en las condiciones en que el estado obrero-campesino ruso tuvo que adoptar el capitalismo Estado y la Nueva Política Económica (NEP) Lenin, a la vez que defendió su necesidad para Rusia en aquel momento impugnó la consideración reformista de que la Revolución de Octubre había sido un error histórico.

La adopción de aquellas medidas tuvieron bu propia razón ser en correspondencia con los tipos de economía existente en el complejo panorama socialista de Rusia. Pero ya habían se habían logrado las premisas culturales que garantizaban los límites del repliegue y que Lenin identificaba con expulsión de los terratenientes y de los capitalistas rusos. La legitimidad de la alternativa histórica revolucionaria era, una y otra vez, demostrada por su principal intérprete cuando se preguntaba: "...¿pero no podía un pueblo que se encontró con una situación revolucionaria como la que se formó durante la primera guerra imperialista, no podía, bajo la influencia de su situación desesperada,

lanzarse a una lucha que le brindara, por lo menos, algunas perspectivas de conquistar para sí condiciones no del todo habituales para el interior incremento de la civilización?" (46)

Ante todo, se precisa aclarar el concepto "situación revolucionaria", definido por Lenin en su obra "La Bancarrota de la Segunda Internacional": "¿Cuáles son, en términos generales, los signos distintivos de una situación revolucionaria? Estamos seguros de no equivocarnos al señalar estos tres signos principales:

1) La imposibilidad para las clases dominantes de mantener en forma inmutable; tal o cual crisis en las una crisis "en las alturas", una crisis de la política de la clase dominante, abre una grieta por la que irrumpen el descontento y la indignación de las clases oprimidas. Para que estalle la revolución no basta que "los de abajo no quieran" vivir como antes, sino hace falta también "que los de arriba no puedan vivir" como hasta entonces;

2) Un agravamiento superior al habitual, de la miseria y de las penalidades de las clases oprimidas;

3) Una intensificación considerable, por las razones antes indicadas, de la actividad de las masas, que en tiempos "pacíficos" se dejan expoliar tranquilamente, pero que en épocas turbulentas son empujadas, tanto por la situación de crisis en conjunto como por las alturas mismas a una acción histórica independiente. Sin estos cambios objetivos independientes no sólo de la voluntad de tales o cuales grupos y partidos, sino también de la voluntad o aquellas clases, la revolución es, por regla general imposible. El conjunto de estos cambios objetivos es precisamente lo que se llama situación revolucionaria". (47).

Es importante advertir a los elementos que caracterizan a la situación revolucionaria para entender la posibilidad de la revolución.

En primer lugar, es preciso analizar la crisis de la política de la clase dominante, o sea que no puede ya gobernar, no puede mantener su dominio. Otro factor importante es el incremento de la actividad de las masas debido a la "agravación de la miseria" y de las condiciones de vida. Este elemento no debe entenderse en el sentido estrecho del término sino en uno más amplio, desde el punto de vista social, o sea no solo por la miseria en el sentido físico, sino en el plano de la participación de la riqueza social.

Quiere decir que las condiciones objetivas que caracterizan a la situación revolucionaria abren la posibilidad de la revolución la cual se da como alternativa cuando se dan además los factores subjetivos.

La alternativa y el carácter alternativo no solo guardan relación con la posibilidad. Ella se inserta en el contenido de la necesidad de la leyes objetivas en las cuales descansa la actividad de los hombres, y está imbricada orgánicamente con la comprensión materialista de la libertad, que aparece ante todo en la libre elección de la variante de actividad a realizar. Por supuesto como ya se ha dicho, el carácter rector en esta unidad lo tiene la necesidad, pues es precisamente la necesidad objetiva, las leyes objetivas de funcionamiento y desarrollo en cada época histórico concreta, quienes determinan el conjunto de posibles variante de elección por el sujeto para su realización práctica.

Esta libre elección puede ser más o menos acertada y exitosa, puede corresponderse en mayor o menor medida a las exigencias de las leyes objetivas del desarrollo social, por lo que una genuina libre elección será la que se realice con pleno conocimiento de causa. En correspondencia con ello, el curso del desarrollo puede ser acelerado o frenado. Sin embargo por muy grande que sea el freno y el desconocimiento de causa, la necesidad objetiva inevitablemente corrige su camino y más tarde o temprano obliga a introducir en la práctica socio histórica las correcciones que permiten rectificar los errores. (48).

En su correlación con este par de categorías las alternativas van a ser las resultantes de todo el curso de la historia anterior, su producto mediato. De esta manera para la maduración del acontecimiento histórico no necesariamente tienen que actuar todo el conjunto de causas que conducen a su aparición. Puede estar provocado por la acción de una causa inmediatamente unida a otros factores; esto es, por causas alternativas que resultan del intercambio y combinación mutua de ambos elementos. Ella se da, en consecuencia, como probabilidad.

En la alternativa histórica incide además la casualidad. En la lucha de clases, y en especial en el curso de la revolución, el papel de la casualidad es muy grande. Qué alternativas serán elegidas y cuáles quedarán sin realizarse, dependerá de la correlación de fuerza de clase en el momento o en el período de la elección histórica. Una casualidad favorable, por ejemplo, es la presencia en el movimiento revolucionario de un jefe que, por sus casualidades personales, lo hagan ser un líder de avanzada indiscutible y en un momento decisivo puede garantizar la victoria de esa revolución, su ausencia, por el contrario, puede conducir a la derrota.

La casualidad en este caso actúa como manifestación y cumplimiento de la necesidad histórica y al mismo tiempo como manifestación y cumplimiento de la libertad histórica, o sea de la actividad revolucionaria transformadora consciente, dirigida a un fin. Por tanto, como en la propia elección de una u otra alternativa están contenidos elementos casuales y actúan elementos internos y externos, ninguna alternativa en los períodos críticos de una sociedad puede presuponerse fatalmente. El tratamiento marxista-leninista de la revolución como alternativa histórica es ajeno a cualquier fatalismo y a la promulgación de esquemas y recetas en la revolución social. Por el contrario: revela el carácter contradictorio que le es inherente como proceso histórico, de autoconformación, automovimiento y autoconciencia del hombre en su práctica social. En este sentido, una misma crisis, para dos países diferentes, pueden tener alternativas diferentes y elecciones diferentes de ellas.

Los procesos revolucionarios tienen en determinado contenido socioeconómico objetivo. El carácter de la revolución depende de qué relaciones de producción se destruyen y qué relaciones surgen. Como se ha visto, las tareas de la revolución social se cumplen cuando es posible superar la resistencia de las clases dominantes y debido a que esto se logra mediante la lucha organizada de otras clases que se alzan contra ella, son las acciones de estas clases, las que impulsan la revolución, se erigen en sus fuerzas motrices.

La actividad de los hombres siempre representa una interrelación sujeto-objeto, cuyo lado activo es el primero. Es por ello que el resultado de su acción será el producto de la combinación de factores objetivos y subjetivos. En esa actividad la acción de unos hombres tropieza con resistencia de la de la acción de otros; así, en la vida social, y mucho menos en la lucha de clases, en la revolución, podrá existir una relación objetiva-subjetiva que no esté acompañada en uno u

otro grado, por relaciones intersubjetivas unas de oposición y otras de cooperación.

Las épocas de viraje social, la interacción de las clases en lucha son la fuente y el medio de las transformaciones socio-políticas y estructurales. En este proceso de cambio las clases revolucionarias son el sujeto que se esfuerza por liquidar el objeto que ya se hace revolucionario el régimen de explotación típico existente, con sus institutos y leyes mientras que las clases contrarrevolucionarias pretenden, con todas sus fuerzas, conservarlo, pues este régimen es en esencia la base de su subsistencia como clase. Sin embargo, la sociedad no está estructurada de manera lineal, en el sentido de los intereses, las posiciones y existencia de las clases sino que junto a estas aparecen líderes, grupos, partidos, capas, movimientos (agrupaciones) sectores, etnias, pueblos y naciones; ellos van a actuar como un sistema de sujetos que siguen, en lo fundamental, las vertientes principales de los antagonismos de clase, unido a sus propias particularidades, posiciones intermedias. Esto hace que las relaciones intersubjetivas de oposición y cooperación sean de las más variadas en el plano concreto.

El problema del factor subjetivo que como categoría generaliza el proceso de cambio de la sociedad por los hombres, al mostrar la correlación entre su actividad consciente y las circunstancias en las cuales este actúa, solo puede ser examinado a través del análisis de las características de los sujetos de las acciones históricas; pero no son las propias clases, partidos, naciones, los que actúan como factor subjetivo, sino sus capacidades, cualidades y estados que se ponen de manifiesto en su actividad; en otros términos, en el factor subjetivo no se incluye al propio portador de estas cualidades subjetivas. En correspondencia con la estructura de la actividad socio-política de las clases, los elementos principales del factor subjetivo para la revolución se destacan como elementos ideológicos, político organizativos y socio-morales. En este sentido, Lenin apunta que "...la revolución la hacen, en momentos de entusiasmo y de tensión especiales de todas las facultades humanas, la conciencia, la voluntad, la pasión y la fantasía de decenas de millones de hombres aguijoneados por la más enconada lucha de clases. (49).

La fuerza de la clase depende en primer lugar de su lugar en el sistema de relaciones sociales objetivamente existente, y de la correspondiente diferenciación social que se forma en ella, independientemente de su voluntad y conciencia, cuyo contenido está dentro de los factores objetivos de la revolución socio-política, mientras que el nivel de su capacidad organizativa y política, que ya depende de su voluntad y conciencia, se inscribe en el contenido del factor subjetivo de la revolución. Sin embargo, la toma de conciencia de la clase para la revolución, como factor subjetivo, no va a depender de la asimilación pasiva de los elementos ideológicos, sino de su experiencia política propia que solo aparece a través de acciones políticas concretas en la que entra en juego toda una dialéctica entre la revolución, la vanguardia, la clase, el pueblo y los líderes.

Las fuerzas motrices y el contenido socioeconómico de la revolución están unidos inseparablemente ya que muestran contra quién va dirigida la revolución y qué problemas resuelve. Por eso solo el enfoque desde posiciones de clase permite resolver el análisis de este asunto.

La épocas revolucionarias no se distinguen por la actividad reproductiva, sino fundamentalmente por la actividad "productiva" que rompe con los cánones evolutivos, en cuyos resultados no sólo aparece lo nuevo, sino algo superior, en relación también con los estados del sujeto. Por ello, las revoluciones sociales desempeñan en la historia un papel progresista generalmente pues posibilita el tránsito a niveles superiores en el desarrollo social.

El desarrollo de la sociedad a través de una sustitución consecuente de las formaciones económico sociales y de profundas relaciones sociales es una ley objetiva de la historia. Las revoluciones sociales son históricamente necesarias sólo en determinadas circunstancias.

5.7 La producción espiritual en el sistema de la producción social.

La concepción materialista de la historia como se ha dicho, comienza allí donde la vida social, en toda la diversidad de sus formas de existencia, se identifica con la producción, con el proceso por el cual el hombre, insertó en un sistema concreto de relaciones sociales, produce y reproduce sus propias condiciones de vida, sus nexos sociales, las formas históricas de organización de la actividad humana, su propia humanidad. No se trata simplemente de reconocer en el hombre a un ser activo y ni siquiera, a un ser práctico determinado enteramente por su actividad material sensorial. En efecto, la reelaboración crítica de las categorías de actividad y práctica, configuradas por el pensamiento filosófico procedente y en particular, por la filosofía clásica alemana, constituyó un momento de extraordinaria importancia en el proceso de formación del pensamiento social marxista.

Sin embargo, es precisamente la comprensión de la naturaleza productiva de la actividad práctica humana el punto de apoyo sobre el cual se hicieron girar todas las conquistas del pensamiento social precedente con la finalidad de asentarlas sobre una base auténticamente científica. La categoría de producción social se instala, así, en el centro de la concepción marxista de la vida social y de la metodología dialéctico-materialista de investigación de las relaciones humanas. Ese este contexto por producción social no se entiende simplemente la creación de bienes materiales, e, incluso, "espirituales" (sean estos productos alimenticios o locomotoras, preceptos morales o centrales electrónicas), sino la creación de la propia sociedad, del propio hombre en sus formas históricas concretas, la creación, en fin, de la forma social en que el hombre se apropia de la naturaleza y de las relaciones humanas.

La esencia humana no constituye una determinación abstracta inherente a cada individuo aislado, sino el conjunto de las relaciones sociales; (50) sólo así es posible plantear científicamente el problema de la naturaleza humana, que constituye el leitmotiv de todo el pensamiento social: este problema se presenta como el problema de la forma específicamente humana de producción y reproducción de las relaciones sociales en toda la multiplicidad de sus formas históricas.

El hombre es ante todo un ser que se produce así mismo un ser que, en el proceso de producción objetiva sus fuerzas esenciales en el material de la naturaleza y crea por esta vía una segunda naturaleza, la naturaleza humanizada, un ser que vive en esta naturaleza y que, mucho más allá de su frágil organización corpórea, es esta naturaleza humanizada. Queda superada así la concepción estrecha que identifica la producción con el acto unilateral de transformación de la naturaleza, de traspaso a objeto de las fuerzas productivas del hombre. Este acto de objetivación supone como su fin inmediato el acto opuesto, la desobjetivación, el tránsito de las capacidades productivas humanas objetivadas al propio hombre en una palabra, la apropiación y reapropiación por parte del hombre de su propia obra, de su propia creación, de su propio ser realizado en los productos de su trabajo. Según una feliz expresión, el hombre es un ser que se devora en el trabajo y a través del trabajo.

La producción, pues supone el consumo como momento dialécticamente opuesto o idéntico a él. "en la producción el sujeto es objetiva - escribe Marx - y en el consumo, el objeto se subjetiva(55). Únicamente como premisa y resultado del proceso de producción social, el sujeto adquiere la posibilidad de objetivarse de superar los límites de su corporeidad orgánica y plasmar sus potencialidades humanas en el material de la naturaleza. De igual modo, únicamente como partícipe y artífice de este proceso, el sujeto es capaz de desobjetivar las formas de actividad cristalizadas en los productos del trabajo por las generaciones de hombre que se han sucedido a lo largo de la historia y convertirlas en formas de su propia actividad, de los modos históricamente condicionados en la apropiación práctica pensante de la realidad, de la humanización, de la naturaleza y las relaciones sociales. Precisamente en el proceso de producción social, se supone el consumo como su propio momento contrapuesto, comienza y se cierra la espiral de la actividad humana. Producción y consumo no han de concebirse, por tanto, como etapas o elementos yuxtapuestos de la actividad, sino ante todo en el momento opuesto que lo determina y le otorga su forma histórica específica. Se trata, por consiguiente, de momentos abstractos -objetivamente abstractos- - de una misma relación íntegra de producción social. Esta relación no puede ser sino una relación de identidad dialéctica, una relación de momentos diferenciados y opuestos en su unidad indestructible. "La producción es inmediatamente consumo. Consumo doble, subjetivo y objetivo" (52) consumo, por una parte, de las facultades humanas que se ponen en funcionamiento en el acto de producción y, por otra de los medios de producción y de la materia prima, material y espiritual, que sufre una metamorfosis en el proceso.

Solamente en el consumo y en su destinación al consumo, el resultado del trabajo humano deviene en producto, vale decir, realidad del hombre hacia otro hombre, ser objetivado del hombre puesto al servicio de otro hombre, subjetividad del hombre objetividad en la subjetividad de otro hombre, mediador, en fin, de las relaciones sociales.

"De modo que la producción no solamente produce un objeto para el sujeto, sino también un sujeto para el objeto". A su vez, el consumo no sólo consume un objeto, sino también y en primera instancia, un sujeto, el sujeto de la producción, sus capacidades, su ser objetivado. Lo que se produce y se consume, más allá de toda apariencia, es la propia subjetividad humana, las facultades activas del hombre, sus fuerzas productivas, es decir, su capacidad real de crear y apropiarse de la naturaleza y de las relaciones sociales en el proceso de autoproducción.

En las condiciones de la división social del trabajo, donde cada individuo constituye una expresión unilateral de las capacidades productivas humanas universales y realiza una social orgánica dependiente de las funciones que realizan los demás, la relación entre la producción y el consumo (entre productores y consumidores) no puede ser sino un mutuo traspaso de actividades productivas realizadas por separado. Este traspaso, históricamente condicionado y sustancialmente diferente en las diversas etapas del social, tiene lugar a través de dos momentos fundamentales mediadores de la relación entre la producción y el consumo. Estos momentos son la distribución y el cambio.

La relación entre la producción, la distribución, el cambio y el consumo no puede ser representada en la forma de una serie lineal de actos yuxtapuestos y sucesivos en el tiempo. Únicamente en la abstracción carente de vida y movimiento puede existir esta yuxtaposición y sucesión temporal rectilínea que supone la producción como punto inicial y el consumo como punto final. La realidad de la actividad es sumamente más compleja: producción, distribución,

cambio y consumo se entrelazan y confunden entre sí de forma tal que cada uno de estos momentos se realiza en los estantes y conforma una unidad indisoluble con ellos. Esta unidad la otorga el elemento rector del sistema, la producción, que constituye la sustancia del proceso, engloba los restantes momentos como sus propias determinaciones y medios de realización y les confiere su peso específico. Distribución, cambio y consumo se presentan, así, como condiciones y supuestos comprendidos en la actividad productiva cuyo nivel de desarrollo y forma de realización los configura y determina esencialmente.

"El resultado al que llegamos no es que la producción, la distribución, el cambio y el consumo, son idénticos, sino que todos ellos son miembros de una totalidad (...). Una producción determinada, determina, pues, consumo, distribución, cambio determinados, así como relaciones recíprocas determinadas de esto diferentes momentos. Sin duda la producción en su forma unilateral está también determinada por otros momentos (...). Una acción recíproca tiene lugar entre los diferentes momentos. Este es el caso para cada todo orgánico". (53). En esta interacción orgánica, la producción resulta un momento y, al mismo tiempo, la totalidad del proceso de la vida social. Es justamente la producción la sustancia que permanece a través de todas sus modificaciones como condición básica y principio generador del proceso histórico, la arcilla en perpetua automodelación que vincula a los hombres y garantiza la continuidad del desarrollo social, la matriz universal que prefigura y engendra, en calidad de órganos suyos propios, todas las modalidades de la vida humana, todos los modos de actividad, todas las instituciones sociales que participan en el proceso de creación del hombre.

Desde este punto de vista, la exigencia primera del estudio marxista leninista de cualquier forma de la vida social es la de esclarecer el proceso por el cual ésta es producida como forma productora de la sociedad, de las relaciones humanas, de los modos históricos de existencia del hombre; como eslabón, premisa, medio del proceso de producción, distribución, cambio y consumo de la riqueza humana, de la naturaleza humanizada. La realización de este supuesto teórico implica enfrentar una tarea dual. En primer lugar, obliga a elucidar el proceso de formación, diferenciación, funcionamiento y desarrollo de la forma social en cuestión; y, en segundo lugar, vistas las cosas por el reverso, exige la explicación del modo en que ésta participa de la producción de una forma histórica de humanidad o, lo que es lo mismo la revelación de las capacidades y fuerzas esenciales (fuerzas productivas) humanas que ella contribuye a crear -y el modo en que lo hace ~ en su vínculo orgánico con las restantes formas de la actividad humana.

Lo anterior concierne en plena medida a la conciencia, considerada como una forma específica de la actividad social. La conciencia es siempre ser consciente, reflejo de la realiza. El reconocimiento de esta idea constituye la característica distintiva de todas las formas históricas de materialismo. Pero la especificidad de la concepción marxista-leninista de la conciencia radica en el reconocimiento de que el reflejo consciente constituye una forma específica de la producción social: la producción de ideas, de producción de conciencia, la producción espiritual. Así las ideas se revelan como fuerzas productivas humanas, como fuerzas que, según expresión de José Martí, pueden ser más poderosas que un ejército.

Más allá de los procesos fisiológicos que le sirven de substrato, del lenguaje que hace las veces de vehículo suyo y de los objetos de la cultura en los cuales se objetiva, las ideas viven en la actividad de los hombre que las producen, las asumen, las cultivan, las enriquecen, las difunden y defienden, luchan por enraizarlas en las relaciones sociales, viven y mueren en torno a ellas.

Con la división social del trabajo, el desmembramiento de la sociedad en clases y la profesionalización de los individuos que las conforman la conciencia y el ser devienen en esferas aisladas de actividad, funciones sociales realizadas por destacamentos diferentes de hombres que, pese a todas las barreras que el antagonismo de los intereses va colocando entre ellos, intercambian los resultados de su trabajo (sus formas de actividad), los echan a andar por el mundo, los obligan a entretenerse, asociarse y disociarse, fundirá nuevas combinaciones y productos híbridos para formar ese engranaje de relaciones sociales que llamamos hombre.

Si en el seno de la comunidad gentilicia clásica, en la que el hombre apenas comienza a producir de forma titubeante sus condiciones de vida, la conciencia aparece directamente entrelazada con la actividad material y el trato material de los hombres, como el lenguaje de la vida real y "con emanación directa os su comportamiento material" (54), el crecimiento de la capacidad productiva del trabajo y la diferenciación social de los individuos conduce necesariamente al desdoblamiento, cada vez más acentuado de la actividad social en dos grandes sectores contrapuestos orgánicamente vinculados entre sí: la producción material y la producción espiritual. La consolidación de esta división la más profunda de cuantas se han realizado en la sociedad que escinden las capacidades humanas y las convierte en funciones productivas opuestas y, como tendencia, hostiles entre sí, constituye la expresión más cabal de que historia ha firmado ya el acta de nacimiento de la formación social antagónica. Surge así la producción espiritual como un género específico de la actividad humana.

