

LA DIALECTICA DE LO IDEAL

Evald Iliénkov

La idea de la transformación de lo ideal en real es *profunda*: muy importante para la historia. Pero también en la vida personal del hombre es evidente cuánta verdad hay en esto. Contra el materialismo vulgar.
Lenin¹

Lo ideal o la *idealidad* de los fenómenos es una categoría demasiado importante para ser tratada de forma irreflexiva y descuidada, pues a ella se encuentran vinculadas la comprensión marxista de la esencia del *idealismo* y la propia denominación de éste.

Idealistas se consideran todas aquellas concepciones filosóficas que toman *lo ideal* como punto de partida para la explicación de la historia y el conocimiento, con independencia de la forma particular en que sea descifrado este concepto: como conciencia, voluntad, pensamiento, psíquis en general, “alma”, “espíritu”, “sensación”, “principio creador” o “experiencia socialmente organizada”.

Precisamente por esto, el campo antimaterialista en filosofía se denomina *idealismo* y no, digamos, “intelectualismo”, “sicologismo”, “voluntarismo” o “concienticismo”: éstas son ya especificaciones peculiares del idealismo en general, en cualquiera de sus formas particulares de manifestación. *Lo ideal* se comprende aquí en toda su dimensión, como el conjunto íntegro de todas sus interpretaciones posibles, tanto las conocidas, como las que están aún por ver la luz.

Por eso es posible y necesario afirmar que la conciencia, por ejemplo, es *ideal*, o sea, pertenece a la categoría de los fenómenos *ideales*, pero en ningún caso, ni en sentido o relación alguna, es material. Ahora bien, si, por el contrario, usted afirmara que *lo ideal* es precisamente la conciencia (la imagen síquica, el “concepto”, etc.) introduciría una confusión inadmisible en la comprensión de la diferencia (contradicción) de principio existente entre lo ideal y lo material en

Este ensayo fue traducido del ruso por Eduardo Albert Santos y corregido por Rubén Zardoya Loureda. La versión original, titulada “Dialéctica idealnovo”, puede consultarse en: Evald Iliénkov. *Iskusstvo i komunisticheski ideal*, Moscú, Iskusstvo, 1984.

¹ Vladímir Ilích Lenin. “Cuadernos filosóficos”, *Obras Completas*, Editorial Progreso, Moscú, 1986, t. 29, p. 102.

general, y en el propio concepto de *lo ideal*. Pues esta inversión conduciría a que este concepto dejara de ser una designación teórica concebida para una categoría determinada de fenómenos, y se convirtiera en una simple denominación de algunos de ellos. Así, pues, usted se arriesgaría a pisar en falso: tarde o temprano, en su campo visual aparecería una nueva variante de idealismo, aún desconocida, que no encajaría en su definición extremadamente estrecha, adaptada sólo a un caso especial de lo ideal. ¿En qué corriente de pensamiento incluiría usted, en tal caso, esta nueva variante del idealismo? En la del materialismo. No tendría otra opción. O bien se vería obligado a modificar y corregir su comprensión de lo ideal y del idealismo, con la esperanza de eludir incongruencias evidentes.

Iván es un hombre, pero el hombre no es Iván. De forma análoga, no es admisible en modo alguno definir la categoría general de *idealidad* a través de la descripción de una de sus modalidades particulares, aunque sea la más típica.

El pan es un alimento, no cabe duda de ello. Pero incluso la lógica escolar prohíbe invertir esta verdad. La frase “el alimento es el pan”, en calidad de definición verdadera del “alimento”, no tiene validez alguna y sólo puede parecer correcta a quien no haya probado otro alimento que el pan.

Justamente por esta razón, usted está obligado a definir la categoría de *lo ideal* en su forma universal y no mediante la indicación de una variedad particular suya, de la misma forma que es imposible elucidar el concepto de *materia* a través de la enumeración de las representaciones científico-naturales de la materia hasta ahora conocidas.

Entretanto, este modo de razonar acerca de *lo ideal* puede encontrarse por doquier. Con frecuencia, *lo ideal* se comprende como un simple sinónimo (y, por ello, como una palabra superflua) de otros fenómenos, precisamente de aquellos que en filosofía se determinan teóricamente a través del concepto de lo ideal. Ante todo, se toman por *lo ideal*, los *fenómenos de la conciencia*.

He aquí un ejemplo típico de semejante inversión de la verdad: “Fuera e independientemente de la *conciencia* no pueden existir lo fenómenos ideales y todos los demás fenómenos de la materia son materiales...”²

Sin embargo, fuera e independientemente de la conciencia existen fenómenos tales como los motivos *inconscientes* (“subconscientes”) de las acciones conscientes. Si nuestro autor permaneciera fiel a la lógica elemental, estaría obligado a incluir dichos motivos en la categoría de los fenómenos materiales,

² S. I. Narskii. *Contradicción dialéctica y lógica del conocimiento*, Moscú, 1968, p. 78 (en ruso).

pues, como vimos, “todos los demás fenómenos de la materia son materiales”. Asimismo, los pensadores que toman esta categoría de fenómenos como fundamento de sus concepciones (Edward Hartman, Sigmund Freud, Arthur Kestler y otros) deberían ser elevados, de acuerdo a aquella misma lógica, al rango de materialista. Y no diga I. S. Narskii que entiende la expresión “fuera e independientemente de la conciencia” en “otro sentido” que el generalmente aceptado.

Como es posible apreciar, la confusión es grande, y no es casual que, de conformidad con su lógica, Narskii vea “materialismo” en las obras de Rudolf Carnap, por cuanto éste se ocupa de una cosa tan plenamente impersonal como es el “lenguaje”, con sus “estructuras” irreductibles a los fenómenos de la conciencia individual.³

Más adelante volveremos sobre las desagradables e inesperadas consecuencias que se derivan de esta comprensión irreflexiva de “lo ideal”. Por ahora, será suficiente constatar que si usted define la conciencia como *lo ideal*, a la pregunta de rigor “¿qué usted comprende por *lo ideal*?” no podría ya responder con la frase “*lo ideal es la conciencia*”, “*es un fenómeno (o característica) de la conciencia*” sin dejar de asemejarse a un perro juguetón que se muerde su propio rabo.

I. S. Narskii no se encuentra solo en este empeño. He aquí otro ejemplo:

Lo ideal es una información actualizada para la personalidad, es la capacidad de la personalidad de tener información en forma pura y operar con ella [...] Lo ideal es un fenómeno síquico (aunque no todo fenómeno síquico puede ser designado como ideal [sic!]; y por cuanto lo ideal está representado siempre sólo en los estados conscientes de la persona aislada [...], lo ideal es un *fenómeno estrictamente personal*, realizado por un proceso neurodinámico cerebral de determinado tipo (aún débilmente investigado).⁴

Muy bien. Está dicho de forma directa: entre todos los fenómenos “psíquicos” es posible y necesario vincular con *lo ideal* solamente aquellos que representan “estados conscientes de una personalidad singular”. De suyo se entiende que “todos los demás” fenómenos síquicos caen inevitablemente (como en los escritos de Narskii) en la categoría de los fenómenos *materiales*.

³ Véase su artículo sobre Carnap en la *Enciclopedia Filosófica*.

⁴ D. I. Dubrovski. *Los fenómenos síquicos y el cerebro*, Moscú, pp.187-188 y 198 (en ruso).

A propósito, lo ideal mismo es tratado aquí, de forma imperceptible, como un proceso estrictamente material (“neurodinámico-cerebral”) que sólo se diferencia de “los demás” en que “está débilmente investigado”.

No es difícil comprender que, “concretado” de tal modo, el concepto de lo ideal se convierte en una simple denominación (“designación”) de este proceso cerebral (neurodinámico) sumamente especializado, en tanto que el problema filosófico de la relación de *lo ideal* con *lo material* se sustituye por la cuestión de la relación de un proceso neurodinámico con otros procesos neurodinámicos, por un problema especial de la fisiología de la actividad nerviosa superior.