Huelga insistir en el carácter atributivo de la conciencia es decir, en su cualidad de forma inseparable de toda actividad propiamente humana. De lo que se trata es de consignar el carácter histórico de la actividad espiritual como un género particular de profesión, como una forma diferenciada de la producción social que cristaliza destacamentos especiales de individuos.

La polarización social de la producción en dos esferas relativamente independientes - la producción material y la producción espiritual - no supone la desaparición en cada uno de los polos del polo opuesto. En toda actividad humana por rudimentaria o groseramente material que sea, esta siempre supone el empleo de fuerzas físicas humanas y de objetos materiales para su realización. La división social del trabajo no implica, pues, que la conciencia viva exclusivamente en los estratos intelectuales. También las masas condenadas profesionalmente al trabajo físico producen espontáneamente nociones y representaciones, formas espirituales que continúan entrelazadas directamente a la producción y reproducción de su vida cotidiana y no logran diferenciarse de ésta como una forma específica producción. En este caso, la conciencia permanece como un momento inesperado de la actividad material directa. La separación de las potencias espirituales del proceso productivo de la vida material inmediata implica la bifurcación de la producción de ideas en dos formas diferenciadas: la producción espiritual profesional y la producción de ideas indiferenciadas de la actividad práctica cotidiana de los hombres, la llamada "conciencia cotidiana". Sobre esta base, parecería posible presentar estas formas como tipos o clases simplemente coexistentes de conciencia. La producción espiritual (profesional) se concebiría apenas como una modalidad de la conciencia secundaria, por demás, con respecto a la conciencia cotidiana. Ello es así, efectivamente, en los peldaños iniciales del desarrollo de la sociedad antagónica y la división del trabajo físico y mental, donde la profesionalización de la vida espiritual apenas da sus primeros pasos y no puede sino cohabitar con las restantes formas de conciencia. Pero sería ingenuo afirmar la primacía e, incluso el carácter productivo

autónomo de la "generación espontánea de ideas" en el curso de la "vida cotidiana" una vez desarrollada y consolidada la división social del trabajo y la consecuente concentración de las funciones intelectuales en sectores especializados de las clases dominantes, las clases que, a la par que su poderío económico van imponiendo su concepción del mundo a todos los grupos sociales, van destruyendo los cimientos de los modos de pensar y sentir que le son hostiles y perfeccionando los canales y perfeccionando los canales para la distribución y afianzamiento actual de sus ideas, las ideas dominantes.

En las condiciones del intercambio universal entre los hombres de los productos del trabajo, toda creación de ideas "cotidianas" (así como de objetos materiales) no pueden prescindir en modo alguno del consumo de las ideas "principios, imperativos, algoritmos, normas y reglas de actuación - generales por los profesionales de la producción espiritual, sean estas ideas políticas, jurídicas, morales, religiosas, mitológicas o científico - técnicas. Sólo la más peregrina de las abstracciones sería capaz de producir un individuo que, en los marcos de un sistema social con una división desarrollada del trabajo, pueda permanecer al margen de la influencia omnímoda de los "profesionales del espíritu" - científicos, moralistas, políticos, magos negros o brujos, trátase de una influencia directa o mediada por las actividades divulgadoras, popularizadores, comentaristas, publicistas, maestros o charlatanes de barrio- De modo tal que los individuos, por muy desvinculados que parezcan del trabajo profesional de los creadores de ideas, se ven siempre presionados, en el sentido más directo, en su actuación y pensamientos, por las formas espirituales que aquellos elaboran y ofrecen a la circulación social. Cree la joven elegante que es ella quien escoge "su moda" en el vestir o el gusto musical; imagina el enamorado que son suyos los argumentos con que rinde al objeto de sus desvelos; se le antoja al comercial que las astucias con que hace pasar gato por liebre y logra vender en mercancía son de su propia cosecha; confía, en fin, el creyente en la originalidad de su forma personal de concebir la diversidad y vincularse a ella. Pero tras ellos, ocultos con una multiplicidad de velos, figuraciones y desfiguraciones, se erigen impertérritos los diseñadores de moda en París y New York, los escritores de novelas de amor o compositores de tonadas románticas, los estrategas y heresiarcas; personales todos que, entre bastidores, los mueven con hilos invisibles y establece, por atracción u oposición, no sólo el material ideal y la forma, sino también los límites de su vida espiritual.

Es evidente que el individuo posee siempre un margen de libertad - condicionado por su posición en el sistema de distribución social de la riqueza material y espiritual -, margen que le permite escoger a su árbitro entre diversas posibilidades e, incluso, adecuar y modificar los esquemas y normas ideales elaborados por otros en correspondencia con la especificidad de cada situación vital concreta. Aún más, en el curso de esta adecuación y modificación son posibles actos aislados y esporádicos de auténtica creación espiritual.

Ello, sin embargo, no basta para que los profesionales del trabajo físico, actúen, en esencia, como cambiadores o consumidores de los productos del trabajo espiritual, que vive enajenado de ellos como una fuerza impersonal de la que, en muchos casos, apenas tienen noticia o poseen una noción de nebulosa. De este modo, la llamada "producción espontánea (o cotidiana) de la conciencia" se ve subordinada enteramente a las formas sociales institucionalizadas de producción espiritual, constituye un eslabón y presupuesto suyo, un momento de su funcionamiento que progresivamente va perdiendo toda independencia.

Esta relación de subordinación, en las condiciones de la división antagónica del trabajo, tiende a acentuarse, a privar de todo margen de auténtica libertad espiritual a los productores de la riqueza

material y a estandarizar sus formas de pensamiento, sentimiento y voluntad, incluso en un estado de florecimiento de la cultura espiritual general de la sociedad.

La investigación de la conciencia, entendida como la forma social de realización de la actividad humana, se presenta así como un momento del estudio del proceso histórico de diferenciación de las formas de producción social. Si la conciencia no se considera estáticamente, en uno de sus momentos abstractos, como premisa o resultado de la producción social, sino dinámicamente y en la totalidad de sus formas de perpetua metamorfosis, lo que aparece ante el investigador en un proceso formacionalmente determinado de producción espiritual, es decir, de producción, distribución, cambio y consumo de las ideas en los marcos de una formación social, dada, de una forma específica de producción y reproducción de las relaciones humanas. La tarea - sumamente más compleja que la simple descripción de estructuras hechas - el ordenamiento, la clasificación y comparación de los "tipos de conciencia" según criterios formales"- es la revelar las causas sociohistóricas que condicionan el funcionamiento de una forma específica de esta producción de ideas como móviles de la actividad práctica, como proyecto y motivación interior de la acción de los hombres en todas las esferas de la vida social.

La importancia de las individualidades en el proceso de producción, distribución, cambios y consumo de la conciencia no puede ser subestimada en modo alguno. Todo lo contrario: la conciencia existe únicamente en y a través de estos individuos, de las formas de su actividad. Precisamente en los individuos y, en particular, en los individuos dedicados, como consecuencia de la división del trabajo, a la actividad intelectual, cristaliza la demanda social de producir conciencia, como forma ideal de organización colectiva de la vida humana. La conciencia no es simplemente un proceso psíquico subjetivo que transcurre en los lindes del cerebro de hombres aislados, sino una función objetiva de los sistemas sociales de producción en los que los individuos constituyen momentos singulares, un proceso social producido y reproducido con el concurso de todos los hombres y objetivado en las formas de la cultura humana, como vehículo de la producción material y, en general, de todas las formas de actividad humana. La conciencia individual es siempre individualización de la conciencia colectiva, es decir, singularización de las potencias productivas del espíritu, de las capacidades creadoras de la sociedad.

Desde este punto de vista, el problema consiste, más que en demostrar el condicionamiento material (fisiológico, por ejemplo) de la psiquis individual y de cada acto aislado de conciencia, e incluso, más que en demostrar el carácter "terrenal" (material, humano) de todas las formas ideales, en deducir los diferentes modos históricos de la conciencia producida y reproducida colectivamente a partir del proceso de producción de la vida material de los hombres en cada una de las fases de su desarrollo. Así, por ejemplo, "es mucho más fácil encontrar, mediante el análisis, el núcleo terrenal de las imágenes nebulosas de la vida real en cada época para remontarse a sus formas divinizadas. Este último método es el único que puede considerarse como el método materialista, y por tanto científico. (55).

El imperativo fundamental de la ciencia dialéctica es la consideración de toda la realidad social, de toda forma de estructuración de las relaciones humanas como un proceso y un producto del desarrollo histórico de los modos de actividad (esencialmente productiva) del hombre.

Sólo así es posible aprehender las regularidades del movimiento en este sistema - y de cada uno de los subsistemas que lo integran - captar las tendencias de su desarrollo, comprender la jerarquía,

las relaciones de subordinación orgánica de sus diferentes elementos. En correspondencia, el estudio dialéctico exige que toda forma de conciencia (de producción espiritual), así como el sistema de formas de conciencia que funcionan en una época determinada, sea. Investigación en el proceso de su génesis, de su configuración, diferenciación cualitativa de las restantes formas de la actividad humana, desarrollo y funcionamiento como órgano de un modo histórico concreto de producción social.

No se trata de negar la relativa estabilidad de la perdurabilidad de las diferentes formas históricas de organización de la producción espiritual, ni la validez del estudio de estructuras hechas de conciencia. En efecto, como toda forma de la producción, la producción espiritual en cada época histórica deviene en un todo interiormente estructurado y vinculado orgánicamente a las restantes esferas de la vida social. Los productores de ideas van organizándose en diversas profesiones - devienen en políticos, juristas, moralistas, filósofos, científicos, teólogos - y, en dependencia de las exigencias del funcionamiento de la producción espiritual en su conjunto, van estableciendo determinados lazos persistentes entre sí. A la par, en la sociedad se va institucionalizando formas para el trabajo colectivo de estos profesionales de la conciencia - órganos estatal, tribunales de justicia, centros de científica, academias de arte, sociedades filosóficas, iglesias - y, en relación con la diferenciación de las clases y grupos sociales, canales para la distribución, el cambio y el consumo práctico de las ideas. Correspondientemente, van consolidándose diversas profesiones encargadas de realizar cada una de estas funciones, desde párrocos de iglesias de barrio y maestros de escuelas rurales hasta obispos y profesores universitarios; desde ejecutantes de piezas musicales y actores de teatro, hasta presidentes honoríficos de escuelas de arte y miembros permanentes de tribunales para la concesión de premios artísticos, desde linotipistas, vendedores de libros y bibliotecarios hasta ministros de cultura, censores, directores de publicaciones periódicas y secretarios de consejos científicos; desde curanderos, especialistas en propaganda comercial y policías, hasta médicos, ingenieros y fiscales. Todos estos grupos de profesionales establecen nexos relativamente estables entre sí, con las restantes capas de las diversas clases sociales a las que pertenecen y, muy particularmente, con las clases dominantes de la sociedad que, por lo general, financian su trabajo.

Igualmente en los marcos de una época histórica dada, se establecen los vínculos entre todas sus profesionales incluida la del intelectual propiamente dicho, y los consumidores, quienes distan mucho de ser un elemento pasivo en el proceso de circulación social de las ideas.

El estudio de estas estructuras es de suma importancia para la comprensión del funcionamiento de la producción espiritual en todas sus formas históricas, sobre todo en la etapa inicial de la investigación, cuyo objetivo fundamental es la ordenación, clasificación y descripción del material fáctico con vistas al establecimiento de determinadas regularidades empíricas y nexos estables entre los hechos. Sin embargo, también en este caso, hace valer sus poderes el principio de la unidad de lo histórico y lo lógico (el principio del historicismo), el reconocimiento de que la teoría dialéctica de las formas de producción espiritual no puede ser sino el proceso y el resultado de la rectificación lógica de la historia que, libre de contingencias, vive de modo concentrado en el sistema desarrollado de la conciencia, el reconocimiento de que la única vía científica para la comprensión de toda estructura de la conciencia es la de esclarecer su devenir histórico como momento del desarrollo de las formaciones sociales.

En los marcos de la concepción materialista de la historia es parte, pues, "del hombre que realmente

actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y ligado a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su trato material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento". (56). La unidad de cada forma de la producción de ideas con las restantes formas de la producción social es tan estrecha que, según Marx, la "disolución de cierta forma de conciencia es suficiente para matar una época entera. (57). No significa esto, por supuesto, que las formas de conciencia sean simples apéndices o aditamentos accesorios de los diferentes modos de sociedad ni, menos aún, que sea posible establecer una relación de simple determinación mecánica entre la totalidad social (en particular, las formas históricas de la producción material) y los modos de producción espiritual que a ella le corresponden. Todo lo contrario, se afirma aquí la naturaleza orgánica del vínculo que une la actividad social. Al cristalizar, como una forma Al cristalizar, como una forma cualitativamente diferenciada, en el trabajo de destacamentos especializados de individuos y, en general, en el proceso de producción, distribución; cambio y consumo de las ideas, cada forma de conciencia adquiere una relativa independencia con respecto a restantes formas sociales, se agencia de cierta autonomía, se contrapone a aquellas y resulta capaz de las más imprevisibles metamorfosis que las hacen, con frecuencia, avanzar por cauces opuestos a la vía magistral del movimiento integral de la sociedad en cada época histórica determinada, y a la lógica objetiva y necesaria de desarrollo.

La ignorancia de esta relación de independencia relativa que adquiere toda forma de la producción espiritual como resultado de su diferenciación cualitativa de las restantes de la actividad y, en particular, su independencia con respecto al proceso directo de producción material que constituye su fundamento y, en última instancia, determina las posibilidades de su desarrollo, constituye la raíz gnoseológica más profunda de las diversas tergiversaciones de la concepción materialista de la historia conocidas con el nombre de materialismo o economicismo vulgar, que supone posible establecer una determinación directa o inmediata entre los diferentes grados del desarrollo social, en particular, económico, y las formas espirituales que a ellas corresponden. Se trata, en esencia, de una capitulación de la esencia ante las ante las enormes dificultades que surgen al investigar, en toda la complejidad de sus mediaciones sociales, el proceso de formación, desarrollo y funcionamiento de las formas históricas concretas de la vida espiritual. El estudio exhaustivo de los hechos y las exigencias de los modos históricos de la producción social, así como de los múltiples canales para su realización, se sustituye en este caso por la explicación simplista y la superación chata de esquemas sin vida sobre la realidad concreta. Como resultado no más se obtiene una apariencia de explicación y la devaluación del instrumental metodológico que ofrece la concepción materialista de la historia para la investigación de la producción espiritual.

Igualmente inconsistente resulta la intención opuesta, a saber, la idea de la absoluta independencia de la actividad espiritual, con respecto al ser social de los hombres, al proceso real de la vida humana que, en sus formas extremas, conduce a la divinización (enajenación) del espíritu, a su conversión en causas o principio generador de la realidad. Es precisamente la realización de esta idea lo que se conoce como concepción dualista de la historia, en la que el espíritu y la conciencia se suponen realidades sui generis, principios contrapuestos e irreductibles el uno al otro, sustancias

de diversos géneros que llevan una vida independiente o se interconectan por mediación de un "tercero", generalmente Dios. La investigación de las formas de la actividad humana, cuyo atributo y modo de existencia es precisamente el pensamiento, el espíritu, la conciencia, se sustituye aquí por el estudio, de las pseudo-realidades independientes que, en calidad de tales, existen únicamente en la imaginación y como resultado de una falsa abstracción, de la reproducción acrítica y ahistórica del hecho empíricamente constatable de la división del trabajo físico e intelectual y de la enajenación de los resultados inmediatos de este último con respecto a los productores materiales directos. Es evidente la relación filial de estas ideas con una u otra variante de la concepción materialista de la historia.

Según vemos, el momento de lo relativo (la "independencia") y el momento de lo absoluto (la "dependencia") son hiperbolizados por separado y convertidos implícita o explícitamente en fundamentos lógicos de dos corrientes de pensamiento contrapuestas entre sí e igualmente ajenas al espíritu de la concepción materialista de la historia. En el seno de esta última, por el contrario, lo relativo y lo absoluto se presentan como momentos abstractos de una misma relación, inseparados e inseparables.

El espíritu, en cada una de sus formas históricas concretas, se revela como una función del todo social, de la actividad humana colectiva y, en este sentido, como un momento absolutamente dependiente de éste; y, a la vez, se presenta como una estructura social cualitativamente diferenciada de las restantes, es decir, como una forma histórica de organización de la producción, circulación y consumo de las ideas y, por tanto, como una configuración social relativamente independiente que posee, si bien subordinadas a las leyes del funcionamiento de la totalidad social, sus propias regularidades de desarrollo.

De este modo, resulta imposible explicar el status real de la producción espiritual en la sociedad al margen del estudio de su proceso de diferenciación; todas sus formas históricas constituyen formas diferenciadas de la producción material, formas a través de las cuales, ésta, como fundamento universal de la actividad humana, media por vías múltiples sus relaciones consigo misma, diversifica y enriquece sus propias condiciones, premisas y canales de realización. Si se tiene en cuenta que la producción espiritual en sentido propio, es decir, como forma de la división social del trabajo, es sólo posible en las sociedades antagónicas, la idea anterior se revierte en los siguientes términos: todas las formas de la producción espiritual son formas diferenciadas del proceso de desarrollo del antagonismo entre los hombres en la producción de vida material.

Los productores, distribuidores, cambiadores y consumidores pueden o no tener conciencia de este estado de cosas, empeñarse en consolidarlo o revelarse contra él; y no faltarán quienes se aferren a la ilusión de hallarse en su fuero interno por encima o al margen de los intereses de clase. La superación real de esta situación está vinculada a la eliminación de la forma de división social del trabajo, basada en el antagonismo entre las clases. Ello es sólo posible mediante la revolución comunista, - que convierte la historia de la humanidad en historia universal, esto es, libre de clases sociales y de toda forma de hostilidad entre nacionalidades, naciones, culturas y civilización.

5. 8. La conciencia social. Estructura.

La conciencia social constituye una esfera peculiar de la vida social, un fenómeno que hay que estudiar para comprender mejor su papel en la vida y el desarrollo de la sociedad y el individuo.

El hombre, en el proceso de su actividad, para transformar prácticamente el mundo, lo asimila espiritualmente y los resultados de esa asimilación se fijan en la conciencia social. La actividad en la esfera de la conciencia social - la producción espiritual- se traduce en la producción de ideas, representaciones, imágenes artísticas, básicamente.

La comprensión de la vida espiritual precisa, ante todo, conocer la estructura de la conciencia social, como fenómeno relativamente independiente que se produce en la vida de la sociedad

5.8.1 Principios para analizar la estructura de la conciencia social

La conciencia social como fenómeno multifacético, que cambia la marcha del proceso histórico y refleja la riqueza y amplitud de la vida material desde diferentes ángulos y nexos exige se investigue desde diferentes planos: histórico gnoseológico y sociológico.

El primero consiste en estudiar su historia en relación con las etapas del desarrollo de la sociedad. Esto ayuda a la asimilación dialéctico materialista del proceso dada su especificidad

El segundo abarca el estudio de la problemática de la conciencia social desde el punto de vista de qué refleja, cómo lo hace y en qué medida. Este principio ayuda al análisis multilateral del fenómeno y a la precisión en el estudio del mismo.

Finamente el tercer plano de análisis, el sociológico, permite examinar la conciencia social como componente de un determinado sistema social e investigar su papel en el funcionamiento y desarrollo del sistema.

El análisis sociológico de la conciencia sólo puede ser científico cuando se une al examen gnoseológico. En efecto, ¿acaso puede comprenderse la función social de la conciencia y de uno de sus componentes si no se toma en consideración qué y cómo se refleja en ellos? Al propio tiempo, sin el enfoque sociológico, el análisis gnoseológico resulta insuficiente, pues desde el punto de vista de la gnoseología, la ciencia y la moral, la religión y el arte, la filosofía y la conciencia política y jurídica no son más que formas específicas del reflejo de la vida material de los hombres, es decir, del conocimiento de objetos especiales. El análisis sociológico, que comprende las demandas sociales que han dado lugar a las formaciones espirituales y sus respectivas funciones, permite poner al descubierto la diferencia entre las formas mencionadas de conciencia por el papel que desempeñaron en la vida social, además de brindar la posibilidad de revelar nuevos matices de la estructura de la conciencia social que no se advierten en el análisis gnoseológico.

5.8.2 Conciencia cotidiana y conciencia teórica

El análisis gnoseológico de la conciencia social permite destacar dos niveles estructurales: el primero, el del reflejo inmediato de la realidad en la conciencia de los hombres llamado conciencia común, cotidiana o corriente y el nivel mediatizado, indirecto y más profundo, formado por el desarrollo precedente de la conciencia que se presenta como conciencia teórica, sistematizada. No puede identificarse la conciencia común y la teórica, puesto que ambas son generalizaciones de

diferentes órdenes. La una es una generalización que surge en la práctica corriente y cotidiana y la otra constituye una generalización superior que arranca del material teórico existente y lo desarrolla. Su conexión con el objeto se logra mediante el material acumulado.