Con ello, el problema de la “gran contraposición” de lo ideal y lo material en general, en la forma en que fue planteado y resuelto por la filosofía y la psicología teórica, se elimina felizmente de la esfera de la investigación científica. En esencia, este problema se declara sencillamente precientífico, se presenta como un modo filosófico especulativo (es decir, abstracto) de formulación de una cuestión que un examen más detenido revela como un problema “concreto” de la fisiología, de la ciencia que investiga las estructuras y las funciones del cerebro, o sea, los hechos localizados en la cavidad craneana del individuo aislado. Naturalmente, a partir de semejante interpretación del problema de la relación de lo ideal con lo material, todas las determinaciones elaboradas por la filosofía como ciencia especial resultan no solamente “demasiado abstractas”, sino también (precisamente en virtud de su carácter abstracto) muy “amplias” y, por tanto, “incorrectas”.

Por eso, D. I. Dubrovski está obligado a objetar categóricamente a todos aquellos filósofos y psicólogos que comprendan por *lo ideal* una realidad diferente de los efímeros “estados conscientes de la persona aislada”, de los “hechos de la conciencia”, considerados exclusivamente como estados materiales del cerebro experimentados subjetivamente (aunque sólo sea en el transcurso de algunos segundos) por el individuo.

Para D. I. Dubrovski (para su posición teórica, por supuesto) es completamente indiferente qué representan estos estados síquicos fluidos de la persona aislada *desde el punto de vista de la filosofía*, si reflejan algo real, algo existente fuera de la cabeza del hombre, o si son simplemente estados inmanentes experimentados subjetivamente por el cerebro, o sea, acontecimientos fisiológicamente condicionados por su estructura específica, tomados de manera equívoca como acontecimientos que tienen lugar fuera de este cerebro. Para D. I. Dubrovski lo uno y lo otro son igualmente “ideales” a causa de que constituyen una “manifestación subjetiva, una transformación personal de los procesos

cerebrales neurodinámicos”,⁵ y no pueden ser otra cosa. Por eso, “la determinación de lo ideal no depende de la categoría de la verdad, en tanto el pensamiento falso es también un fenómeno ideal y no material”.⁶

¿Sabe nuestro autor que la filosofía como ciencia especial ha elaborado y elabora la categoría de *lo ideal* precisamente en relación con el problema de la verdad y que sólo en esta relación han tenido y tienen sentido sus definiciones de lo ideal y lo material? ¿Sabe nuestro autor que estas definiciones fueron elaboradas por la filosofía en calidad de expresiones teóricas de otros *hechos completamente diferentes* de los que interesan personalmente a Dubrovski como especialista de las “estructuras cerebrales” y de los “procesos neurodinámicos”?

A la filosofía como ciencia nunca le ha interesado especialmente la “transformación personal de los procesos cerebrales neurodinámicos”. Si se entiende lo ideal en el sentido de D. I. Dubrovski, no queda más remedio que reconocer que esta categoría ha sido empleada en filosofía exclusivamente por error, como resultado de empleos diferentes, pero igualmente ilegítimos e inaceptablemente amplios o estrechos de la palabreja “ideal”. En cambio, el monopolio científico del empleo de este término, de la solución de la cuestión relativa a lo que puede “designarse” con él le pertenecería desde este punto de vista a la fisiología de la actividad nerviosa superior. La “transformación personal de los procesos neurodinámicos cerebrales”. Lo restante es asunto del diablo (según la imagen de Hegel).

La posición de D. I. Dubrovski es característica en general de quienes, en el empeño de reconsiderar las definiciones de los conceptos de la ciencia, no se toman siquiera la molestia de esclarecer el círculo de fenómenos (de actos) examinados y estudiados históricamente por la ciencia que establece estas definiciones. Es natural que tal actividad subversiva (en este caso, de orden fisiológico) en el interior de la ciencia no pueda ofrecer otros frutos que no sean la redenominación arbitraria de los fenómenos ya conocidos por ella y la discusión en torno a la nomenclatura.

Es bien conocido que la elaboración teórica de la categoría de *lo ideal* en filosofía tiene su raíz precisamente en la necesidad de establecer y comprender la diferencia que, en opinión de Dubrovski, es “indiferente para la caracterización de “lo ideal”: la diferencia e, incluso, la contradicción entre los estados síquicos efímeros de la persona aislada, completamente individuales y carentes de toda la significación universal para otra persona, y las formas universales necesarias (y por ende, objetivas) del conocimiento de la realidad existente

⁵ *Idem*, p.189.

⁶ *Idem*, p.188.

independientemente de los hombres (al margen de la forma en que ésta sea comprendida: como naturaleza o como Idea Absoluta, como materia o como pensamiento divino). Sólo sobre la base de esta importantísima diferencia, se desencadena la milenaria batalla entre el materialismo y el idealismo, tiene lugar su irreconciliable discusión de principio.

Declarar esta diferencia “indiferente para la caracterización de lo ideal” sólo es posible sobre la base de un completo desconocimiento de la historia de esta discusión. El problema de la idealidad siempre fue un aspecto del problema de la objetividad (“veracidad”) del conocimiento, o sea, del problema de las formas del conocimiento -y precisamente de ellas- que se condicionan y se explican no por los caprichos de la psicofisiología personal, sino por algo mucho más serio, por ese algo que existe por encima de la psíquis individual y que no depende en absoluto de ella. Por ejemplo, las verdades matemáticas, las categorías lógicas, los imperativos morales y las ideas jurídicas, es decir, las “cosas” que tienen un significado compulsivo para cualquier psíquis, y fuerza para limitar sus caprichos individuales.

Es ésta precisamente la categoría de fenómenos, poseedores de un género peculiar de objetividad (o sea, de una independencia del todo evidente respecto al individuo con su cuerpo y su “alma”), diferente por principio de la objetividad de las cosas singulares sensorialmente perceptibles por el individuo que, en algún momento, fue “designada” por la filosofía como la *idealidad* de esos fenómenos, como *lo ideal* en general. En este sentido, lo ideal (todo lo que se vincula al mundo de las “ideas”) figura ya en Platón, a quien la humanidad debe, tanto la distinción de este círculo de fenómenos en una categoría especial, como su denominación. Las “ideas” de Platón no son cualesquiera estados del “alma” humana (de la “psíquis”), sino sólo las imágenes-esquemas universales, de significación *general*, evidentemente contrapuestas al “alma individual” y al cuerpo humano dirigido por ella, en calidad de *ley obligatoria* para cada “alma”, cuyas exigencias el individuo debe satisfacer desde la infancia con mucha más precaución que las de su propio cuerpo singular con sus estados efímeros y casuales.

Independientemente de la forma en que el propio Platón interpretó el origen de estas imágenes-esquemas universales e impersonales de toda la variedad de estados singulares variables del “alma”, es completamente legítima su distinción -realizada sobre un fundamento indiscutible- como una categoría peculiar de fenómenos. Se trata de las *normas universales de la cultura* en cuyo seno despierta a la vida consciente el individuo singular y cuyas exigencias éste está obligado a reconocer como ley necesaria de su propia actividad vital individual. Tales son las normas de la cultura doméstica y las normas sintáctico-

gramaticales del lenguaje en que el individuo aprende a hablar, las “leyes del Estado” en que nace, las normas del pensamiento sobre las cosas del mundo que le rodea desde la infancia, etc, etc. El individuo ha de asimilar todos estos esquemas normativos como una cierta “realidad” específica, diferente de sí mismo (y de su propio cerebro, por supuesto), como una “realidad” estrictamente organizada en sí misma... Al distinguir los fenómenos de esta realidad peculiar, desconocida para el animal y para el hombre en su estado primitivo, Platón planteó ante la humanidad un problema real muy difícil, el problema de la “naturaleza” de estos fenómenos, de la naturaleza del mundo de las “ideas”, del mundo *ideal*.

Este problema no tiene nada en común con el problema de la estructura del cuerpo humano, y menos aún, con el de la estructura de uno de los órganos de ese cuerpo, la del cerebro... Lisa y llanamente, no se trata del problema ni del conjunto de fenómenos que interesa a los fisiólogos, tanto a los contemporáneos de Platón, como a los nuestros.