El análisis gnoseológico sucesivo de la estructura de la conciencia social permite destacar los diferentes componentes que vienen determinados por el objeto y las formas de reflejo.

5.8.3 Psicología social e ideología

El análisis sociológico permite considerar la conciencia como función de la actividad que se realiza dentro del marco un determinado sistema social, siendo los componentes estructurales del mismo la psicología social y la ideología.

La ideología es la parte de la conciencia social que está ligada al cumplimiento de las tareas sociales que se plantean clases y grupos sociales ante la sociedad y sirve para modificar o representar las relaciones sociales y seres de carácter clasista, o sea, es expresión y conformación de los intereses materiales de las clases.

En la sociedad dividida en clases, la ideología viene a ser condición subjetiva necesaria para que se cumplan las leyes objetivas del desarrollo social. La ideología es elaborada por los ideólogos en correspondencia con intereses y objetivos socioclasistas.

A diferencia de la ideología que la crean y desarrollan los ideólogos la psicología social refleja la conciencia de las masas de otra forma. La psicología social la integran las concepciones e ideas que se plasman en el curso de la vida y actividad cotidiana de las masas y que reflejan las condiciones de vida y actividad, los intereses y necesidades de estos. La psicología social es el reflejo directo del modo de ser en la conciencia de las masas, la intelección del sentido de la actividad cotidiana, corriente y estrechamente práctica de estos.

5.8.4 Formas de la conciencia social

La conciencia social en todas las sociedades que se han sucedido en la historia aparece mediante las siguientes formas fundamentales: conciencia política, conciencia jurídica, moral, religión, ciencia, concepciones artísticas y filosofía.

Las formas de la conciencia social constituyen un cuadro único de la vida espiritual de la sociedad e integradas y concatenadas atienden las múltiples necesidades de ésta. Al propio tiempo cada una posee sus rasgos específicos, ya que expresan relaciones y acciones específicas de los hombres.

Ellas se diferencian entre sí por el lugar que ocupan en el sistema de los fenómenos sociales, el carácter específico del reflejo de la vida material y las funciones sociales que cumplen así como por su papel en la vida y el progreso social.

El análisis de las formas concretas de la conciencia social comienza por la conciencia política, que es la que se encuentra más estrecha y directamente relacionada con la economía y ejerce además la

mayor influencia en el resto, ya que suelen vincularse a la esfera económica mediante los intereses políticos de las clases.

La conciencia política

El estudio del proceso de formación, desarrollo y funcionamiento de la conciencia política reviste una extraordinaria importancia teórico - ideológica y político - práctica. Se trata, en esencia, de precisar su lugar y papel en el sistema de la conciencia social y el conjunto factores del progreso de la humanidad.

Como se conoce, en las condiciones del socialismo, la conciencia política desempeña un rol decisivo con respecto a demás formas de la conciencia social y, como componente la esfera política de la sociedad, ejerce una influencia creciente sobre las restantes esferas de la vida social a través de la regulación subjetiva de la conducta, la actividad y las relaciones políticas, lo que encuentra su expresión condensada en la elaboración y ejecución de la política económica, social y cultural del Estado Socialista.

En virtud de las peculiaridades del proceso de gestación y afianzamiento del socialismo en Cuba - asociado, entre otras cosas, a su pasado neocolonial, a la consiguiente deformación estructural de su economía, al subdesarrollo y la dependencia, a la política agresiva del imperialismo que existe sólo a 90 millas de la isla- la conciencia política de nuestro pueblo ha jugado y continúa jugando un ingente papel en la construcción socialista en suelo cubano. Esto se pone manifiesto en la elevación constante del nivel de información, instrucción y cultura política de nuestro pueblo, en sus actitudes y acciones concretas y en su participación activa y consciente en la solución de las tareas sociales que en cada período de su desarrollo acomete nuestra sociedad.

El concepto de conciencia política.

Ya F. Engels y V.I. Lenin en su tiempo señalaron el exiguo valor que poseen las definiciones lógico - formales para el desarrollo de la ciencia. Por eso, más que puntos de partida, de las verdaderas definiciones eran consideradas por ellos como el resultado de la investigación, es decir, como la exposición circunstanciada y exhaustiva de! objeto de estudio en toda su riqueza interna. Sin embargo, con fines auxiliares, es necesario arrancar de determinada definición del concepto "conciencia política".

En la literatura marxista contemporánea, sobre todo en la soviética, existen diferentes puntos de vista al respecto. Así, por ejemplo, N. Mijail Chenko identifica la conciencia política con la ideología política, en tanto T. Gorbunova la define como la concientización o toma de conciencia por las clases de sus intereses políticos y, en general, de las relaciones sociales. Para F. Burlatski, la conciencia política es el sistema de representaciones que se forman en los individuos y grupos sociales con respecto al poder político y la dinámica política.

Cada una de estas formulaciones capta a su modo uno u otro aspecto de la conciencia política, pero no registra toda su multiplicidad. Por eso el intento de ofrecer una definición unívoca de un fenómeno tan complejo como la conciencia política, conduce a incongruencias y simplificaciones:

Por eso el intento de ofrecer una definición unívoca de un fenómeno tan complejo como la conciencia política, conduce a incongruencias y simplificaciones: la misma es entendida de forma demasiado estrecha, racionalista, como en el caso de Mijail Chenko y Gorbunova, que soslayan su componente socio-sicológico, o no se toma en consideración el carácter determinante que, en última instancia, desempeñan las relaciones económicas con respecto a la conciencia política, como en el caso de Burlatski.

La conciencia política puede ser definida como una forma de la conciencia social en la que se reflejan de modo concentrado las relaciones económicas y los intereses cardinales de las clases u otros grupos sociales, así como la dinámica de la vida política. La conciencia política es una de aprehensión práctico-espiritual de la realidad social, proceso que se realiza tanto a nivel sicológico-cotidiano como teórico-ideológico, pero siempre a del prisma de determinados intereses sociales (de clase, de grupo o de la sociedad en su conjunto). Esos intereses orientan la actividad de su portador hacia la conservación o la subversión del régimen político desde el de vista de determinado ideal social.

En la conciencia política, se reflejan y reciben clarificación teórica e ideológica los problemas más agudos de la sociedad y la época. Por eso, como afirmaba Lenin, la política (incluyendo la conciencia política) se refiere a "la esfera de las relaciones de todas las clases y capas con el Estado y el Gobierno, la esfera de las interrelaciones de todas las clases (58). De su imbricación en "el lenguaje de la vida real" y del hecho de que la conciencia política constituye el integrador y dominante socio-clasista de la moral, del arte, de la filosofía, se desprende su elevado potencial socio - transformador, o sea, tanto práctico como educativo.

El nexo de la conciencia política con las relaciones económicas es más directo e inmediato que el de otras formas de la conciencia social como la filosofía, el arte y la religión, lo que obedece a su estrecha relación con los intereses económicos y socio-políticos de las clases, cuyo equivalente subjetivo ella representa. Ese nexo encontró su expresión clásica en las conocidas formulaciones de Lenin: "la política es la expresión más concentrada de la economía, su continuación y culminación" (59) y "la política no puede no tener primacía sobre la economía". (60).

En la primera fórmula se subraya el carácter sintético de la imagen política que refleja la realidad económica. En los programas políticos, por ejemplo, se plasman las necesidades e intereses económicos fundamentales de las clases y sus partidos, partiendo además de determinado ideal social. Esa traducción de las exigencias económicas a la esfera de la política puede ocurrir de dos formas: 1) de modo predominantemente espontáneo, como ocurrió en las revoluciones burguesas; y 2) sobre la base del análisis científico, como en el caso de los programas de los partidos comunistas y de las revoluciones socialistas.

La segunda fórmula, referida por Lenin al período de tránsito del capitalismo al socialismo, exige subordinar la solución de los problemas económicos a la tarea de mantener y consolidar el poder político. "Sin un correcto enfoque político de los problemas, una clase dada no puede retener su dominio y, por consiguiente, no podrá resolver tampoco su misión económica". (61) En este mismo sentido, al analizar las causas de los fenómenos negativos observados en nuestra economía en el período previo al proceso de rectificación (1976-1986), Fidel las vinculaba al debilitamiento del enfoque político de las cuestiones económicas. El enfoque político adecuado de los problemas

económico - productivos consiste en analizarlos en su interrelación con los demás problemas sociales, particularmente con los de carácter político.

El vínculo de la conciencia política con las relaciones económicas se realiza, por lo demás, a través de los intereses cardinales de las clases u otros grupos sociales. Estos intereses se desprenden objetivamente de la posición real que aquellos ocupen tanto en el sistema de la producción social como en la estructura socio - política de la sociedad.

El proceso de concientización de esos intereses coincide en su médula con el proceso de formación de la conciencia política, es decir, con el proceso de transformación de la "clase en sí".

Los intereses que subyacen en la base de la conciencia política poseen un carácter esencial, formando el substrato más profundo de las motivaciones y del comportamiento político. Por eso Lenin escribió: "Los hombres siempre fueron y serán víctimas ingenuas del engaño y del autoengaño en política, hasta tanto no aprendan a discernir tras las frases, las declaraciones y aspiraciones morales, religiosas, políticas y sociales, los intereses de una u otra clase. (62). Esto exige, en el plano de la valoración política, distinguir con precisión los verdaderos intereses de una u otra clase - que se manifiestan ante todo en la conducta y acción de la clase- de su expresión puramente fenoménica en las consignas, los discursos, los programas políticos, so pena de pecar de ingenuidad política.

De lo anterior se desprende que en las sociedades divididas en clases antagónicas, la conciencia política no constituye una totalidad coherente y homogénea, sino que adquiere un nítido carácter de clase. Junto a la conciencia política de las clases dominantes, impuesta a las restantes clases y capas de la sociedad mediante el sistema de educación, de propaganda, en condiciones económicas y sociales propicias para ello, se desarrolla en pugna con aquella la conciencia política de las clases oprimidas y explotadas, conciencia que refleja las condiciones de trabajo y de vida de dichas clases, su lugar en sistema económico y político de la sociedad.

La conciencia política contiene también determinadas representaciones acerca del poder político, su estructura, funcionamiento y la correlación de fuerzas en torno a él, así como acerca de la organización política de la sociedad, del sistema y régimen políticos, de la actividad de las instituciones estatales y las organizaciones político- sociales, de la actuación de las personalidades políticas. Pero la conciencia política refleja la dinámica de la vida política, de la actividad y las relaciones políticas, no sólo desde el punto de vista del ser, de su existencia actual, sino también desde el punto de vista del deber ser, del ideal socio-político.

Los ideales sociales representan nociones relativamente fundamentadas acerca del modelo deseado de organización de la vida social, en cuya base actúan determinadas necesidades del progreso histórico.

Los ideales políticos constituyen un poderoso resorte del desarrollo social, impulsando a los hombres a superar las imperfecciones y deficiencias actuales de la sociedad, muchas veces sacrificando el presente en nombre del futuro. Sería iluso, sin embargo, pensar que la realización de los ideales socio-políticos es un proceso simple y desprovisto de obstáculos, Por el contrario, generalmente ellos adquieren forma tangible sólo como resultado de una aguda lucha entre lo nuevo y lo viejo, entre las fuerzas revolucionarias y las fuerzas conservadoras, retrógradas. Por lo demás,

no basta únicamente con la voluntad, sino que son necesarias también ciertas premisas y condiciones objetivas, de lo contrario los ideales se convierten en quimeras inalcanzables. Por último, la realización de los ideales presupone la unidad dialéctica de la fidelidad a los principios, es decir, de determinadas ideas y normas políticas de carácter rector, y la fidelidad de los principios, es decir, de determinadas ideas y normas políticas de carácter rector, y la fidelidad de los principios, o sea, su contenido objetivo y justo.

El análisis de la conciencia política permite distinguir en ella, como en las restantes formas de la conciencia social, tres componentes fundamentales: el cognoscitivo, el valorativo y el socio-sicológico. El predominio de uno u otro de estos componentes depende del tipo histórico-concreto de conciencia política y de la etapa del desarrollo en que se encuentre, aunque, como regla, en ella tiende a prevalecer el componente valorativo, sobre todo en la conciencia de las clases reaccionarias.

La orientación marcadamente tendenciosa que adquiere la conciencia política burguesa contemporánea, bajo el influjo su manipulación por los medios de difusión masiva, es una muestra palpable de lo anterior. Sin embargo, las raíces más profundas de la aberración de la conciencia burguesa en general hay que buscarlas en los fenómenos socio-económicos caracterizan a la producción capitalista: el dominio de cosas sobre los hombres, del trabajo pretérito sobre el trabajo vivo y del producto sobre el productor, o sea, en la enajenación, reforzada y reproducida de forma ampliada por la acción mistificadora de los medios de comunicación social.

En el caso de la conciencia política socialista, en cuyos cimientos se funden la ciencia y la ideología, se afianza progresivamente la tendencia al predominio en ella del componente científico cognoscitivo. Por eso, nuestro partidismo político es, ante todo objetivo y exige la conjugación del riguroso ajuste a las leyes del desarrollo social con la más enérgica actividad de las masas populares, cuyos intereses fundamentales coinciden con las necesidades objetivas del progreso social. La unidad del interés, la idea, el sentimiento y la acción constituye una de las ventajas de la conciencia socialista sobre los demás tipos históricos de conciencia social. Sobre la correlación entre lo ideológico-cognoscitivo y lo psicológico-moral en la conciencia política, Fidel expresó: "Las ideas políticas de nada valen si no hay un sentimiento noble y desinteresado. A su vez, los sentimientos nobles de la gente de nada valen, si no hay una idea correcta y justa en que apoyarse.- (63).

El componente cognoscitivo de la conciencia política garantiza el reflejo más o menos adecuado de los objetos, fenómenos y proceso sociales, en tanto el valorativo capta su significación desde el punto de vista de las necesidades e intereses fundamentales del sujeto social, determina el carácter perspectivo o nocivo para dichos intereses y, por lo tanto, la actitud hacia ellos. Por su parte, el componente socio-sicológico proporciona el matiz emotivo, motivacional y volitivo de la acción política dirigida a neutralizar esos fenómenos o, por el contrario, a apoyarlos. (64).

Por eso, en el orden de la educación de la conciencia política socialista no basta con enseñar qué es el socialismo, sino que, además, es necesario formar en los hombres una actitud positiva hacia él, as! como cierta disposición volitiva a contribuir prácticamente a su desarrollo sucesivo.

En correspondencia con lo anterior, la conciencia política cumple múltiples funciones en la vida de la sociedad, entre las que sobresalen tres que, convencionalmente, pudieran ser denominadas del

siguiente modo: la informativo-cognoscitiva, la ideológica-educativa y la práctico-movilizativa.

La conciencia política tiene como misión describir y explicar los acontecimientos sociales a través del prisma de la política; de brindar determinada información sobre las tendencias de su desarrollo; de armar a la clase o a la sociedad con una clara representación de sus tareas sociales o históricas, y de ilustrar a los hombres sobre las particularidades de la estructura y el funcionamiento de la vida política. Pero no basta con eso, la conciencia política llamada también a revelar la significación política de los acontecimientos sociales desde el ángulo de las necesidades e intereses cardinales del sujeto social y mostrar su carácter positivo o negativo; forma así en los hombres cierta postura política hacia dichos acontecimientos. Tiene como tarea, además, educar a los ciudadanos en determinados valores y tradiciones políticas; forja así, en ellos, orientaciones valorativas, convicciones y normas de política relativamente estables, así como una actitud alerta hacia las ideas políticas ajenas. Todo esto sirve de premisa tanto para su asimilación como para su plasmación práctica. La conciencia política une, cohesiona y moviliza a los hombres en pos de determinados fines e ideales socio - políticos. Desde luego, la conciencia en sí y de por sí no crea nada, "no libra ninguna batalla" (Marx), sino que son hombres, los pueblos, los que, armados de una u otra conciencia política, mediante su trabajo y su lucha, consolidan o subvierten al régimen político establecido.

La conciencia política socialista constituye una etapa nueva, cualitativamente superior, en el desarrollo de la conciencia social de la humanidad, y está vinculada al proceso de gestación, afianzamiento y desarrollo del socialismo. En su desenvolvimiento general se subordina a las regularidades específicas del socialismo, en cuyo despliegue es posible distinguir dos grandes etapas: 1) el período de tránsito del capitalismo al socialismo y 2) la fase socialista propiamente dicha.

En el período de tránsito la conciencia política socialista se forma en aguda pugna psicológicas e ideológicas del pasado, con la influencia de la propaganda burguesa actual y en general con la labor subversiva del imperialismo. En la segunda fase, si bien estos factores continúan actuando, la conciencia política socialista comienza a desarrollarse sobre los propios fundamentos económicos, socio-políticos y culturales, entre los que sobresalen la propiedad social socialista, la paulatina homogenización social, la unidad político-moral de la sociedad y el creciente nivel de instrucción y cultura del pueblo.

La conciencia política socialista continúa siendo una conciencia de clase. No obstante eso, a medida que se desarrolla el socialismo aumenta en su contenido el peso específico de universal, de los valores humanos generales, en virtud de la creciente coincidencia entre los fines y los resultados de la actividad humana y entre las acciones de los hombres y las regularidades objetivas de la historia. Esto crea la posibilidad real para el debilitamiento relativo del enfoque ideológico-clasista de los acontecimientos políticos, lo cual es inadmisibles en principio ya que, siempre existe el capitalismo, la conciencia socialista se opone a la burguesa, ante todo como conciencia de clase.

La conciencia política socialista es tanto el resultado de la introducción de la ideología marxista-leninista en la conciencia y conducta de las masas, como de la participación activa y protagónica de estas últimas en el proceso de transformaciones socialistas que se realizan en todo el régimen de vida de la sociedad. Por eso el vínculo más estrecho de la teoría con la práctica es el principio fundamental de la educación política del pueblo. En efecto, del mismo modo que " no se puede

aprender a nadar fuera del agua" no se puede formar a un revolucionario verdadero al de la lucha revolucionaria. La verdad de la teoría científica del proletariado se asimila sólidamente no sólo es conocida y sentida, sino sobre todo cuando es conocida y sentida, sino sobre todo cuando es vivida.

La conciencia política socialista en Cuba.

La formación de la conciencia política socialista de nuestro pueblo tuvo como premisas ideológicas el democratismo revolucionario, el antimperialismo y la asimilación paulatina del marxismo-leninismo, divulgado antes del triunfo de la Revolución, por el primer Partido Comunista Cubano, fundado por Baliño en 1925.

Ya después de 1959, otros factores, tanto de orden interno como externo, comienzan a desempeñar un papel creciente en el desarrollo de la conciencia política socialista en Cuba. Entre los factores internos se distinguen los profundos cambios económicos, socio-políticos y culturales realizados por la Revolución con la decisiva y entusiasta participación pueblo, la creación de una ramificada red de organizaciones políticas y sociales, encabezadas por el Partido Comunista; el desarrollo de los medios de difusión masiva; la introducción de la enseñanza del marxismo - leninismo en el sistema de educación; la elevación progresiva del nivel de instrucción técnico-profesional y general de la población y la intensa actividad teórico - ideológica y práctico-organizativa desplegada por el compañero Fidel en estos años en función de la formación política de nuestro pueblo. En el orden externo sobresalen tres factores principales: la lucha contra la política agresiva y hostil del imperialismo hacia Cuba; las relaciones de amistad y colaboración con las restantes antiguas naciones socialistas, en particular con la Unión Soviética y la práctica consecuente de la solidaridad y del internacionalismo con los países del llamado Tercer Mundo, especialmente los de Africa.

Todo el proceso de formación y desarrollo de la conciencia política socialista en Cuba después del triunfo de la Revolución puede ser dividido convencionalmente en tres grandes etapas.

En la primera etapa se trata de superar los seculares prejuicios anticomunistas inculcados a nuestro pueblo por el imperialismo en contubernio con la oligarquía criolla, de afianzar su conciencia nacional y antiimperialista y de ampliar los pilares de la ideología política socialista en una compleja dialéctica de las transformaciones revolucionarias, la lucha contra las agresiones y la política de hostigamiento de los E.U., la creciente incorporación de Cuba a la división internacional socialista del trabajo y la propaganda de las ideas marxistas-leninistas, aplicadas a las condiciones específicas de nuestro país.

La segunda etapa se caracteriza por la erradicación de los errores del idealismo en la dirección de la economía, por la consolidación y el perfeccionamiento del sistema político y la democracia socialista. Sin embargo, la aplicación del nuevo SDPE condujo a importantes errores de corte tecnocrático que comienzan a desplazar al Partido del centro de los problemas y el hombre concreto, al trabajador, del centro de la atención. Se hace cada vez más evidente el desfase en el desarrollo de la conciencia económica y la conciencia política, proliferando fenómenos y tendencias negativas en todas las esferas de la vida social. No obstante eso, factores tales como la incorruptibilidad político-moral de los principales dirigentes de la Revolución, el cumplimiento de importantes misiones desestabilizadoras del imperialismo y los elementos apátridas, garantizan el desarrollo sucesivo de la conciencia política de nuestro pueblo.

La tercera etapa, la etapa actual, a la par que la erradicación de los errores tecnocráticos (y las tendencias negativas a ellos asociadas) y la consolidación de las conquistas del socialismo en Cuba, se distingue por la tendencia a la aceleración del desarrollo económico-social y científico-técnico de nuestro país. Sin embargo, esto último se va visto seriamente obstaculizado por el desmoronamiento del socialismo en el este de Europa y por las dificultades internas que afectan a la URSS, así como por el recrudecimiento de la política de hostilidad del imperialismo norteamericano hacia nuestro pueblo. Aunque parezca paradójico, estos procesos negativos refuerzan la opción socialista de Cuba, haciendo más realistas la conciencia política de las masas populares, su autoconciencia nacional y su disposición a apoyarse cada vez más en sus propias fuerzas.

La conciencia política no es eterna, surgió con la división social del trabajo, la propiedad privada, la polarización de la sociedad en clases antagónicas y el Estado, y desaparecerá por tanto cuando desaparezcan las causas que le dieron origen y sus secuelas.

Como otras formas de la conciencia social, el desarrollo de la conciencia política en cada sociedad concreta en general, es el resultado de dos movimientos que marchan a su encuentro, se presuponen y complementan de modo recíproco; de un lado el funcionamiento relativamente espontáneo de las relaciones sociales correspondientes y, del otro, la inculcación de ideas políticas mediante la educación, la instrucción, la propaganda y la agitación política. Así es producida la conciencia política, cuyo nivel de perfeccionamiento, integralidad y las relaciones políticas, es captado por el concepto de cultura política.

En Cuba, a pesar de estancamientos relativos, los zigs-zags e incluso los retrocesos temporales, se observa claramente la tendencia global al fortalecimiento e incremento del papel de la conciencia política en la construcción de nuestra sociedad socialista.

La conciencia jurídica como objeto del conocimiento filosófico.

Una característica propia de la teoría filosófica marxista-leninista radica en la aplicación consciente del enfoque sistémico al abordar los fenómenos y procesos de la realidad que constituyen su objeto de estudio.

Al examinar los fenómenos espirituales de la vida jurídica, el enfoque sistémico resulta especialmente relevante para la teoría filosófica en su aprehensión de la multifacética gama de manifestaciones en que se inscribe la conciencia jurídica, categoría que resulta, por su carácter general y abarcador, insuficiente para determinar ciertos rasgos de los fenómenos espirituales de la vida jurídica, aunque puede resultar aceptable como designación para estos fenómenos en su relativa diferenciación de los correspondientes a la vida política, moral, artística.

Por consiguiente, la categoría conciencia jurídica resulta una abstracción, válida exclusivamente en relación a cualesquiera de los fenómenos espirituales de la vida jurídica. Esto es, a los fenómenos espirituales a través de los cuales lo jurídico se revela, en una u otra medida, como un fenómeno de conciencia por su propia naturaleza, cuya existencia se establece a través de la conciencia de los hombres, como cualquier otro fenómeno o proceso de la superestructura social; a la que corresponde determinada base económica, dada por las relaciones sociales de producción, que se establecen

independientemente de la conciencia y la voluntad de los hombres.

En este mismo sentido, la categoría conciencia jurídica resulta insuficiente para la comprensión de la especificidad de los fenómenos espirituales de la vida jurídica, no sólo en que atañe a sus diferencias respecto a otros fenómenos espirituales - los de la vida política, moral - sino también en relativo al modo de su funcionamiento en la sociedad como de las relaciones económicas, gracias a las cuales cobran vida y significación reconocida en las diferentes instituciones sociales. De esta manera, el enfoque sistémico acerca de los fenómenos espirituales de la vida jurídica requiere por parte de la filosofía rebasar el análisis puramente abstracto, orientándose hacia la diversidad de manifestaciones de estos fenómenos en su relación tanto con el sistema jurídico como con el sistema social en su integridad.

Los trabajos especializados de los juristas se refieren al sistema jurídico como sistema de instituciones (el sistema de derecho; los órganos jurisdiccionales; los mecanismos jurídicos de control efectivo del funcionamiento de la legalidad y del correspondiente sistema de derecho; etc.) y de las relaciones jurídicas, a las cuales corresponden determinadas formas de conciencia, (65) ; esto es, determinados valores y opiniones sobre lo legítimo y lo ilegítimo, lo justo y lo injusto, los derechos y deberes, etc., pero articulados (lo cual no se argumenta explícitamente en estos trabajos) con el sistema vertebral del sistema jurídico, con el "núcleo" que garantiza su equilibrio como sistema. Este núcleo lo constituyen precisamente las instituciones y mecanismos de control que responden al interés de la clase dominante. Es por eso que resulta problemático en los marcos de esta concepción adjudicar a las ideas y opiniones contrarias al principio de legalidad oficialmente instituido el rango de componentes del sistema jurídico.

En filosofía, la categoría vida jurídica puede resultar más abarcadora y flexible que la categoría sistema jurídico, propia de la teoría del Estado y del Derecho, cuando se trata de examinar cualquier fenómeno de las superestructura jurídica (institucional o no) de la sociedad.

Sobre la base de la orientación metodológica que emana del propio objeto de estudio de la filosofía, el sistema jurídico se presenta en los marcos de un sistema más complejo: la sociedad en su integridad.

En igual sentido, la filosofía puede abordar el estudio de los fenómenos espirituales de la vida jurídica en su integridad, es decir, más allá de los límites - justificables para el objeto de estudio de la teoría del Estado y del Derecho- del propio sistema jurídico, lo que supone la posibilidad de examinar también aquellos fenómenos que pueden afectar la estabilidad de dicho sistema, o su funcionamiento.

Por su propia naturaleza, el sistema jurídico posee forma institucional, a través de la cual es capaz de asimilar los fenómenos no institucionales de la vida jurídica sujetándolos a ciertas formas de control y regulación- del mismo modo en que la costumbre y la tradición se "absorben" en la ley y la legalidad como importantes fuentes históricas de las mismas. No obstante, si bien la institucionalización permanente es una regularidad indispensable para el perfeccionamiento de la vida jurídica, esto no significa que todos los fenómenos que caracterizan a esta última puedan "desaparecer" a través de este proceso de absorción tras adoptar una expresión institucional perdiendo su relativa autonomía respecto a las instituciones. En Cuba, el proceso de institucionalización que abarcó a todo el sistema jurídico desde la nueva constitución socialista,

hasta la creación de mecanismos regionales de control y regulación se realiza casi veinte años después del triunfo revolucionario de 1959, esto es, en 1976, si bien, como señalan los juristas (66), ya desde el momento en que se produce el triunfo de la Revolución de 1959 se inician profundos cambios en las instituciones políticas y jurídicas del país. Este proceso continuo, que hoy sigue desarrollándose, - téngase en cuenta, por ejemplo,, las modificaciones sustanciales introducidas en nuestro Código Penal entre 1988 y 1989, por mencionar solo una de sus manifestaciones -, deja empero un espacio abierto al desenvolvimiento de diversos fenómenos espirituales en la conciencia de las masas, en los cuales predomina la influencia de lo espontáneo, tendencia que en los marcos de la vida jurídica puede afectar negativamente el buen funcionamiento de la legalidad. (67).

La conciencia jurídica puede examinarse entonces en dos dimensiones diferentes: en su forma institucional objetiva : esto es, como la ideología jurídica de la clase y los grupos sociales dominantes, refrendada a través de la legalidad y del sistema de derecho y en otra dimensión, como la integridad de fenómenos espirituales de la vida jurídica que no poseen forma institucional reconocida.

Tradicionalmente, la literatura filosófica marxista-leninista estableció cierta estructura categorial para el análisis de la conciencia social, empleando determinaciones como las de ideología y psicología social; conciencia teórica sistematizada y conciencia empírica espontánea y otras. Tales estructuras categoriales pueden resultar útiles en la comprensión de las diferentes formas de conciencia social, siempre que no se conviertan en un único recurso esquemático para su estudio. En el caso específico de la conciencia jurídica, existen características propias que no quedan agotadas en los marcos de esta estructura tradicional. Precisamente, una de estas características, la cual puede considerarse como determinante en la especificidad de la conciencia jurídica, es el tipo de relación que se establece entre los fenómenos espirituales de la vida jurídica y las instituciones jurídicas.

Carlos Marx y V.I. Lenin confirieron una importancia fundamental a la relación indisoluble entre la estructura económica de la sociedad y la superestructura político- jurídica como sistema de Instituciones que, como el Estado, parecen estar situadas "por encima de la sociedad" y en las cuales se refrendan política y jurídicamente las relaciones de clase y la situación objetiva de la clase económicamente dominante. En este sentido, cabe reconocer el papel de las instituciones político-jurídicas como formas institucionales de objetivación de la conciencia jurídica (68); como mecanismos indispensables para la "cristalización" de las opiniones e ideas jurídicas en su función normativa fundamental a diferencia de la moral, cuya función normativa puede realizarse de forma directa a través de la opinión, la conciencia jurídica funge normativamente de forma directa a través de la institución. La institución actúa así como la norma objetiva de la función normativa, consustancial a la conciencia jurídica. Sin menospreciar las funciones cognoscitivas y valorativa, también inherentes a la conciencia jurídica, debe subrayarse que el peso de su especificidad como forma de la conciencia social descansa principalmente en función normativa institucional; radica en la correspondencia de su funcionamiento con lo que está institucionalmente establecido. Es también en correspondencia con las instituciones que puede orientarse críticamente la valoración de los fenómenos espirituales de la vida jurídica, en la medida en que lo institucional encarna toda manifestación del principio de legalidad como cierto ideal o paradigma, expresión del "debe ser" o aspiración consciente de la clase económicamente dominante de ejercer su control sobre la sociedad.

Cabe justificar entonces el empleo de la categoría conciencia institucionalizada para referirnos a las formas no espontánea y oficialmente reconocidas en el sistema jurídico en que se expresan los fenómenos de conciencia en la vida jurídica, como pueden serlo tanto el sistema de normas del Código Civil, como los procedimientos que reclama cualquier ciudadano en demanda del reconocimiento de sus derechos, así también como la aplicación de sanciones ante el incumplimiento de determinada norma jurídica. La conciencia jurídica institucionalizada responde el establecimiento y reconocimiento consciente de la ley; de ahí que la actividad legislativa constituye uno de sus principales mecanismos de funcionamiento. La otra categoría indispensable para el estudio de los fenómenos espirituales de la vida jurídica, es la categoría conciencia cotidiana de las masas, la cual se refiere a las expresiones de estos fenómenos cuya existencia no requiere forma institucional.

La conciencia jurídica cotidiana de las masas revela el contexto propio de lo espontáneo en los fenómenos espirituales de la vida jurídica, cobra especial significación en el proceso de construcción del socialismo, en el cual las masas constituyen el principal sujeto del derecho. La movilidad y grado de influencia de lo espontáneo como tendencia de la conciencia jurídica cotidiana de las masas depende, en gran medida del grado de desarrollo y la función social de la cultura jurídica como factor indispensable para el buen funcionamiento de la legalidad revolucionaria en el proceso de construcción socialista.

Pero debe subrayarse la distinción de la conciencia jurídica cotidiana respecto a la cultura jurídica, por cuanto esta última se sostiene, no solamente sobre la base de un alto conocimiento de las leyes o de una alta conciencia sobre el significado de la legalidad - cuestión que resulta indiferente para el funcionamiento de la conciencia jurídica espontánea- sino también porque la cultura jurídica requiere de una conducta responsable (69) en las relaciones jurídicas del sujeto, establecida tanto sobre la base del conocimiento, como del respeto a la ley.

No obstante, en la conciencia jurídica cotidiana también existe un cierto sentido de responsabilidad (70) pero que se apoya sobre todo en la experiencia personal del sujeto y en las valoraciones de la psicología social del grupo, las cuales pueden carecer de un correlato jurídico formal.

La expresión madura y acabada de la conciencia jurídica es el principio de la legalidad, entendido como principio rector de la vida jurídica al cual queda sujeto el estricto cumplimiento la ley por parte del Estado, de las organizaciones e instituciones sociales y los ciudadanos (71). A través del principio de legalidad, la conciencia jurídica institucionalizada establece el límite universal para la conducta social de los hombres bajo determinadas condiciones socio-históricas. No obstante, los preceptos de la legalidad forma institucional objetivada de la conciencia jurídica la clase dominante no siempre son aceptados o cumplidos en proceso de la vida real. Es por eso que este principio no agota, pese a constituir la expresión más madura y concentrada de la conciencia jurídica, todo el complejo contenido de los fenómenos espirituales de la vida jurídica.

En el contenido principal de la conciencia jurídica cotidiana de las masas en el proceso de construcción socialista, la influencia de lo espontáneo se nutre de la experiencia social e histórica de su actuación revolucionaria, principal fuerza impulsora de la gestión de las masas en estas condiciones sociales. La conciencia jurídica cotidiana de las masas posee características propias, que la diferencian de la forma institucional de la conciencia jurídica tanto en consideración a su contenido (a lo que refleja), como a sus funciones sociales.

En su aspecto cognoscitivo, la fuente de la conciencia jurídica cotidiana de las masas es su propia experiencia cotidiana; mientras que la fuente de la conciencia jurídica institucionalizada, aún cuando se remonta a la tradición y al *iuris consuetudo* (derecho consuetudinario que se nutre de la costumbre), involucra el interés consciente, no espontáneo, de la clase económica dominante en su expresión teórico-ideológica, sobre la base del reconocimiento de su lugar y papel en la sociedad.

En la legalidad y el derecho socialistas, expresiones institucionales de la conciencia jurídica en el socialismo, el interés de la clase obrera y de todo el pueblo trabajador es el fundamento sobre el cual se establecen jurídicamente tanto los derechos, como los deberes de todos los ciudadanos. Mientras que la función valorativa de la conciencia cotidiana de las masas distingue lo justo de lo injusto, lo legítimo de lo ilegítimo a partir de la experiencia cotidiana inmediata, las valoraciones respecto a los derechos y deberes (que resumen los valores sobre lo justo y lo injusto, etc.) inherentes a la conciencia jurídica institucionalizada tienden a abarcar de modo universal la experiencia histórica de las masas trabajadoras en la sociedad socialista. A diferencia de estas valoraciones, las que se realizan en la conciencia jurídica cotidiana, se circunscriben a situaciones transitorias, particulares o aisladas y no expresan conscientemente tendencias o regularidades de la vida social.

En relación a la función normativa, la conciencia jurídica cotidiana asimila las normas de conducta para estas situaciones transitorias, casuales o particulares; mientras que la conciencia jurídica institucionalizada establece normas universales de conducta, haciendo abstracción de sus posibles variantes (que pueden ajustarse a la realidad a través de la actividad legislativa sistematizada). El diverso y multifacético contenido de la experiencia cotidiana asociada a la vida jurídica constituye el contenido directo de la conciencia jurídica cotidiana, la cual puede, en correspondencia con dicho contenido, diferenciarse o encontrarse en contradicción con lo establecido en la legalidad y, en general, con la conciencia jurídica institucionalizada.

Esto significa que los paradigmas universales sobre lo legítimo y lo ilegítimo; los derechos y los deberes de las formas institucionales de la conciencia jurídica para toda la sociedad (72), no poseen un correlato directo con la conciencia jurídica cotidiana. De la tendencia orientada hacia el predominio de lo espontáneo en la conciencia jurídica cotidiana de las masas socialismo como resultado de una insuficiente cultura jurídica o de otros factores, es opuesta al buen funcionamiento de las formas superiores de la conciencia jurídica y, en especial, de la legalidad, en la misma medida en que las masas constituyen el principal sujeto de Derecho en la construcción del socialismo. En las condiciones del capitalismo y, en general, de las sociedades de explotación, espontaneidad de la conciencia masiva no incide decisivamente en el funcionamiento de las instituciones jurídicas.

El desarrollo de una conciencia jurídica socialista madura en las masas, en las condiciones del proceso de construcción socialista, debe orientarse hacia la disminución de la influencia de lo espontáneo; esto es, de las formas no institucionales de la conciencia jurídica. El espacio principal existente entre la conciencia jurídica cotidiana de las masas y las formas institucionales de la conciencia jurídica en el socialismo aparece ocupado por un importante eslabón que las vincula y a través del cual cada una de ellas contribuye al buen funcionamiento de la otra, condicionando que la influencia de lo espontáneo no sobrepase aquellos límites en los que su existencia no puede limitarse en el contexto de la vida jurídica (límites que, por supuesto son históricamente relativos y condicionados). Este importante eslabón es la cultura jurídica como fenómeno de la vida jurídica

como fenómeno de la vida jurídica, capaz de comprometer a través de todo un sistema de valores, hábitos y tradiciones que cristalizan arquetipos de conducta con significado universal, no solamente a la actividad consciente de las masas, sino también la de las instituciones y organismo del Estado y la de los profesionales del Derecho, los juristas. En su función de eslabón intermediario entre la conciencia jurídica cotidiana de las masas y las formas institucionales de la conciencia jurídica, la cultura jurídica puede actuar como mecanismo social para superar las contradicciones entre ambas facetas de los fenómenos espirituales de la vida jurídica; para dar salida a dichas contradicciones en el curso de la actividad social.

El fruto de este proceso no puede ser otro que la formación y el perfeccionamiento de una conciencia jurídica culta, gracias a la cual la cultura jurídica se convierte en el patrimonio de la conciencia y la actividad de las masas.

Carácter de la moral como forma de la conciencia social

En los últimos tiempos, los problemas relativos a la esfera moral se han investigado desde el punto de vista filosófico, tomando como puntos de referencia al menos tres aspectos esenciales: el carácter sociohistórico de la moral, la relación moral-ética, y la regulación moral de la conducta del hombre. En este sentido se hace necesario responder a la primera interrogante. ¿En qué consiste el carácter sociohistórico de la moralidad y cuál es su relación con el término ética?.

La moral surge efectivamente cuando el hombre deja atrás su calidad natural, instintiva y alcanza una naturaleza social, cuando forma parte de una colectividad, es decir, cuando se integra en una forma histórica de comunidad determinada, gens o tribus constituidas por varias gens. El trabajo del hombre primitivo adquiere por imperiosa necesidad, un colectivo y por ello el fortalecimiento de la colectividad se convierte en un problema de vital significación.

De esta forma, garantizar el carácter colectivo del trabajo y general, de la vida social, aseguró la subsistencia y afirmación de la gens o de la tribu. Surgen en este entorno, serie de normas, mandatos o prescripciones no escritas, relación a aquellos actos o cualidades los miembros de la gens o de la tribu que tenían consecuencias para la comunidad. Aparece así, la moral, con el fin de asegurar la concordancia de la conducta de cada uno con los intereses colectivos.

La moral como una forma del comportamiento humano, tiene un carácter inicial en la medida que es propia de un ser que incluso, al comportarse individualmente, se manifiesta como social.

Cada individuo o grupo de individuos, al comportarse moralmente, se guían por determinados valores, principios y normas morales. Sin embargo, los individuos forman parte de una determinada sociedad en la que rigen, se admiten o se tienen por válidos, determinados valores, principios y normas morales, es decir, se trata de normas y principios que valen acuerdo con el tipo de relación social dominante.

"Las ideas de la clase dominante - indicaba C. Marx son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de

los medios necesarios para producir espiritualmente. (73)

A los individuos no les es dado como tales inventar los valores, normas o principios, ni modificarlos de acuerdo con una exigencia propiamente personal. Los hombres se encuentran con lo normativo, como algo ya establecido y aceptado por determinado medio social en el cual se desenvuelven, sin que tengan posibilidad de crear nuevas normas a las que pudiera sujetar su conducta al margen de las establecidas o de modificar las existentes. En esta sujeción del individuo o grupos de individuos, a valores, normas, principios, establecidos por la sociedad, se manifiesta claramente el carácter social de la moralidad. Su función social consiste en regular las relaciones entre los hombres para contribuir así a mantener y asegurar determinado orden social.

Hay otro asunto que merece examen. Todo lo expresado anteriormente suma un nuevo elemento: ¿Puede ser considerado el interés como principio de toda moral? "Si el interés bien entendido es el principio de toda moral, lo que importa es que el interés privado del hombre coincida con el interés humano". (74) Por ello, la necesidad social de una regulación moral radica en la unidad y a su vez en la falta de identidad entre los intereses sociales e individuales.

Finalmente el carácter social de la moral se expresa en que los individuos se sujetan a principios, normas o valores establecidos socialmente, la moral regula solo actos y relaciones que tienen consecuencias para otros y requieren necesariamente la sanción de los demás, y cumple entre otras la función social de que los individuos acepten libre y conscientemente determinados principios, valores e intereses. Lo indispensable de estos principios y de su función social, es que explican el que, ninguna, de las sociedades humanas conocidas hasta ahora, desde la más primitiva, hayan pedido prescindir de esta forma de conducta humana.

De la misma forma que las distintas sociedades se suceden unas a otras, también los distintos sistemas morales se suceden y desplazan unos por otros. Por ello, puede hablarse de la moral en las condiciones de la sociedad primitiva, antigua, feudal, de la moral burguesa, proletaria y socialista.

La moral tiene un carácter histórico porque constituye justamente el modo de comportarse de un ser, el hombre, que es por naturaleza histórico - social.

Al estudiarla no puede concebirse como algo dado de una vez y para siempre, sino que tiene que considerarse de un ser, el hombre, que es por naturaleza histórico-social.

Al estudiarla no puede concebirse como algo dado de una vez y para siempre, sino que tiene que considerarse como un aspecto de la realidad humana que cambia con el decursar del tiempo.