Por supuesto, es posible denominar “ideales” a otras cosas, por ejemplo, a un “estereotipo neurodinámico de determinado tipo, aunque débilmente estudiado aún”, pero con tal cambio de nombre no se avanza ni un milímetro en la solución del problema que realmente esbozó el filósofo Platón, designándolo por medio del término *lo ideal*, o sea, del problema de la comprensión del propio conjunto de hechos, para cuya denominación precisa aquél introdujo ese término.

Es cierto que más tarde, precisamente en los marcos del empirismo unilateral (Locke, Berkeley, Hume y sus herederos), la palabreja “idea” y el adjetivo “ideal” derivado de ella se convierten de nuevo en una simple denominación colectora de cualquier fenómeno síquico, incluso del más efímero estado síquico del “alma” individual.

Esta acepción de la palabra adquiriría también la fuerza de la tradición y, como vemos, llegaría hasta nuestros días. Pero ello está vinculado precisamente con el hecho de que la estrecha tradición empírica en la filosofía simplemente elimina el problema planteado por Platón, sin comprender su esencia real, volviéndole sencillamente la espalda como a una invención carente de todo fundamento. Por eso, la palabreja *lo ideal* significa, en los marcos de esa tradición empírica, lo existente “no de hecho”, sino sólo en la fantasía, sólo en forma de estado síquico de la personalidad aislada.

Esta posición está vinculada, terminológica y teóricamente, con la representación de que “en la realidad” existen tan sólo las “cosas” particulares, singulares, sensorialmente perceptibles, y de que *todo universal* es solamente un espectro de la imaginación, un fenómeno síquico (o psicofisiológico) y sólo tiene su

significación en el hecho de que se repite en muchos actos de la percepción de las cosas singulares por el individuo singular y es concebido por éste como cierta “similitud” entre muchas cosas sensorialmente percibidas, como la identidad de los estados particulares síquicos experimentados por la persona singular.

Los callejones sin salida a los que conduce en filosofía esta posición ingenua son bien conocidos por quienes tengan alguna noticia de la crítica del empirismo unilateral realizada por los representantes de la filosofía clásica alemana. No es preciso, por ello, reproducir estas críticas. Constatemos, sin embargo, que lo que obligó a Kant, Fichte, Schelling y Hegel a rechazar la interpretación empírica de *lo ideal* y emprender el análisis teórico especial de este concepto fundamental no fueron caprichos terminológicos, sino la necesidad de criticar la esencia de este punto de vista. La cuestión radica en que la simple identificación de *lo ideal* con “lo síquico en general”, habitual durante los siglos XVII y XVIII, no ofrecía incluso la posibilidad de formular con exactitud un problema filosófico especial percibido ya por Platón: el problema de la objetividad de lo universal, de la objetividad de las determinaciones universales (teóricas) de la realidad, o sea, de la naturaleza del hecho de su absoluta independencia con respecto al hombre y a la humanidad, con respecto a la organización especial del organismo humano, de su cerebro y de su psíquis, con sus efímeros estados individuales; con otras palabras, el problema de la veracidad de lo universal, comprendido como ley invariante en todos los múltiples cambios de los “estados síquicos”, y no sólo de la “personalidad aislada”, sino también de formaciones espirituales íntegras, de épocas y pueblos enteros.

En particular, sólo en los marcos de la filosofía clásica alemana, el problema de *lo ideal* fue planteado en toda su dimensión real y en toda su agudeza dialéctica como problema de la relación de lo ideal en general con lo material en general.

Mientras por *lo ideal* se comprenda solamente lo que tiene lugar en la psíquis individual, en la conciencia individual, en la cabeza del individuo aislado y todo lo que resta se coloque bajo la rúbrica de *lo material* (esto lo exige la lógica elemental), es decir, se incluya en el reino de los “fenómenos materiales”, al que pertenecen el sol y las estrellas, las montañas y los ríos, los átomos, los elementos químicos y todos los fenómenos puramente naturales, esta clasificación se verá obligada a incluir también en este último reino *todas las formas materialmente cristalizadas* objetivadas de la conciencia social, todas las representaciones históricamente establecidas y legitimadas por la sociedad sobre el mundo real, sobre la realidad objetiva. Los libros, las estatuas, los iconos, los dibujos, las monedas de oro, la corona del zar, las banderas, los espectáculos teatrales y su argumento dramatúrgico son objetos que, por supuesto, existen fuera de la cabeza individual y son percibidos por esta cabeza (y por cientos de

ellas) como “objetos” exteriores que se ofrecen a la sensoriedad, corpóreos, tangibles.