¿Mora ó ética?

Una vez analizado el carácter sociohistórico de este tipo de comportamiento humano, cabe preguntarse lo siguiente. ¿Qué puede establecerse entre moral y ética? tratemos de reflexionar en este sentido. Las reflexiones acerca de la moral coincidente con los albores del pensamiento filosófico, permiten afirmar que se trata de la esfera de los problemas teóricos-morales o también denominados éticos.

La ética, en tanto ciencia filosófica que estudia la moral, constituye una de las disciplinas teóricas

más antiguas, y surge como parte componente de la filosofía en el período de la formación de la sociedad esclavista.

Los problemas éticos reciben una atención preferente por parte de la filosofía griega, en la cual el término ética aparece ya en el siglo IV a.n.e. Al naturalismo típico de los filósofos del primer período (los presocráticos), sucede una preocupación por los problemas del hombre, y muy particularmente, por los políticos y los morales.

En pueblos como éste y también en otros como Egipto, India y China. Las cuestiones referidas a la ética ocuparon un lugar considerable. Se hicieron tentativas de fundamentar la racionalidad de las normas de conducta, las tradiciones y costumbres vigentes en la sociedad. Se prestó especial atención al análisis del bien, la felicidad y el problema relativo a cómo alcanzar una vida virtuosa. No obstante, es necesario significar que si bien estos problemas mencionados son ciertos, los mismos se abordaban sin comprender el objeto de estudio de la ética.

El primero en aproximarse a esta concepción, fue Demócrito, "quien dividió su filosofía en" Teoría Cosmogónica, Doctrina sobre el ser, Doctrina sobre el conocer, Psicología y Ética. (75)

La ética surge como resultado de la división o diferenciación entre el trabajo manual y el intelectual, es decir, con el surgimiento de la sociedad clasista. A partir de este momento, los individuos se dedicaron exclusivamente a uno u otro tipo de actividad y por eso, la producción espiritual se desgaja hasta cierto punto de la vida material de la sociedad. "Desde este instante, puede ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente... desde este instante se halla la conciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría, la teología, la filosofía, la moral pura", etc. (76)

El término ética, en un sentido más sistematizado, fue introducido por Aristóteles con la finalidad de representar la enseñanza referente a la moral. "Está en nuestro poder ser personas morales o viciosas". (77)

En el lenguaje cotidiano los términos moral y ética se utilizan en ocasiones, como sinónimos. La vaguedad en el empleo de los mismos se explica, en gran medida, por la comunidad de su contenido etimológico.

Ambos términos provienen de palabras que pueden ser traducidos como "costumbre", "uso".

El vocablo "moral" proviene del latín "mor" (mores) y la ética del griego "ethos. Sin embargo, desde hace muchos años los términos "moral" y "ética" han sido empleados para aludir a un mismo concepto: el conjunto de principios y normas de conducta que regulan las relaciones entre los hombres.

La utilización de la definición anteriormente mencionada como equivalente para ambos vocablos puede responder a diversas razones históricas, cotidianas, conversacionales, políticas.

No obstante, la identificación de estos conceptos puede admitirse únicamente en el denominado lenguaje común. En los razonamientos que aspiran a la rigurosidad científica, esto resulta inadmisibles ya que hay que distinguir claramente que la ética es una ciencia y la moral su objeto de

estudio. Ello quiere decir que no debe confundirse la teoría con su objeto. La moral no es ciencia, sino objeto de la ciencia.

Las relaciones que se establecen entre ambos términos, son justamente las relaciones entre una ciencia y su objeto de estudio. En la actualidad el vocablo ética es utilizado para referirse a la teoría científica de la moral.

Como, ciencia filosófica, ha estado tradicionalmente dedicada al análisis científico de los procesos, relaciones y el comportamiento moral de los hombres en sociedad, así como a investigar, fundamentar y valorar teóricamente el sistema de ideales, valores, cualidades, principios y normas morales.

Para concebir científicamente este problema debe comprenderse que la categoría moral, designa un conjunto de principios, normas, valores e ideales que forman parte de la vida social y espiritual de los hombres y que existen objetivamente en la realidad, en cambio, la ética, es la teoría filosófica que explica, y analiza esos fenómenos.

La categoría moral está referida al acto, a la acción, es decir, al proceder moral del individuo, mientras que el término ética puede referirse sólo a la valoración del acto, al pensamiento, al razonamiento sobre el acto moral.

La ética para explicar la moral como fenómeno social, parte de la existencia en la historia de distintos sistemas morales con sus correspondientes principios, valores y normas. Su valor como teoría consiste en la descripción, explicación y la enseñanza de la moralidad. (78)

También en este terreno, puede afirmarse que las concepciones, Engels y Lenin, son herederas legítimas de los aportes que en esta región del quehacer filosófico realizaron los pensadores premarxistas.

La contribución que en esta esfera del conocimiento humano Sócrates, Demócrito, Platón, Aristóteles, Epicuro, Spinoza, Rousseau, Helvecio, Holbach, Kant, Hegel, Feuerbach y otros posibilitaron el surgimiento de un pensamiento ético de carácter científico.

Al reelaborar dialécticamente las mejores tradiciones y logros del progreso moral de la humanidad y del pensamiento ético precedente, los clásicos retoman y desarrollan sus aspectos positivos sometiendo a una crítica la fundamentación filosófica de los mismos. De esta forma, comprenden el carácter histórico-clasista de la moralidad y cómo la fisonomía moral del individuo, sus principios, valores y cualidades morales, se forjan en la vida práctica, muy particularmente en su vida laboral y social, bajo la influencia de múltiples factores sociales.

La regulación moral: ¿ilusión o realidad?

¿Ha pensado usted cómo asume el hombre la regulación moral? y lo que es más importante aún, ¿Cómo se produce el desarrollo moral individual?. A simple vista pudiera parecer fácil responder a estas dos interrogantes, pero en realidad no es sencillo este proceso. Tratemos de aproximarnos a su comprensión.

Para entender esta cuestión es necesario comprender la interrelación necesaria entre las categorías regulación y autorregulación cuando el hombre condicione su comportamiento a criterios externos, es decir, cuando asume un determinado proceder moral por la incidencia que ejercen sobre él y su conciencia los mecanismos y factores externos, tales como la sanción del colectivo, la valoración ajena, que se traducen en el ¿qué dirán, ¿qué juicio se formarán sobre mi conducta?, etc., estamos en presencia de la regulación moral. No quiere decir que el individuo obvie los valores de la sociedad y los modos de regulación social que se establecen en la misma.

Sin embargo, en esta esfera de la actividad humana, vale hablar de la interioridad de la vida moral. La persona concretamente tiene que hacer suyas o interiorizar las normas que debe cumplir. "Si las normas morales se cumplen por razones formales o externas, sin que el sujeto esté íntimamente convencido de que debe actuar conforme a ella, el acto moral no será moralmente bueno". (79) En ese sentido, "la regulación moral no se reduce a la interiorización de normas, valores o prescripciones socialmente elaboradas, pasando a un plano interno con carácter prescriptivo o censor, sino que es asumida por el individuo en un plano consciente, formando parte de todas sus elaboraciones superiores: políticas, interno-personales, profesionales". (80).

De ello se infiere que la actuación genuinamente moral se caracteriza por la libre elección en detrimento de la coerción o presión externa, y como la libertad es condición esencial de la conducta moral.

De esta forma, comprender la especificidad de la regulación moral, supone interiorizar que el sistema de normas, principios, valores e ideales de una moral determinada deben ser acatados libre y conscientemente, vale decir, por una convicción íntima y nunca de un modo externo, mecánico e impersonal.

No por gusto las normas morales se cumplen mediante el convencimiento interno de los hombres, lo cual exige una íntima hacia las mismas. Ello implica, no solamente conocimiento de la norma moral, sino un compromiso afectivo con la norma, identificación y necesidad de comportarse tal cual la norma prescribe.

A su vez si no existe un sentido personal del contenido de esta existencia para el sujeto, no hay autorregulación, sino más bien la expresión de un formalismo moral.

Esta reflexión nos sitúa ante el problema de la autorregulación. En tal caso nos referimos a la regulación moral del comportamiento a partir de las convicciones propias. Este proceso presupone que el individuo ha interiorizado las normas y los valores morales de la sociedad.

No es suficiente que el sistema de normas, principios y valores que se expresan en una sociedad determinada sean conocidos sólo en el plano gnoseológico. Resulta indispensable que el conjunto de exigencias morales (contenidos morales) sean aceptados e interiorizados conscientemente por el individuo, que se correspondan con sus convicciones es decir que se conviertan en motivaciones personales que impulsen su voluntad a la acción, y sobre todo que se incorporen a su práctica moral efectiva. Por ello, la auténtica regulación moral se da, cuando el individuo regula su conducta por sus propias motivaciones morales, cuando

esto sucede, estamos en presencia de la autorregulación moral que es un verdadero índice de desarrollo moral. En este mecanismo se expresa el carácter activo del sujeto, pues el mismo domina su conducta, a partir de su concepción moral del mundo convirtiéndose en sujeto de su propia actuación.

En ambos planos, regulación y autorregulación, la moral está regulando el comportamiento del hombre pero con un grado de eficiencia y complejidad distinta. No quiere decir que cuando opera el nivel de regulación moral la conducta de la persona en cuestión, se pueda catalogar de inmoral, pero el grado de eficiencia de la conducta del individuo tiene un nivel distinto de expresión.

La moral, como todo contenido social, puede convertirse en un acto de autodeterminación del individuo, o bien, convertirse en un acto formal y externo, y que en consecuencia el individuo nunca logra hacer suya. (81)

No en vano la moral tiene que ser asumida, personalizada por el sujeto. De lo contrario, carecería de sentido realista y autenticidad la regulación moral de la conducta del hombre.

El grado de desarrollo moral del hombre depende, en buena medida, de la forma en que se han arraigado en su conciencia los valores positivos de la vida, orientación esta que se asume auténtica y efectiva y no declarativa y formal.

Sólo cuando la persona tiene concientizada y en consecuencia afirmada esta orientación de su conducta, se puede considerar seguro en el sentido moral, en particular cuando se expresan en él situaciones difíciles y conflictivas que hacen posibles una determinada elección moral.

Agreguemos en ese sentido, que los valores elaborados en los marcos de las relaciones se transforman en estímulos morales, generadores de la actividad humana, sólo cuando son percibidos por los individuos como legado individual.

La conducta humana se convierte en auténticamente moral cuando su correspondencia con el interés social se afianza en la convicción personal y es expresión de la voluntad plena del sujeto, es decir, es libre. Recordemos aquí que la moral y la regulación que ella hace realidad, no pueden ser impuesta, coercitiva e impersonal. Ello se explica porque la coactividad en la esfera moral es esencialmente interna. Quiere decir, que el cumplimiento de los preceptos morales, se asegura, por la convicción interna de que deben ser cumplidos, y aunque la sanción de la opinión pública, con su aprobación o desaprobación, mueva a actuar en cierto sentido, se requiere siempre la adhesión íntima del sujeto en el comportamiento moral. Vale decir, que nada ni nadie puede obligarnos internamente a cumplir la norma moral. Ello significa que el cumplimiento de las normas morales no está asegurado por un mecanismo exterior coercitivo que pueda pasar sobre la voluntad del sujeto.

No obstante, el afianzamiento de la moral individual es consecuencia directa de la forma en que es asimilado por parte del hombre, el sistema de valores morales vigentes en la sociedad, y del grado en que estos se transforman, de modos de regulación externos, en modos de regulación internos de la conducta moral del individuo.

De esta forma, puede agregarse que, sin lograr el tránsito del determinismo externo a la autodeterminación en la esfera moral, sería imposible - y de hecho no se podría hablar - de la formación de cualidades, psicológico - morales estables de la personalidad.

De igual forma el enriquecimiento moral del ser humano transcurre y de hecho se desarrolla en la misma medida que este se incorpora a vínculos y relaciones sociales cada vez más amplios y plenos, por lo que puede afirmarse que el desarrollo espiritual y moral de la persona depende de la calidad de sus vínculos sociales. A su vez, la incorporación activa del hombre le permite acumular, profundizar y enriquecer su experiencia socio-moral, y por ende desarrollar su potencia psicológico-moral. El enriquecimiento moral de la personalidad se manifiesta también, en correspondencia con el grado de apropiación por parte del sujeto de la experiencia moral precedente, y cómo este se convierte en un receptor activo de la misma. Este proceso se expresa por medio de la acumulación de conocimientos, hábitos y convicciones de naturaleza moral. No es menos cierto que, para el perfeccionamiento moral del individuo, no sólo importa en qué sistema de valores morales se encuentra, sino también qué actitud adopta la persona como tal y en qué forma las asume, y lo implica en realidad en su conducta práctica.

En ese sentido, algunas investigaciones de naturaleza empíricas han constatado que muchas personas conforman su moral efectiva, más bien por lo que significa esta para otros, que para sí mismo. (82)

Ello demuestra la externalidad de las normas morales para estos sujetos, así como la fuerza de la regulación en detrimento de la autorregulación

La conciencia artística.

La producción material es condición fundamental de toda historia, por lo que la historia, del arte y su origen no se pueden analizar al margen de ella. Si nos remontamos al Paleolítico superior, donde surgen las primeras manifestaciones artísticas, encontramos que las mismas estaban vinculadas directamente a la actividad productiva y constituían un reflejo inmediato y una complementación de dicha actividad.

El hombre primitivo guardaba, con respecto a la naturaleza, una dependencia casi total, lo que hacía que la identidad entre la naturaleza y el hombre se manifestara también de tal modo que el comportamiento limitado de los hombres hacia la naturaleza condicionara el limitado comportamiento de unos hombres para con otros, y este a su vez, su comportamiento limitado hacia la naturaleza, precisamente, porque la naturaleza apenas había sufrido aún ninguna modificación histórica. Este comienzo es algo tan animal como la propia vida social, en esa fase, es simplemente una conciencia gregaria.

La conciencia sincrética, gregaria o tribal, la conciencia del mundo inmediato, sensible que rodea al primitivo, ya encierra el elemento creador. No es la realidad por sí misma la que el hombre guarda en la cabeza, sino una imagen del mundo que lo rodea, producto del trabajo, imagen que le permitirá adaptarse al medio y adaptar éste a sus necesidades.

El carácter creador de la conciencia no sólo permitió mejorar las técnicas de producción, sino también que estuviera presente ya en la conciencia sincrética del hombre primitivo primeros

elementos del quehacer artístico vinculados a la imagen místico-religiosa que sobre el mundo se tenía.

El origen del arte estuvo vinculado por tanto a cierto desarrollo de las técnicas primitivas de producción, gracias a las cuales se logró una cierta estabilidad con respecto a la naturaleza. Momentos importantes en el sometimiento de la naturaleza, lo constituyó el dominio del fuego, así como la invención del arco y la flecha, que al decir de Engels, marca un momento crucial en el desarrollo de la humanidad, por cuanto permitió el perfeccionamiento de la caza, la obtención regular de alimentos, los cuales, incluso, se podían conservar cosidos. Esto permitía al hombre primitivo disponer de un cierto tiempo libre, sin el cual no hubiera sido posible la creación artística.

En la actividad laboral el hombre primitivo, al mejorar y perfeccionar las técnicas productivas, desarrolla y fija determinadas habilidades, que permiten el desarrollo del pensamiento abstracto, la capacidad del sentido de la forma y prepara sus órganos de los sentidos para la percepción artística, lo cual se manifiesta cuando es capaz de construir teniendo en cuenta la armonía, la simetría, los contrastes, el equilibrio, cuando destaca sus propios instrumentos como algo que lo separa de la naturaleza misma, como lo insólito dentro de ella, que le dan fuerza y poder. En el proceso productivo no sólo se desarrollan las habilidades y hábitos laborales, sino también el sentido de la forma y los sentimientos humanos. El hombre va a sentir placer y satisfacción al transformar un material dado en instrumento o útil necesario, según el objetivo fijado, o lo invade la decepción cuando éste se le resiste y no puede someterlo. Tal contradicción (material-hombre) en el proceso productivo, permitió que el primitivo aprendiera a valorar la forma, a sentir placer ante ella; comenzará entonces a percibir el mundo circundante con independencia de la utilidad biológica y el instinto animal, lo cual permitió el desarrollo de las cualidades espirituales necesarias en la formación del sentido estético y en el origen de la asimilación estética mundo, imprescindible para el desarrollo de la actividad artística de la que se forma y perfecciona a lo largo de la práctica productiva.

En la sociedad primitiva, el arte, al estar fusionado a la actividad productiva, complementa la misma por medio de las imágenes creadas. Su objetivo podía estar encaminado a mejorar la cosecha, alejar calamidades naturales, comunicarse con los antepasados, y tenía una función más bien educativa, sin perder, desde luego, su función estética.

Las funciones educativas, comunicativas, cognoscitiva, estética, lúdica, etc. se entrelazaban con los elementos religiosos y morales, mediante los cánticos, bailes, pinturas o cualquier otra forma de manifestación artística. El objetivo era comunicarse con la naturaleza divinizada, para hacerle pedidos o agradecerle sus beneficios; al mismo tiempo podían transmitir a las nuevas generaciones los hábitos, costumbres, la identidad de la tribu o gens. Cuando se reunía tribu para bailar y cantar, se producía una atmósfera emotiva, un éxtasis y placer que podía llegar a catarsis.

Con la división social del trabajo, donde se separa el trabajo físico del intelectual, la producción material de lo espiritual (en palabras de Marx se separa las manos de la cabeza) se produce una enajenación no sólo en la esfera del trabajo, sino también en la esfera espiritual, donde se da una división de las actividades espirituales, deja de existir la conciencia sincrética y aparecen definidas las formas de la conciencia social, entre ellas el arte como reflejo específico de la realidad objetiva.

El arte como forma independiente de la conciencia social, florece en sociedades esclavistas de Egipto, Mesopotamia, Grecia y Roma. Con ellas el trabajo manual no pierde totalmente su valor estético por cuanto las clases dominantes hacen prevalecer no sólo sus ideas políticas y morales, sino también imponen sus gustos estéticos. En esta sociedad, donde el esclavo se encuentra agobiado por su trabajo y no halla disfrute en él, el producto mismo de su actividad va dirigido a satisfacer las necesidades del esclavista e independientemente de la función utilitaria es creado teniendo en cuenta las leyes de la belleza, lo cual era impuesto por la clase dominante.

En la época esclavista florecen las artes plásticas, la arquitectura, la poesía, el teatro. Ejemplo de ello lo tenemos en el arte griego, que alcanzó un nivel de desarrollo tal, que es asombrosa su fuerza en todos los tiempos. Marx, al respecto, se refería a que la dificultad no consistía en comprender que el arte griego y la epopeya estaban ligados a ciertas formas del desarrollo social. La dificultad estriba, según Marx, en comprender que puedan procurarnos aún goces estéticos y sean considerados de algún modo como normas y modelos inimitables.

El arte como forma de la conciencia social

El arte, como forma de conciencia social, refleja la realidad en cualquiera de sus nexos y relaciones y abarca toda la vida humana. El arte es un reflejo creador en forma de imágenes artísticas y constituye un importante medio de asimilación y creación estética del mundo.

Debemos aclarar que el mundo puede ser asimilado, estéticamente por cualquier ser humano, pero la diferencia entre el artista y el profano consiste en que el primero posee capacidades especiales, las cuales podrá desarrollar en un medio social propicio, reflejando la realidad en forma de imágenes que rebasan los marcos de una vivencia ordinaria, por su grado de profundidad y originalidad, a la par que él siente la imperiosa necesidad de producir, plasmar, objetivizar mediante la obra de arte, sus experiencias, conocimientos y sentimientos, su mundo interior.

La forma específica de reflejo de la realidad en el arte es la imagen artística. La imagen artística constituye la "célula principal" del arte y en ella se reflejan aspectos esenciales de la realidad en relación con el hombre.

La verdad en el arte tiene características diferentes a la verdad en la ciencia, por cuanto el artista puede plasmar en las obras hechos imaginarios que no niegan la realidad. Aquí lo verídico no se traduce obligatoriamente en lo que es o lo que fue; también encierra el "debe ser" que se objetiviza en obra artística en correspondencia con las condiciones sociohistóricas y la atmósfera espiritual dentro de la cual desenvuelve el creador, con el grado de originalidad y fantasía del mismo y el nivel de desarrollo de las demás formas de la conciencia social. Además, en la obra de arte está presente el mundo interior del creador, la verdad es dada a través del prisma de lo individual, la realidad es una realidad - valorada.

En el arte una misma realidad, un mismo sentimiento o contenido, puede ser recreado de diferentes formas y lograr en cualquiera de las variantes una poderosa influencia sobre el hombre, al permitirle reflexionar, complacerse, extasiarse o sobrecogerse frente a la obra terminada. En la de manera coherente y armónica se vincula el contenido a la forma, relación de índole imprescindible para la existencia de lo artístico. Sentimientos como el amor, la amistad, la maternidad, el patriotismo, han

sido tratados en el arte en distintas épocas y países, desde diferentes posiciones clasistas e individuales y utilizando formas de expresión diversas con resultados análogos: grandes obras maestras.

El artista siente la necesidad, a diferencia del individuo corriente, de plasmar sus vivencias, sus experiencias en la obra de arte, pero él tendrá presente un objetivo a lo largo de todo el proceso de creación artística, la creación para otro, para un público o receptor determinado, con el que debe lograr una determinada comunicación, un tipo de acercamiento.

De ahí que en el proceso de creación artística haya tres elementos fundamentales:

- El creador o artista
- La obra de arte
- El receptor o público a quien va dirigida la creación.

Al transmitir el artista su mundo interior a la obra de arte, plasmará y transmitirá a la misma, una determinada ideología, valores estéticos y un conocimiento dado. El artista plasma en la obra una realidad dada, expresando sus contradicciones, consciente o inconscientemente, ya que él mismo es producto de determinadas relaciones sociales y representante de una clase o grupo social, lo cual se transmite de alguna forma a la obra, que no es más que la materialización de una realidad a través del prisma de su creador, por lo que cada una lleva impreso el signo de la personalidad del artista y es, por tanto, irrepetible.

El público a quien se dirige la obra de arte también está determinado socialmente. Tiene gustos y patrones estéticos establecidos, así como una determinada ideología de clase y cultura. De acuerdo esto será mayor o menor en él, la influencia del arte.

La obra de arte, al actuar sobre el perceptor, cumple determinadas funciones sociales, las cuales variarán históricamente. Ellas no permanecen estáticas, como de una vez y para siempre, sino que cambian en correspondencia con la época, las necesidades estéticas y artísticas de la misma, de la clase de público al que van dirigidas así como del tipo de manifestación artística (arquitectura, pintura, escultura, música, ballet, teatro). En ocasiones, la obra de arte ejerce funciones que ni siquiera fueron previstas por su creador.

El arte tiene múltiples funciones: cognoscitiva, heurística, compensatoria, hedonística, comunicativa, ideológica y educativa.

El arte inculca a los hombres una u otra orientación ideológica-valorativa, una determinada cosmovisión del mundo, ya que lo expresado en la obra de arte, la relación del artista con la vida constituye un conjunto de ideas, sentimientos y emociones. En este todo ideológico-emocional, se trasmite a los hombres el contenido práctico del arte, que es asimilado por ellos en el proceso de vivencia, por lo que siempre va a ejercer una función educativa, va a crear y enriquecer determinados gustos y patrones estéticos.

Por ejemplo, en la sociedad primitiva se llevaron a cabo ritos con el objetivo de obtener buena caza. Estos ejercían dos funciones: por un lado ayudaban a rememorar las reglas necesarias para la cacería de uno u otro animal y por otro provocaban una exaltación de las emociones en los cazadores,

infundiéndoles valor y fuerza. El resultado era una cacería provechosa.

De los aztecas es muy conocida la ceremonia que se llevaba a cabo en el Mes de las Escobas (undécimo mes del año azteca) donde se realizaba el último sacrificio del año en honor al Dios Tezcatlipoca. Allí lo artístico era un elemento movilizador; a la par tenía el fin de sensibilizar a los dioses con el objetivo de tener buena cosecha y rogar que se les permitiera seguir viviendo. Todo era preparado con delicadeza y sensibilidad artística. Los sacerdotes tomaban al más gentil de entre los prisioneros, lo vestían hermosamente con tejido y tocado de plumas. El día de su muerte, caminaba por toda la ciudad tañendo con sus flautas los sones más dulces; se dirigía ahora con sus sirvientes hacia la base del templo-pirámide. Con las flautas en sus manos empezaba a subir parsimoniosamente los escalones, acompañado del golpear de los tambores; mientras subía, tañía una dulce música, la misma que había ejecutado en las calles de la ciudad. Al terminar una canción rompía una flauta y la arrojaba al suelo. Tomaba entonces otra y proseguía tocando. Así llegaba a la cima, dejando tras de sí, en la escalinata, las flautas rotas, símbolo de su vida pasada.

En la Edad Media, donde el arte estaba en función de las clases dominantes, dependía del gusto de los círculos cultos. El arte se convirtió en propiedad espiritual de una minoría: el clero.

Se tornó instrumento de propaganda de la iglesia y su misión sólo podía consistir en inspirar a las masas un espíritu solemne y religioso, pero bastante indefinido.

En esta época, los cambios de estilo eran lentos, se era bastante conservador en cuestiones artísticas, reflejo del dogmatismo feudal. No obstante el sometimiento de los pueblos en la vida material y espiritual, éstos se las arreglaban para desbordar su fantasía en poemas, cuentos y proverbios, donde expresaban sus vidas, alegrías y penas, sus esperanzas e ideas sobre el futuro y sobre el sometimiento de las fuerzas de la naturaleza.

Tanto las funciones del arte, como su propia definición han sufrido cambios a lo largo de las épocas. La definición más difundida en que el arte constituye primordialmente una imitación de la realidad (idea que tuvo gran aceptación desde el renacimiento) está siendo reconsiderada en el presente siglo, donde se da una orientación hacia el antisemitismo.

Tenemos por ejemplo que los cubistas analíticos y los orfistas inventaban medios de presentar en la pintura objetos de configuración excepcional; los dadaístas y los constructivistas abogaban por los objetos de uso cotidiano, base de su creación, pero en cualquier caso se excluyó la mimesis, abandonándose la precisa y tradicional distinción entre arte y mundo real. Ejemplo de esto lo constituyó la exposición del urinario de Marcel Duchamp en 1917.

Las funciones del arte contemporáneo van más bien encaminadas a involucrar al perceptor como parte de la creación artística, como elemento que complementa la obra de arte, la se cual se presenta, en muchos casos, inconclusa.

Al público de hoy se le plantean determinadas exigencias por parte del artista, por lo cual se vuelve cada vez más imprescindible para la propia obra. El debe completar la obra mediante su propia acción creadora. Se le exige cierta preparación intelectual y nuevos patrones e ideales estéticos.

Como bien dijera María Golaszewska: "el arte que surge hoy, produce la impresión de estar

destinado a los hombres del futuro" . (83)

Aunque para este tipo de arte no está preparado la mayoría del público, éste tampoco encuentra una total satisfacción en el arte tradicional ya que éste no expresa, ni refleja las contradicciones en que se encuentra inmerso el hombre de hoy y que necesitan salida en el mundo del arte. Un mundo donde la técnica lo domina todo, necesita ser expresado de una nueva manera.

Con el surgimiento y desarrollo de la Revolución Científico Técnica, la técnica pasa a ser parte integrante del medio que rodea al hombre, se convierte en objeto de la actividad estética y, al mismo tiempo, somete a la esfera de su influencia al arte mismo. Es la época de los medios técnicos, los cuales hacen posible un consumo verdaderamente masivo de los productos artísticos.

En los países capitalistas, donde los productos de la actividad artística se convierten en mercancías, dicha masividad irá en detrimento de la calidad artística y del gusto estético del público a quien va dirigida. Se va formando una entidad nueva, que conocemos como "cultura de masa" o kitsch. Estos nuevos sistemas se generan de modo natural para cubrir las necesidades espirituales del proletariado y de los otros grupos urbanos deculturados, que jamás iban a poder resolver su problema con un arte que disminuía al máximo su papel social y simultáneamente como una solución al problema de industrializar el arte y hacerlo circular en forma amplia, según exigía la "sociedad de masas" en formación y sus nuevas posibilidades -y urgencias- de difusión masiva, bien distante del localismo rutinario de las catedrales de la Edad Media.

En muchas de estas manifestaciones artísticas pasan a un primer plano la violencia y la pornografía vendida como arte. Estas producciones tienen dentro de sus objetivos desarrollar una mentalidad de consumidor tan necesaria al sistema.

Todas las problemáticas y contradicciones que se dan en el del arte de hoy, se ven reflejadas en las teorías de los artistas burgueses, los cuales tienen como denominador común, la sobrevaloración de la técnica dentro del contexto actual.

Unos ven en la técnica la única salida posible para resolver no sólo los problemas sociales, sino también los relativos al desarrollo artístico - corriente optimista -; otros -los pesimistas - hacen un llamado de alerta con respecto al peligro que entraña la técnica para el arte, e incluso ya algunos se plantean el problema en los siguientes términos: la técnica ha matado al arte.

Por ejemplo, el norteamericano Mumford hace referencia a la necesidad de vencer la influencia destructora de la técnica el arte.

En el nuevo siglo, surge un nuevo tipo de manifestación (vinculado al desarrollo técnico) cuestionador de situación en que ha sido colocado el mismo, por el comercio capitalista, un arte que surge contra la comercialización de la creación artística, y que expresa una toma de posición en la lucha política y social del momento, aunque no llegue a posiciones políticas radicales. Ejemplo de ello lo podemos encontrar en el arte de los llamados vanguardistas.

También surgen nuevos tipos de creaciones artísticas vinculadas al conocimiento científico y al desarrollo tecnológico actual. Ejemplo: el arte de computadora, el arte mediado por la técnica, el diseño industrial y otros.

La contradicción existente entre el arte y la industria, originada con la Revolución Industrial, encuentra su solución precisamente en el surgimiento del diseño, el cual de forma orgánica vincula el arte a la producción.

Como dicen algunos el arte se especializó para calmar el hambre espiritual, y la industria para aliviar el hambre material. El diseño es una especie de sandwich doble su descubrimiento, que abre la liquidación de los antagonismos culturales de la industria y de sus contradicciones con el "Arte", es el gran mérito histórico del llamado movimiento moderno.

Muchos con el desarrollo industrial y la Revolución Científico Técnica sintieron que el arte desaparecería. No se daban cuenta de la necesidad del surgimiento de nuevas formas artísticas en concordancia con los nuevos tiempos y el desarrollo vertiginoso de la técnica. Muchos artistas hicieron un rechazo a todo lo que tuviera relación con la técnica, se sentían horrorizados ante este nuevo mundo que imponía cambios a todo lo existente.

En la sociedad socialista, la situación es diferente, pues el objetivo mismo de la producción, lo constituye la satisfacción multilateral de las exigencias de las masas, la constante elevación de su bienestar material y espiritual.

En Cuba, la política cultural de la Revolución desde 1959 está encaminada a elevar el gusto estético y artístico de la población de acuerdo con nuestra realidad concreta. En esto ha jugado un papel primordial la creación de las múltiples escuelas de artes fundadas por la revolución, las casas de cultura, la creación de la UNEAC y otras organizaciones artísticas como la nueva Escuela de Cine Latinoamericano y la Asociación Hermanos Saíz.

Cuba recoge el fruto y reconocimiento a nivel internacional del desarrollo alcanzado por nuestras artes. Son muchos los premios logrados por nuestros artistas y en las más variadas del quehacer artístico. Es reconocido el prestigio de Escuela Cubana de Ballet, de nuestros artistas plásticos, los pianistas y guitarristas cubanos, por sólo mencionar algunas esferas.

El Estado cubano está interesado en desarrollar la estética de los productos y el diseño industrial, para lograr que éstos compitan por su calidad artística a nivel internacional. Sobre esto Hart señaló... "en Cuba estamos interesados en estudiar las posibilidades que brinda el diseño artístico relacionado con la producción de ropa, de muebles, de tejidos, de artesanía y de objetos para el consumo cotidiano". (84)

"... el diseño constituye un área significativamente importante en el intercambio comercial y en la economía de recursos para la producción material. A través de él puede verse que el artista está en condiciones de convertirse en uno de los trabajadores que más valores económicos pudiera llegar a crear con menos medios. En el concepto de diseño están implícitos, pues, el principio de la economía de recursos y el de la belleza. Es decir, un principio rector en estética". (85).

No obstante los esfuerzos que hace el estado por desarrollar la cultura artística y el gusto estético del pueblo y a pesar de los logros mencionados existe una cultura kitsch extendida, que con pesar vemos cómo se divulga en ocasiones por nuestra televisión y radio. Se producen seriales y novelas

donde el espectador sólo puede distinguir a los "malos" de los "buenos", identificándose con estos últimos, sin entrar en consideraciones sobre lo que representa verdaderamente el personaje. Resulta entonces intrínsecamente reaccionario, porque no opera en el nivel de la conciencia del espectador; lejos de eso tiende a adormecerla; cerrando el paso a la comunicación racional.

Se debe poner atención por parte de los órganos de difusión masiva así como en los centros de enseñanza en todos sus niveles, para convertir al pueblo cubano de instruido en culto.

El arte en Cuba debe ser un medio de elevar la cultura, de lograr un pueblo no sólo instruido sino también culto que es la única forma como dijo el Apóstol de ser plenamente libres.

Es necesario, como dice C.R. Rodríguez diferenciar lo popular auténtico de la chabacanería con pretensiones de pueblo". (86).

La religión: aspectos teóricos generales.

El estudio de la conciencia religiosa supone el conocimiento de las regularidades fundamentales de la conciencia social de la cual ella es una de sus formas de manifestación como orientación fundamental en el análisis de tan complejo fenómeno social.

Hay un consenso generalizado dentro de perspectiva marxista - leninista de análisis que comparte la definición brindada por Engels en su obra "Anti-Düring". (87).

La cosmovisión religiosa permea cada momento de la vida del creyente, ella se alza como "teoría general del mundo", su lógica en formas populares "point de honneur espiritualista".. Adentrarse en su estudio debe ser parte de la actividad encaminada a comprender al hombre actual, a formar paulatinamente, con el esfuerzo de todos, al hombre del mañana del cual la historia sufre hoy su parto. Para comprender adecuadamente este fenómeno es imprescindible despojarse de toda metafísica o dogmatismo del pensamiento.

La esencia de este fenómeno se manifiesta en la creencia en lo sobrenatural, en la fe en la existencia de criaturas sobrenaturales, de nexos sobrenaturales entre elementos naturales y en la presencia de propiedades naturales en estos. Es necesario señalar que con concepto "sobrenatural" presenta un contenido negativo en tanto consideramos que designa como existente algo que no presenta análogo en la realidad objetiva.

Esta creencia estimula la aparición de una especial relación emotiva entre el creyente y su objeto de fe religiosa, lo cual deriva en un sinnúmero de actividades que se realizan como vías (ilusorias) que posibiliten la relación del creyente con su objeto de fe. Por ellos algunos resumen lo anterior afirmando que el creyente "cree-sufre-siente actúa".

El filósofo cubano Enrique José Varona, quien se destacó por su ateísmo, planteaba que: "Los creyentes colocan sus fantasmas luminosos en una gran región recóndita que llaman la fe. Sus raíces se afianzan en el corazón, no en la inteligencia. Dulces quimeras, pero quimeras indiscutibles, como reales". (88).

La fe religiosa (que al no ser innata puede o no estar presente) se destaca por presentar en su

contenido un conjunto de ideas, consideradas generalmente tesis irrefutables no necesariamente racionalizadas. Puede estar Presente en las representaciones más elementales donde predominan las imágenes concretas y también en las elaboraciones de mayor vuelo teórico.

Una correcta interpretación de este complejo fenómeno social sólo es posible si consideramos que este se encuentra integrado por diferentes elementos relacionados tan íntimamente que conforman un sistema, los cuales solo son factibles de analizar por separado con fines estrictamente cognoscitivos, en tanto cobran significación social en su estrecha y necesaria interconexión.

Comúnmente se acepta como elementos fundamentales: la conciencia religiosa, la actividad religiosa y las organizaciones y/o instituciones religiosas como un cuarto elemento. Todos valoran como un elemento central de este sistema a la conciencia religiosa.

En la elaboración teórica general de los problemas referidos a la conciencia religiosa sobre la base del legado teórico de los clásicos del marxismo - leninismo existe un conjunto de importantes teorías que constituyen la médula de la representación científica de este asunto y son en consecuencia reconocidas universalmente en la literatura científico-social. Sin embargo, hay una serie de cuestiones sobre las que aún resulta insuficiente la elaboración teórica por lo que se mantienen distintas posiciones y se promueven diferentes modelos por los especialistas.

Algunos diferencian para el estudio de estos dos niveles íntimamente relacionados, el de la psicología y el de la ideología religiosa. (89). Otros realizan una división más extensa pero que comprende el mismo contenido, destacan el aspecto emocional de la conciencia religiosa (donde predomina más "lo sufrido que lo comprendido"), las formas elementales inmediatas de reflejo racional religioso (en el que observa que sistematicidad y el predominio de imágenes concretas) y las elaboraciones teórico-sistematizadas.

La actividad religiosa puede expresarse a través de acciones individuales y/o colectivas, por medio de las cuales el creyente pretende relacionarse con lo sobrenatural. Se incluye en ella la captación y formación doctrinal, la lectura de textos religiosos la actividad que se despliegue respecto a la conservación de locales y objetos de culto, es decir, desde acciones que no persiguen directamente la interrelación con lo sobrenatural hasta aquellas que se expresan a través de un conjunto de ceremonias en las que se testifica sumisión, acatamiento, reverencia, respeto, adoración, a una figura religiosa, deidad u objeto de veneración.

En el culto religioso (90), que no se reduce a actividades exclusivamente colectivas guiadas por normas institucionalmente establecidas y reguladas, pueden incluirse sinnúmero de actividades y/o grupales, no institucionales, necesariamente sistematizadas, de cierta (o total) espontaneidad, estimuladas directamente por la fe religiosa del creyente, quien desarrolla un conjunto de actos simbólicos a través de los cuales busca protección, poder, el perdón, de su objeto de fe y para lo cual auxiliarse de determinados objetos plenos de peculiar significado para él, de símbolos lingüísticos o de personas a las que consideran poseedoras de especiales facultades.

Pudiéramos cuestionarnos la existencia o no de acciones puramente religiosas, pero comprenderíamos que no existen, en tanto este significado sólo le es otorgado por el creyente, el cual la reviste de esta especial simbología.

Las relaciones religiosas se generan y estimulan en el desarrollo de la actividad religiosa, pero una vez surgida resulta imposible su separación. A través de la actividad religiosa, se exteriorizan emociones, sentimientos, ideas, que se intercambian con otros integrantes del grupo religioso, tanto dentro como fuera de las instituciones y/o organizaciones religiosas, estas últimas son agrupaciones que con diversos grados de estructuración se forman con fines religiosos y se manifiestan desde niveles organizativos referidos a las expresiones mundiales hasta las agrupaciones más informales y sencillas, sin que esto nos haga obviar el estudio de grupos tan pequeños que sólo se manifiestan a través de la familia o de individuos aislados que realizan algunas prácticas religiosas independientes de cualquier organización religiosa y ajena a toda práctica ortodoxa. Las instituciones y/o organizaciones religiosas tienen como tarea fundamental la elaboración y observación de la dogmática religiosa.

La posibilidad de obtener un reflejo tergiversado de realidad, aparece potencialmente en el proceso de la actividad cognoscitiva del hombre, a través de absolutización del aspecto subjetivo del proceso conocimiento, de la abstracción o la distracción cuando generalización en este proceso y en las propias existentes entre la capacidad potencial del absoluto y la imposibilidad real de su realización. (91) Todo reflejo tergiversado no es necesariamente un reflejo religioso, este sólo se manifiesta tal cuando estimula la creencia en lo sobrenatural.

Es muy importante destacar que la religión es un producto de la actividad del pensamiento, del proceso de desarrollo del conocimiento humano y no de cierto tipo "específico" de este.

Podemos afirmar que las raíces gnoseológicas del fenómeno religioso y ante todo, de la conciencia religiosa son, por tanto, las condiciones, las premisas, las posibilidades de formación de las creencias religiosas que aparecen durante el de la actividad cognoscitiva humana.

Las raíces gnoseológicas antes señaladas se diferencian de denominadas raíces psicológicas, aunque para algunos especialistas estas últimas se encuentran incluidas en las primeras al representar una peculiar interpretación de la realidad, que se sustenta en relación fundamentalmente emocionales, en las cuales pueden preponderar aquellas de índole afectivo-negativo-estable, vinculadas a estados de ánimo donde predomina la inseguridad, la sensación de soledad, derivado de ello, de encontrar más de protección o consuelo. Esto se acentúa más cuando no se halla en el medio social factores solidarios suficientes (problemática que presenta plena vigencia en nuestra contemporaneidad).

No podemos simplificar nuestro análisis y concluir el respecto que sólo estados anímicos depresivos generan la posibilidad de búsqueda de satisfacción en lo no real, porque en momentos de euforia y alegría, ante hechos felices y significativos el hombre puede volver agradecido su rostro tal vez no hacia él mismo y su historia, sino que concibe como "golpe de gracia" o "don", aquello que generosamente le brindó la naturaleza o que en ese complejo mundo de cualidades obtuvo del propio decursar de su historia.

Para el estudio histórico-concreto de cualquier manifestación ideal y en nuestro caso específico, religiosa, deben determinarse en primer lugar, las condiciones sociales de la época que la condiciona. (92). Cuando en la literatura marxista se analizan las raíces sociales de la religión, se entiende por ella aquel conjunto de condiciones objetivas de la vida de los hombres que generan y reproducen las creencias religiosas, se destacan, en un inicio, el nivel de dependencia del

hombre respecto a la naturaleza, producto del bajo desarrollo de las fuerzas productivas.

Al referirse a esta cuestión, Federico Engels, en su *Anti-Dühring*, escribió: "Las fuerzas de la naturaleza aparecen ante el hombre primitivo como algo ajeno, algo secreto, aplastante en un escalón determinado por el que tienen que pasar todos los pueblos cultos. Estos se identifican con ellas personificándola, precisamente esta aspiración a personificarla (a las fuerzas de la naturaleza es lo que crea los dioses ..." (93)

Puede observarse a través del estudio de las manifestaciones particulares religiosas, que estas, sobre todo en sus inicios, han manifestado un desarrollo preferencialmente vinculado a aquellas fuerzas de la realidad, en que se evidencia un mayor grado de importancia del hombre, en un relacionado a los elementos naturales, posteriormente, la aparición de las clases sociales, se gestan nuevas e incomprensibles fuerzas hostiles respecto a una gran mayoría poblacional.

"A principios de la historia - escribió Federico Engels- las fuerzas de la naturaleza fueron ante todo, objeto de este reflejo. Pero pronto, rodeándolas a ellas, aparecieron en acción las fuerzas sociales, fuerzas que se oponen al hombre en calidad de fuerzas ajenas y originalmente inexplicables para él, al igual que las fuerzas de la naturaleza, que, como estas últimas dominan sobre él con la misma fuerza que la necesidad natural. Las imágenes fantásticas en las que al principio se reflejaban sólo las fuerzas misteriosas de la naturaleza, adquieren ahora atributos sociales y se convierten en representantes de las fuerzas históricas". (94).

Se denominan raíces históricas de la religión a las que se presentan como resultado de la relativa independencia que presenta la conciencia religiosa en su desarrollo, no sólo respecto al ser social, sino también respecto a las restantes manifestaciones ideales. Independencia relativa que sólo cobra significación en medio de insoslayables inter-influencias, interrelaciones respecto al resto de los elementos que componen el sistema social.

Es sólo en este sentido que podemos referirnos a las llamadas raíces históricas como elemento tipológico diferenciado que destaca la posibilidad de enriquecimiento específico y de diversidad en las manifestaciones religiosas particulares en dependencia no sólo del contexto socio-histórico que les condiciona, sino también atendiendo a las características de la historia de su desarrollo. Se revela así determinado grado de dependencia a su pasado histórico, que no sólo se evidencia en la tradición sino que, según el grado de desarrollo e institucionalización de fenómeno religioso, Puede estar "recogida en la dogmática y las expresiones teológicas que le preceden:

Por tanto, cuando se destaca que las fuerzas ideológicas "carecen de historia de desarrollo" se hace referencia a que no existe una independencia absoluta de estas producciones ideales respecto al contexto socio histórico que las generan sin desestimar las particularidades de la propia lógica de su desarrollo.

En nuestro análisis no podemos dejar de constatar la posibilidad real de que el creyente religioso busque vías eficaces y adecuadas a un sinnúmero de necesidades, esta búsqueda real-ilusoria se da en los más disímiles rangos, la autoconciencia de comprenderse como sujeto activo social, se expresa en diferentes grados acorde a las peculiaridades específicas del sujeto y ello es lo que ha permitido que en toda la historia, por ejemplo, de luchas emancipadoras latinoamericanas la sangre y el sudor derramado pertenezca también a muchos que se han sentido responsabilizados de creer

en la tierra signos del Reino de Dios, de ahí la máxima del cura guerrillero "Camilo Torres" el deber en todo cristiano es hacer la Revolución". El hombre "deposita" en su Dios sus mejores virtudes humanas, se desnuda de ellas y persigue a su vez alcanzarlas, en la omnisciencia de su Dios enajena su capacidad real y potencial de responder a cada una de sus propias preguntas, pero esto no exime que los nuevos imperativos históricos estimulen el nacimiento de nuevas razones, nuevos sentimientos. El hombre puede sentirse criatura de Dios, tener fe en la posibilidad real de una vida eterna postmortem y a la vez sentirse en la lucha por un mundo mejor acá en este segmento de vida terrena y temporal, cual lo incita a objetivizar, aunque sea de forma esbozada, el paraíso celeste al cual aspira y confía merecer, reposo feliz una vez cumplidos sus deberes como revolucionario. Esta aseveración alerta contra el erróneo camino seguido por muchos que afirman (sin que para ello medie análisis histórico) que siempre y en igual grado la enajenación religiosa es absoluta sustitución ilusoria de las fuerzas propias del hombre por fuerzas sobrenaturales, derivando una completa inactividad del sujeto y una total incapacidad para reflejar adecuadamente la realidad, lo cual implica de manera absoluta el ineluctable estrechamiento de esfera de la iniciativa histórica del creyente y el menosprecio a la capacidad en muchos de reflejar adecuadamente la realidad.

Si no se entendiera lo anterior no se pudiera hablar nunca de unidad de cristianos y marxistas ni incluso de que se puede, desde el punto de vista político, ser cristiano y ser marxista.

5.9. El hombre y su cultura. Dimensión de lo humano.

Siempre que se intente realizar un estudio de la cultura en relación con el contexto social que le proporciona vida y movimiento, aflorarán a la superficie del análisis múltiples interpretaciones conceptuales al respecto.

El término "cultura", convertido en una palabra de uso corriente, ha cobrado numerosas acepciones, atendiendo a la amplia gama de actividades que desempeña el hombre en su vida diaria y con las cuales adquieren uno u otro sentido sus muchas definiciones.

En la práctica científica contemporánea, contrariamente a lo que podría pensarse, no sucede distinto, pues la supuesta exactitud y precisión que debían lograr las ciencias sociales, se ha convertido realmente en una disonancia teórica que tiene como causa fundamental la diversidad - y a veces divergencias- de puntos de vista con cada una de ellas (historia, etnografía, sociología, filosofía, etc.) al tratar el concepto de cultura según sus tareas, existencias, contenidos y problemas a resolver.

A esta interpretación multivalente del concepto "cultura" se refiere el especialista soviético E. Makarian cuando plantea que la polifuncionalidad del concepto "cultura" es, ante todo, resultado directo del carácter polifacético del fenómeno que el mismo expresa, lo cual lleva naturalmente a elaborar diferentes tesis y tareas cognoscitivas durante su análisis" (95).

Para lograr una orientación de este mar de interpretaciones, resulta necesario remitirse a la etimología del término "cultura". La palabra "cultura" proviene del verbo latín "colo", cuyos significados - "elaboro", "cultivo", "honro", "venero" - son quizás las más importantes entre la serie bastante extensa de acepciones. Teniendo en cuenta lo anterior, se puede concebir ante todo a la cultura como una fusión de una "inquietud cultivadora" con la "veneración". Tras esta interpretación, late el significado de la palabra "culto". Si la cultura, es cultivo ferviente o

elaboración veneradora? Y, ¿qué se venera en ella o a través de ella como elaboración?. Para los habitantes del - antiguo Lacio, ese objeto, era por supuesto, la tierra. Para Horacio Quintiliano, autor de la "Instituciones Oratoria", la palabra cultura significa en primer término, agricultura.

Para nosotros, los que vivimos a finales del siglo XX, la "tierra" de los antiguos se ha convertido en símbolo y presupuesto de la existencia humana. Esta constituye hoy día, el contenido potencial de la cultura, en el que se funden el objeto de su elaboración y el de su veneración.

La existencia y desarrollo de la humanidad sólo es posible a condición de la elaboración de la cultura. En el trabajo del cultivo se transforma la existencia social, y esa existencia transformada por la cultura, ha de ser objeto de ferviente veneración por el hombre. La cultura constituye por consiguiente, un trabajo valioso, creador, a través del cual, los hombres materializan las potencialidades de sus fuerzas sociales, al cambiar el entorno natural, en que viven a incorporarlo a su vida social.

De ahí, que la relación del hombre como la naturaleza no se produzca con arreglo a leyes puramente biológicas, aún cuando estos se encuentren también mediano, sino como una relación esencialmente humana con la naturaleza, en la cual, esta última ya no es lo que era antes de la existencia humana. La naturaleza, incorporada a la actividad social, no sólo es premisa y condición de la vida humana, sino que es ahora parte de la cultura, parte de lo humano.

La cultura, por tanto, es resultado en la elaboración por el hombre de una segunda naturaleza o naturaleza humanizada, elaboración en la cual, el sujeto social no sólo crea objetos que le permiten satisfacer sus necesidades materiales, sino que igualmente, se está produciendo constantemente a sí mismo; su conciencia social, enriqueciendo y diversificando sus relaciones sociales.

La creación de la cultura - como vemos -. Se encuentra indisolublemente vinculada a la actividad práctico-social-transformadora del hombre, al trabajo en tanto fuente ordinaria, apareciendo como reveladora del grado de desarrollo alcanzado por "lo humano" en una sociedad determinada.

La esencia de la cultura, no puede ser entonces explicada sin tener en cuenta la esencia de "lo humano". El ser humano, encuentra el fundamento de su ser allí donde comienza la fuente de su vida: la producción social, actividad de la que no puede prescindir, modo de su existencia. A través de esa forma peculiar de actividad, en la cual crea los medios materiales indispensables para su vida, el hombre va estableciendo simultáneamente relaciones sociales en las que asienta hábitos, experiencias, conocimiento, técnicas, habilidades, instrumentos y maneras de concebir su relación con el mundo. Es por ello, que la cultura no puede ser entendida líricamente - como acunian la tradición y la generalidad de las personas -, en tanto cultura espiritual, es decir, expresión de las artes, las ciencias, las concepciones del mundo imperantes en una sociedad dada; representa también un fenómeno más amplio y complejo: ella es el resultado vivo de la creación de valores humanos, tanto materiales como espirituales y actividad en la cual el hombre reproduce en todas sus gradaciones y manifestaciones la esencia de "lo humano".

La cultura, como fenómeno social complejo, no sólo se enmarca en los productos de la actividad humana, sino fundamentalmente en la realización del hombre como autoproducción, autocreación a través de lo que se expresa en desarrollo como ser social.

El criterio de desarrollo humano, y por consiguiente de la cultura, lo constituyen sus relaciones sociales, que conforman la "sustancia de la cultura". La existencia y manifestación de la cultura se encuentra pues, en y a través de las relaciones sociales que establece el hombre en la actividad vital.

Al analizar el capitalismo, nos demuestra cómo la forma enajenada del trabajo imprime a su vez un carácter enajenado a las relaciones sociales, las cuales aparecen no ya como relaciones entre hombres, sino como relaciones entre cosas. Sin embargo, Marx supo descubrir las "relaciones de los hombres" en el proceso de producción y reproducción por ellos de su vida, descubrir su verdadero contenido humano.

La cultura, creada en el marco de relaciones sociales enajenadas no se encuentra exenta de ese sello; es también una cultura enajenada, en la cual sus artífices: los individuos, no se encuentran representados en ella.

El análisis teórico de este problema, fundamentó la tarea práctica de la superación real del carácter enajenado de las relaciones sociales y su transformación en verdaderas relaciones humanas, que determinen que el desarrollo y la riqueza social no se produzcan en detrimento de individuo, sino a favor de él.

Como creación colectiva, social, la cultura de la humanidad es única; como manifestación concreta de una época, país o región, ella se expresa de manera diversa. Las raíces de la cultura de cada pueblo, se encuentran profundamente arraigadas en su historia, tradiciones, idiosincrasia, en sus formas su génesis de percibir y de transformar la sociedad en que vive. Esa manera distintiva de cada sociedad de hacer, de expresarse, de sentir y de pensar, es, precisamente, lo que aporta su sello, su originalidad a cada pueblo: su identidad cultural. Esa identidad, que distingue a unos pueblos de otros, que aporta diversidad y colorido a la cultura universal, es, la definitiva, expresión de la conexión existente entre todas las culturas y de "lo humano" plasmado en ellas. Son ilustradoras al respecto las palabras del filósofo mexicano Leopoldo Zea: "Todos los hombres son iguales porque son diferentes, lo distinto es lo que los convierte en iguales. Tenemos que entrar en la historia con el signo de la libertad. (...) Cada pueblo, cada cultura, tiene que asumirse a sí misma la identidad la trae cada pueblo consigo, lo que hay es que sacarla a flote. El proyecto cultural latinoamericano implica reconocernos en lo que somos y lo que son los demás, autoafirmarnos culturalmente, reconociendo la existencia de otras culturas y concepciones diferentes". (96).

Asumir conscientemente una identidad cultural dada, no puede en modo alguno significar para un pueblo encerrarse en sí mismo. La búsqueda de sus raíces históricas y culturales debe ser premisa para sintetizar de forma novedosa y original las influencias ejercidas por otras culturas manteniendo el espíritu propio.

Sólo en este sentido, la identidad cultural representará la condición del progreso de los individuos, grupos, naciones, a través de los cuales se expresa la voluntad colectiva de enriquecer el acervo común. De ahí, que ningún proyecto de desarrollo social pueda prosperar sin tener en cuenta los valores culturales intrínsecos a una sociedad: todo proyecto social consciente, al significar a su vez un proyecto cultural vincula todas las manifestaciones de la vida humana, al expresar en él los valores más elevados del hombre y el sentido de su existencia.

Por ello, la cultura no sólo enriquece espiritualmente al hombre, sino que también orienta y

humaniza el crecimiento económico y el progreso técnico de la humanidad.

La dimensión cultural que adquiere el desarrollo social en nuestros días, significa que este debe tomar por objetivo hombre supremo mismo, al tratar de crear condiciones sociales que magnifiquen su existencia en lugar de limitarla. Ello equivale a decir: la creación de una comunidad social solidaria, en la que el libre desenvolvimiento de cada uno sea la premisa para el libre desenvolvimiento de todos", una comunidad que confiera al hombre dignidad y libertad.

Al referirse a la cultura latinoamericana Zea apunta: "La cultura de un pueblo da sentido a su historia, da sentido al pasado y prepara el futuro. Las pruebas cultivan sus anhelos, sus proyectos, se implantan a la realidad y tratan de liberarla.. La cultura es liberadora de obstáculos. La cultura latinoamericana tiene características libertarias, lo que la diferencia de otros proyectos culturales". (97).

Hay que destacar que si bien a Zea le interesa resaltar el carácter liberador de la cultura latinoamericana, toda cultura es siempre ~ en última instancia - libertaria en tanto productora y reproductora de la esencia humana.

En la actualidad, la búsqueda de esa "libertad" - que debe ser entendida como proceso de apropiación consciente de la identidad cultural por cada pueblo ~, no puede ser comprendida claramente sin tomar en consideración el papel que juegan en su conformación esferas tales como la educación, la ciencia y la comunicación.

La educación, como elemento transmisor no sólo de conocimientos, sino también de tradiciones culturales constituye un factor de enraizamiento social, a través del cual, la sociedad contribuye a crear una determinada concepción del mundo en sus individuos, quienes a su vez imprimen una manera específica de llevar a cabo los cambios económicos y sociales de una comunidad humana dada.

En la actualidad, a tenor de los profundos cambios ejercidos por la Revolución Científico-Técnica, en la sociedad, es innegable que la implantación de nuevas tecnologías constituye un fenómeno cultural. Por supuesto, al igual que todos los fenómenos sociales, este proceso debe ser analizado de forma histórico-concreta, pues resulta evidente que en aquellos países donde no se ha logrado un desarrollo industrial propio, la transferencia tecnológica puede resultar fuente de contradicciones sociales tales como: divorcio entre las necesidades, reales de la región en cuestión y las tecnologías importadas: creación de tecnologías contrarias o en todo caso sin una relación raigal con el contexto social en que se pretende implantar. Es por ello, que los sectores preocupados por esta problemática en A. Latina, se pone de relieve la tesis de que es indispensable la formación de una cultura tecnológica propia, que sea el resultado de la asunción de modelos tecnocráticos" de desarrollo social, sino de la búsqueda a partir de sus condiciones materiales y sociales de soluciones originales y autóctonas. En este proyecto, uno de los aspectos fundamentales es, precisamente, la formación de una intelectualidad científico-técnica capaz de lograr la conjugación orgánica entre un alto nivel científico~técnico Y la realidad social en que tiene que desplegar su actividad.

Los cambios que a escala mundial ha operado el progreso científico se evidencian igualmente en la

esfera de las comunicaciones, en las que gracias a una elevada tecnología seres humanos de las regiones más apartadas del planeta pueden descubrir los valores, actitudes, conocimientos y cosmovisiones pertenecientes a la cultura de otras civilizaciones. Por supuesto, el desarrollo de las comunicaciones trae aparejado otro problema, a saber: junto la creciente internacionalización de la cultura se presenta también la amenaza del "imperialismo cultural" que ejercen las grandes transnacionales de la información, sobre todo en los países del Tercer Mundo, cuestión que ha redundado en el desplazamiento de valores culturales autóctonos en muchas de esas regiones por valores foráneos. Igualmente este imperialismo cultural no sólo es ejercido "hacia fuera", sino también en los propios países engendrados de estos fenómenos, al imponer a sus ciudadanos determinados patrones culturales que en muchos casos no se corresponden con lo más auténtico de su quehacer cultural.

Teniendo en cuenta lo hasta aquí expuesto, es indudable que el fenómeno cultural no puede ser examinado al margen de la correlación de clases existentes en el mundo actual. La cultura al llevar la impronta de los intereses clasistas existentes en cada sociedad, expresa el antagonismo entre las principales fuerzas sociales de un determinado contexto histórico - concreto. Las bases fundamentales de la cultura - las clases sociales desposeídas - al verse separadas de los productos de la actividad y por consiguiente imposibilitadas de reconocerse como creadoras se sumergen - por estas causas- cada vez más en el proceso de alienación que se manifiesta con mayor agudeza en el capitalismo. Sobre ello nos dicen Marx y Engels en "La ideología alemana": "Esta alienación, por mantenerse ininteligible a los filósofos puede ser abolida naturalmente bajo dos condiciones prácticas. La primera consiste en profundizar y agravar las contradicciones antagónicas de la sociedad burguesa... Es necesario que (esta alineación) haya hecho de la humanidad una masa totalmente privada de propiedad, que se encuentra el mismo tiempo la contradicción con un mundo existente de riqueza y cultura."... (98).

La cultura, sólo puede transitar por el camino de la liberación de sus ataduras clasistas cuando la humanidad haya creado las premisas para la desaparición de la desigualdad social. Por ello, el proyecto de emancipación social de Marx constituye igualmente un proyecto de emancipación cultural y viceversa; porque al hacerse libre, el hombre proyecta su cultura en la escala más alta, expresando lo humano en una dimensión multiplicada.

En Cuba, el triunfo de la Revolución significó lógicamente la posibilidad de llevar a cabo una transformación profunda y radical de la cultura. Este proceso, iniciado en 1959 y que no es más que la Revolución cultural, tarea imprescindible de la revolución social socialista, tiene que contribuir al desarrollo de la identidad cultural, la cual, ha atravesado por diferentes momentos en su formación.

En el siglo XIX, la cultura cubana se encontraba animada de un espíritu renovador que, dimanaba del proceso de surgimiento y afianzamiento paulatino de la nacionalidad, vinculado en lo fundamental al proceso liberación de la colonia alentado, intelectualmente, por los héroes de la guerra de independencia.

La conversión del país posteriormente en una neocolonia, y la frustración espiritual que esto significó, dieron al traste sin embargo con el aliento renovador que existía en el siglo precedente de la cultura. La época de la seudorepública se encontró signada en el ámbito cultural por una crisis que se caracterizó por el periodismo y la desorientación, aspectos que se reflejaron en la obra de muchos intelectuales. Sobre esto nos dice Carlos Rafael Rodríguez: "Solo voces

aisladas, entre los que descollara la de Manuel Sanguily, mantenían el acento combativo contra la penetración extranjera que se apoderaba lentamente del patriotismo cubano y conocía el espíritu nacional, debilitándolo y desfigurándolo (99).

A partir de 1920, comienza a producirse entre la intelectualidad cubana inicialmente un sentimiento de independencia e insatisfacción que luego se transformaría en un rechazo mediatizante en el que se empieza a recuperar el sentido de lo nacional, expresando la vuelta a nuestras raíces.

En las circunstancias creadas, la reiniciación del proceso liberador constituye, a su vez, una fuente de activación de la cultura; la Protesta de los Trece, la Rebelión de Veteranos y patriotas, la Revista Avance, expresan la necesidad del espíritu de la nación de encontrar nuevas vías de solución a los problemas planteados.

En este período se despierta una "renovada curiosidad por el pasado", (100) aparece el tratamiento del tema negro, y en el arte, comienzan a manifestarse corrientes abstractas y deshumanizadas que condenaban la realidad social de entonces mediante su evasión.

Aunque con la revolución del 33 no se alcanzaron los fines y objetos político-sociales que se habían trazado las clases sociales avanzadas, el movimiento en sí mismo impidió que se produjera su repliegue cultural que había significado el retorno a los primeros momentos de la seudorrepública.

Luego de las derrotas políticas acaecidas en la década del 30, se manifestaron, sin embargo, en el arte tendencias que se adentraban en la búsqueda de lo nacional, regresando a la temática criolla, al color y al ritmo cubano.

En la arquitectura - por ejemplo - se expresa un rechazo al eclecticismo, que imperaba en el movimiento neocolonial y se indaga en la genuina cubanía.

Por otra parte, al desencadenarse la Segunda Guerra Mundial, las fuerzas sociales progresistas en Cuba toman partido por la república española y repudian abiertamente el fascismo nazi, lo que, a la larga, trajo como consecuencia que se desviara la atención de la lucha contra el imperialismo yankee y se debilitó la resistencia contra sus afanes colonizadores en el ámbito cultural. Este proceso se expresó en la implantación de costumbres, modos, hábitos, tecnologías y relaciones de producción que mostraban la independencia en todas las esferas sociales del imperialismo norteamericano.

Entre los intelectuales, comienza a abrirse paso la idea de que no puede existir creación de valores culturales a espaldas de las necesidades del país. C. Rafael Rodríguez dice al respecto: "En efecto, si la tarea histórica que nuestro país tiene ante sí es la de realizar su emancipación nacional, todo cuanto contribuya a que Cuba sea ella misma, todo cuanto afirme el contorno nacional ha de servir a ese esfuerzo. Importante es rescatar una fuente de riqueza o dirigir una industria que hasta ahora no estuviera vedada. Pero importante así mismo, es revalidar nuestra música, librarla del ayanquizamiento que la desdibuja, traducir el paisaje y el pueblo en la plástica de modo que aumente el amor de los cubanos hacia su atmósfera, darle cauce lírico a la cubana. Todo eso se hace, a la postre, "subversivo" para quienes pretenden despojarnos del alma nacional, como medio de seguir arrancándonos la tierra, el níquel, el petróleo y caña. La destrucción de la cultura nacional, el trabajo por borrar las aristas, por darle a nuestro arte un tinte de cosmopolismo y premiar nuestro pensamiento de una falsa "universalidad" que sustraiga a los intelectuales cubanos

de circunstancia inmediata, es una labor de zapa a que los imperialistas y sus funcionarios locales se entregan con tanto cuidado como a la de sembrar entre nosotros la idea de que no se sitúa al cuidado del capital extranjero y con renuncia de aspiración independentista". (101).

Ante la coyuntura social a que Cuba se encontraba abocada, las principales y auténticas fuerzas de la cultura nacional se plantearon como exigencias perspectivas el entronque de lo universal y lo típico en el arte, el pensamiento humanista, y la ciencia con las raíces históricas de la nación. En este sentido los intelectuales y artistas comunistas de entonces se trazaron un programa de acción que permitiera cohesionar las fuerzas, precisar los objetivos y unificar los medios para alcanzar junto con la liberación nacional, la defensa y enriquecimiento del patrimonio cultural; metas que no se encontraban reñidas con el futuro socialista de Cuba. En este panorama, se manifestaron también algunas personalidades de tendencias no marxistas pero que contribuyeron grandemente al desarrollo de nuestra identidad: Don Fernando Ortíz, Emilio Roig de Leuscherling, los Vitier y otros que fueron estudiosos de nuestras más profundas raíces culturales.

Sus contradicciones, que en la esfera cultural se manifestaron previas al triunfo de la Revolución, no eran más que el reflejo de las contradicciones económicas y sociales propias de un sistema socioeconómico dependiente, que condujeron a que el país se observa un proceso de imitación de la cultura occidental.

Con la revolución socialista de Cuba surgió el imperativo social de crear un hombre nuevo - especificidad de la revolución cultural socialista - para cuya conformación deben crear se relaciones armoniosas entre el individuo y la sociedad, un desarrollo equilibrado entre las fuerzas espirituales del individuo y los intereses sociales, condiciones estas que sólo son alcanzables con una revolución cultural profunda.

Para llevar a cabo estas transformaciones ante todo se hacia necesario para la revolución elevar el nivel de conocimientos de la sociedad - a través de la campaña de alfabetización y la exigencia más tarde del 9no. grado como mínimo en los trabajadores.

Se implantó el principio de la combinación del estudio y el trabajo, conformando en la juventud la idea del amor al trabajo, llevando a la joven generación la interpretación de que el trabajo no e sólo un fin, sino también un medio de realización del individuo, y procurando que en él desarrollen sus capacidades de creatividad, aspecto que fundamentalmente se manifiesta en la práctica de producción que se realiza en los centros de nivel medio y superior. Con la inteligencia y el trabajo creador, se ha haciendo día a día la cultura, como se hace la historia con el paso breve del hombre.

El socialismo debe crear un hombre culto, "culto es ese hombre que ame apasionadamente su trabajo sin importarle exclusivamente el monto de la remuneración que la sociedad está en condiciones de retribuirle; culto es el que es capaz de los sacrificios más grandes no sólo por sus compañeros más allegados, sino también por los pueblos más distantes que tal vez ni conozca muy bien, pero sabe que es reclamado porque son útiles sus servicios; culto es el eterno insatisfecho con sus conocimientos, el incansable estudiante que está condenado por el afán de saber, que sólo debe concluir en la tumba, pero no para atesorar sabiduría, sino para volcarla en todo instante sobre quienes la demandan; culto es el que está al tanto de las manifestaciones del arte, de la vida científica, política, de otros pueblos; en fin, el hombre culto en el socialismo es un ser que no podrá jamás medirse con las escalas que se mide en el mundo donde impera el capital. (102)

La escuela cubana está orientada a crear en el individuo una conciencia moral que se basa en los principios de fidelidad al socialismo y a la patria, elevada conciencia del deber social, humanismo, internacionalismo, colectivismo, principios que coadyuvan al cambio y perfeccionamiento de las relaciones sociales. Así en ellas también se va a desarrollar la capacidad de expresar, percibir y disfrutar la creación artística.

El conocimiento profundo de la historia de Cuba descubre como la tradición cultural está estrechamente vinculada a la tradición política, Armando Hart, Ministro de Cultura, planteó al respecto " ... la defensa de la verdadera cultura de nuestro pueblo, la que nació en los barracones de esclavos, en la manigua redentora y en las luchas políticas y sociales contra el coloniaje español y por la abolición de la esclavitud. Es la cultura antiimperialista de José Martí, de Julio A. Mella y de Fidel una cultura de profunda raíz popular y de una enorme riqueza universal, desprovista de la estrechez nacionalista y volcada hacia el latinoamericanismo y hacia el socialismo.

Este es el gran escudo ideológico y moral del pueblo cubano de hoy y de mañana..."(103).

Notas y referencias bibliográficas.

SECCION V.

1. Lenin, V.I. Carlos Marx. Obras Completas. Pág. 33. Ed. Progreso, Moscú, 1984.
2. Guevara, Ernesto. Cartas a José Mederos. 26 de Febrero de 1954. Obras.
3. Para profundizar en este aspecto ver El Capital, Carlos Marx, T-I.
4. Marx, C. Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política. Obras Escogidas de Marx y Engels, T-I, pág. 518. Ed. Progreso, Moscú, 1973.
5. Marx, C. Carta a P.V. Annenkov, Obras Escogidas, T-1, pág. 532, Ed. Progreso, Moscú, 1973.
6. Lenin, V.I. El contenido económico del populismo y su crítica en el libro de señor Struve, Obras completas, T-I.
7. Marx, C. Trabajo asalariado y capital, Obras Escogidas en dos tomos, T-I, pág. 162. Ed. Progreso, Moscú, 1973.
8. Marx, C. Carta a P. V. Annekov, pág. 533. Ed. Cit. pág. 533.
9. Marx, C. Trabajo asalariado y capital. Pág. 163. Ed. Cit.
10. Kelle, V. y Kovalson. M. Teoría e Historia. Pág. 105, Ed. Progreso, Moscú.

11. Marx, c. y Engels, F. La ideología alemana. Pág. 16, Ed. Cit.
12. Marx. C. Trabajo asalariado y capital. Obras Escogidas, pág. 13, Ed. Cit.
13. Ibid. Pág. 28.
14. Marx, c. Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política en Marx y Engels, Obras Escogidas, T-I, pág. 517, Ed. Cit.
15. Revista Ciencias Sociales, No. 1 1979.
16. Marx, C. Carta a P.v. Annenkov, Obras Escogidas, pág. 533, Cit.
17. Marx, C. Prólogo a la contribución a la crítica de la Economía Política. T-1, pág. 518, Ed. Cit.
18. Marx, C., Engels, f. Ideología alemana, pág. 30, Ob. Cit.
19. F. Engels. Carta a J. Bloch, en Obras Escogidas. Tomo Unico. Pág. 718.
20. Castro, Fidel. Ideología conciencia y trabajo político, compilación de la Ed. Política, pág. 39, La Habana, 1986.
21. Marx, C. Engeles, f, La Ideología Alemana, pág. 35, Ed. Citada.
22. Spengler, O. La decadencia de Occidente, segunda parte, pág. 302. Ed. España-Calpe, S.A. Madrid, 1926.
23. Lenin, V.I. Quiénes son los amigos del pueblo y cómo luchan contra la socialdemocracia, Ob. Cit., pág. 13. Ed. Progreso. Moscú, 1978 (folleto).
24. Esta ley se conoce bajo el nombre de ley de correspondencia entre el nivel y carácter de las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Frecuentemente se hace una interpretación dogmática de la misma, sin tener en cuenta que el propio Marx al formularla expresó que ninguna formación económico-social desaparece en tanto no hay dada todo de sí, los tiempos que corren corroboran esta aguda observación con respecto al capitalismo.
25. Lenin, V.I. Cuadernos filosóficos, Obras Completas, T-38, pág. 40. La Habana, 1964.
26. Castro, Fidel. Discurso citado en Revista Bohemia. No. 4, pág. 31, 1989.
27. Para un estudio crítico detallado de los principales rasgos y representantes de esta corriente filosófica de América Latina véase Islas, revista de la Universidad Central de Las villas, No. 90, mayo-agosto, 1991.
28. Lenin, V.I. Quiénes son los amigos del pueblo y cómo luchan contra la socialdemocracia. Ed. Cit. pág. 45-46.

29. Este fragmento pertenece a un Informe presentado al Club de Roma, organización no gubernamental de Occidente que estudia los grandes problemas del desarrollo mundial y los problemas globales. El informe, de A. Schaff y G. Friedrich, se titula "Microelectrónica y sociedad, para bien o para mal".
30. Serrano Caldera, Alejandro. La permanencia de Carlos Marx, pág. 22. Ministerio de Educación. Managua, 1983.
31. Guevara, Ernesto. El socialismo y el hombre en Cuba, folleto. Ed. Política, La Habana, 1988.
32. Marx, C. Manuscritos económicos y filosóficos, pág. 83, Ed. Cit.
33. Guevara, Ernesto. El socialismo y el hombre en Cuba, folleto, pág. 7. Edi. Cit.
34. Marx, C. , Engels, f. La ideología alemana, pág. - 46. Rd. Cit.
35. Marx, C. Carta a I. Veydemeyer, 5-3-1852, Obras Escogidas en dos tomos, T-II, pág. 456.
36. Lenin, V.I. Una gran iniciativa, Obras Escogidas en tres tomos, pág. 228, Ed. Progreso, Moscú, 1970.
37. Engels, F. Contradicción al problema de la vivienda. Obras Escogidas, en dos tomos, T-I, pág. 600, Ed. Progreso, Moscú.. 1971.
38. Castro, Fidel. La crisis económica y social del mundo. Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, La Habana, 1983, pág. 6.
39. Engels, F. El origen de la familia, la propiedad privada y el estado, Ed. Cit.
40. Marx, C. Prólogo de la Contribución a la crítica de la economía política en Carlos Marx, Federico Engels, Obras Escogidas en tres tomos, T-I, pág. 518. Ed. Progreso, Moscú, 1973.
41. Marx, C. El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte, Carlos Marx y Federico Engels, Obras Escogidas, T-I, pág. 411-412, Ed. Cit.
42. Lenin, V.I. Bajo pabellón ajeno, Obras Completas, T-26, pág. 148, Ed. Progreso, Moscú, 1984.
43. Castro, Fidel. La crisis económico social del mundo. Informe de la VII Cumbre de los países no alineados, Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, pág. 127-151. La Habana, 1983 y Otra alternativa no existe; o la anulación de la deuda exterior o la muerte política del progreso de democratización en América Latina. Entrevista concedida al congresista Marvin Dionenelly y el profesor Jeffrey Elliot, Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, pág. 143, La Habana, 29-3-1985.

44. Guevara, Ernesto. Notas para el estudio de la ideología de la Revolución Cubana. Sobre la concepción del valor y el socialismo y el hombre en Cuba, en escritos y discursos. T-4, 7 y 8. Ed. Ciencias Sociales. La Habana, 1985.
45. Lenin, V.I. Contra el boicot. Obras Completas, T-16, pág. 23, Ed. Cit.
46. Lenin, V.I. Nuestra Revolución, Obras Escogidas, T-3. Pág. 787, Ed. Cit.
47. Lenin, V.I. La bancarrota de la II Internacional, Obras Completas, T-21, pág. 211-212, La Habana, 1964.
48. En este sentido posee gran importancia la comprensión subjetiva de la posibilidad de cometer errores, lo cual no debe paralizar la actividad transformadora de los revolucionarios, sino todo lo contrario. Al inicio del proceso de rectificación Fidel advertía: "Hay que rectificar errores y hay que rectificar los errores que cometemos en la rectificación de los errores." Por el camino correcto, pág. 98. Ed. Política, La Habana, 1987.
49. Lenin, V.I. La enfermedad infantil del izquierdismo en el comunismo, Obras Completas, T-41, pág. 84-85, Ed. Cit.
50. Marx, C., Engels, F. Tesis sobre Feuerbach. Obras Escogidas en tres tomos. T-I, pág. 9, Moscú, 1973.
51. Marx c. Contribución a la crítica de la Economía Política, pág. 243, La Habana, 1970.
52. Idem. Pág. 244.
53. Idem. Pág. 256-257.
54. Marx, C. Engels, F. Ed. Cit., pág. 20-21.
55. Marx, C. El Capital, T-I, pág. 325, La Habana, 1973.
56. Marx, C., Engels, F. Ed. Cit., pág. 21.
57. Marx, C. Fundamentos de la crítica de la economía política, T-II, pág. 36, La Habana, 1975.
58. Lenin, V.I. Obras Completas, T-6, pág. 79.
59. Lenin, V.I. Obras Completas. T-42, pág. 216.
60. Ibidem. Pág. 278.
61. Lenin, V.I. Obras Completas, T-23, pág. 190.
62. Lenin, V.I. Obras Completas, T-23, pág. 47.

63. Fidel y la religión. Conversaciones con Frei Betto, pág. 157, La Habana, 1985.
64. Se sobreentiende que tal distinción en la estructura de la conciencia política es posible sólo con fines expositivos. En el funcionamiento real de la conciencia política participan todos sus componentes al unísono.
65. ACURSS. El sistema jurídico del socialismo. Serie: Derecho. Investigaciones de científicos soviéticos, 1987, F. Cañizares. Teoría del Estado y del Derecho, Ed. Pueblo y Educación, La Habana, 1979, I.C.S. Amoshenko. Teoría del Estado y del Derecho, Ed. Pueblo y Educación, La Habana, 1988; V. Tumanov. Las instituciones políticas y jurídicas y la ideología, en: ACURSS, Ciencias Políticas, Integración de las investigaciones, Moscú, 1988; J. Fernández Bulté y otros, Manual de teoría del Estado y del Derecho, Ed. Pueblo y Educación, La Habana, 1980.
66. Escasena, J.L. La evolución de la legalidad socialista en Cuba. Ed. Ciencias Sociales, La Habana, 1986; García Cárdenas, D. La organización estatal de la sociedad, Ed. Ciencias Sociales, La Habana, 1990; Angulo López, rosa. Tesis de candidatura, material inédito, Departamento de Estudios Jurídicos Básicos de la Facultad de Derecho de la Universidad de La Habana, traducido por Adonis Albuín.
67. Para una información más detallada sobre esta problemática en las condiciones de la construcción del socialismo en Cuba: Colectivo de profesores Fac. Filosofía e Historia de la UH. La conciencia jurídica en Cuba. Mecanismos de su formación y desarrollo. La legalidad socialista y la conciencia jurídica socialista, 1989, Material en proceso de edición.
68. Nuestro enfoque sobre los mecanismos de objetivación de la conciencia jurídica se apoyan en los estudios realizados por M. Mamardashvili (p.c. Análisis de la conciencia en los trabajos de Marx, Revista Ciencias Sociales, No. 2, 1987, Moscú; la conciencia y la civilización, Revista Ciencias Sociales, No. 2 1989, Moscú y en V.I. Tolstyj. La producción espiritual, Ed. Ciencias Sociales, La Habana, 1989. No obstante, estos autores no se refieren especialmente a los mecanismos de objetivación de la conciencia jurídica; aún cuando en la conciencia y la civilización, M. Mamardashvili valora la proyección cultural de la legalidad como paradigma universal de la civilización.
69. Intervención del Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz, recogida en Periódico Granma, pág. 2-30-9-87.
70. Colectivo de profesores de la Fac. de Filosofía e Historia de la UH, material citado. En encuestas realizadas a los estudiantes de la UH 1n 1988, por los profesores Marcelino Roda Rial y Ester Noval, resulta de interés la tendencia dominante en las valoraciones de los estudiantes encuestados cuando se refieren a las responsabilidades sociales asociadas al matrimonio, entendidas como deberes que no se corresponden con la Legislación del Código de la Familia. Informe adjunto de los autores en: Problemática de la familia, las relaciones paterno-filiales, el matrimonio y el divorcio.
71. Escasena, J.L. Ob. Cit., pág. 19.
72. Debe consignarse que la forma jurídica como mecanismo per se de regulación social puede

incluir de modo universal en el logro de un efectivo control social global en todos los niveles de la estructura social, contribuyendo a eliminar la improvisación y el espontaneismo en los restantes mecanismos sociales. Pero esta función de la norma jurídica como mecanismo universal de control social no emana directamente de ella misma (suposición que resultaría una ilusión jurídica); sino del sistema de vínculos y relaciones reales en que ella se inscribe dentro del sistema jurídico y en los que se expresa cuáles son las condiciones objetivas y subjetivas sociales de su aplicación. Como señaló Marx en la Crítica del derecho político hegeliano, la sociedad civil (las relaciones sociales político-jurídicas) no se explica a través de las instituciones del Estado; sino que el Estado y las instituciones jurídicas encuentran su verdadero contenido social como productos de la sociedad civil. A su vez, la clave del sistema jurídico se encuentra en la integridad de las relaciones sociales. Marx, C. Ob. Cit. Ed. Ciencias Sociales, La Habana, 1976.

73. Marx, C., Engels, F. La ideología alemana, pág. 210, Ed. Política, La Habana, 1979.
74. Marx, C., Engels, F. La sagrada familia, pág. 213. Ed. Política, La Habana, 1965.
75. Arjánguelski, L. La ética soviética hoy, pág. 17-18. Ed. Política, Moscú, 1961.
76. Marx, C., Engels, F. La ideología alemana, pág. 31, Ed. Política, La Habana, 1979.
77. Aristóteles, Etica. Pág. 47. Apud. La ética soviética hoy, pág. 363, Ed. Progreso, Moscú, 1981.
78. Colectivo de Autores. La ética como ciencia filosófica. Etica marxista-leninista, T-I, Capítulo 1. Ed. Pueblo y Educación, La Habana, 1983 y también el libro Estudios éticos, parte 1, Capítulo 1, pág. 5, impreso por la ENPES, La Habana, 1987.
79. En relación con el contenido social, estructura y carácter filosófico de la ética, pueden consultarse los siguientes trabajos:
 1. Sánchez Vázquez, Adolfo. Etica, Capítulos 1, 2 y 3, Ed., Grijalbo, México, 1969.
 2. Arjánguelski, L. La ética soviética hoy, primera parte. Objeto y estructura de ética marxista, Capítulos del 1 al 7, Moscú, 1961.
80. Sánchez Vázquez, Adolfo. Etica. Pág. 61, Ed. Grijalbo, México, 1969.
81. González Rey, Fernando. El hombre: ¿sujeto u objeto de la moral? III encuentro Latinoamericano de sicología marxista y psicoanálisis. Pág. 222. Ed. ENPES, 1990.
82. González Rey, Fernando. Presentación del libro La ética profesional: ¿qué piensan especialistas y estudiantes de sicología? Pág. 7. Ed. ENPES, 1990-.
83. Golaszewska, M. El receptor del arte en la nueva situación estética. Re. UNEAC, No. 7, 1989.
84. Hart, A. Intervención en la XI Reunión de Ministros de Cultura de los países socialistas, 7 de julio 1978, Moscú.

85. Ibidem.
86. Rodríguez, C.R. Discurso en el IV Congreso de la UNEAC.
87. Engels, F. Anti-dübring. Edición Uruguay, 1960.
88. Varona, E..J. Con el eslabón en Cuba Contemporánea, t-32, AÑO xi, PÁG. 193, La Habana.
89. Estudios de Kelle y Kovalson.
90. Del latín "cultus": respeto.
91. Al respecto, resulta muy interesante la lectura de Lenin en Cuadernos Filosóficos, acerca de la Dialéctica.
92. Engels, F. Obra Citada, pág. 461.
93. Engels, F. Obra Citada, pág. 385.
94. Engels, F. Obra Citada, pág. 385.
95. Zea, Leopoldo. Conferencia ofrecida en la Fac. De Filosofía e Historia. UH. 25-4-89.
96. Ibidem.
97. Ibidem.
98. Marx, C., Engels, F. La ideología alemana, pág. 26, Ed. Sociales.
99. Rodríguez, C.R. Letra con filo. T-3, pág. 477.
100. Ibidem, pág. 478.
101. Ibidem, pág. 483.
102. Guadarrama, P., Pereliguen. N. Lo universal y lo específico de la cultura, pág. 116. Santa Clara, Cuba, Mayo 1988.
103. Entrevista a Armando Hart. Bohemia. 20-10-1989.

Editorial Pueblo y Educación
Dirección de Marxismo - Leninismo
Ministerio de Educación Superior.