Sin embargo, si sobre esta base usted incluyera, digamos *El Lago de los cisnes* o *El Rey Lear*, en la categoría de los fenómenos *materiales*, cometería un error teórico-filosófico de principio. La representación teatral es precisamente una *representación*, en el más exacto y preciso sentido de la palabra, en el sentido de que en ella está representado algo distinto, algún otro. ¿Qué es? ¿Los procesos neurofisiológicos cerebrales” que alguna vez tuvieron lugar en las cabezas de P. I. Chaikovski y W. Shakespeare? ¿Los “estados síquicos efímeros de la personalidad individual” o de las “personalidades” del director y los actores? ¿O tal vez algo más esencial?

Hegel respondería a esta cuestión del siguiente modo: el “contenido sustancial de la época”, es decir, la formación espiritual en su determinación esencial. Y tal respuesta, a pesar de todo el idealismo que descansa en su fundamento, sería mucho más verdadera, profunda y, lo que es más importante, *más cercana a la concepción materialista* de la naturaleza de los fenómenos peculiares a los cuales nos hemos referido aquí, sobre las cosas en cuyo cuerpo está tangiblemente representado, “un otro” distinto de lo que ellas mismas son. ¿Qué es? ¿Qué es este “algo” *representado* en el cuerpo sensorialmente perceptible de otra cosa (hecho, proceso, etc.)?

Desde el punto de vista del materialismo consecuente, este “algo” puede ser solamente *otro objeto material*, pues, en general, en el mundo no hay ni puede haber otra cosa que materia en movimiento, que el conjunto infinito de cuerpos, hechos, procesos y estados materiales.

Por *idealidad* o *lo ideal*, el materialismo está obligado a entender aquella correlación muy peculiar y estrictamente establecida entre dos (por lo menos) objetos materiales (procesos, cosas, hechos, estados) en cuyo interior un cuerpo material, sin dejar de ser lo que es, asume el papel de *representante de otro cuerpo*, o más exactamente, de *la naturaleza universal de ese objeto*, de su forma y regularidad, que se mantienen invariantes en todos sus cambios, en todas sus modificaciones empíricas.

Sin dudas, *lo ideal*, comprendido como forma y ley de existencia y cambio de múltiples fenómenos dados al hombre de forma sensorial-empírica, en su “forma pura” sólo se expresa y fija en las formas históricamente establecidas de la cultura espiritual, en las formas socialmente significativas de su expresión (de su “existencia”) y no en la forma de “estados efímeros” de la psiquis del individuo aislado”, independientemente de cómo éstos se concibían posteriormente: a la

manera espiritualista incorpórea de Descartes o Fichte, o bien a la manera burdamente física, como “cerebro”, propia de Cabannis, Büchner y Moleschott.

Precisamente esta esfera de fenómenos -el mundo de la cultura espiritual, colectivamente creado por los hombres, el mundo internamente organizado y desmembrado de las *representaciones universales* de los hombres sobre el mundo “real”, históricamente establecidas y socialmente cristalizadas (legitimadas)- se contrapone a la psiquis individual como un mundo muy peculiar, como el “mundo ideal en general”, como el mundo “idealizado”.

Comprendido de tal forma, “lo ideal” no puede ser representado ya simplemente como psiquis individual repetida muchas veces, en tanto “constituye” una realidad peculiar “sensóreo-suprasensorial” en cuyo seno se observan muchas cosas que en cada psiquis individual tomada aisladamente, no existen, ni pueden existir. El gran paso de avance dado por la filosofía clásica alemana en el esclarecimiento científico de la naturaleza de la “idealidad” (en su real contraposición de principio *a todo lo material*, incluyendo el órgano material del cuerpo humano con cuya ayuda se “idealiza” el mundo real, o sea, el cerebro, localizado en la cabeza del hombre), está vinculado precisamente al hecho de que, por primera vez después de Platón, la “idealidad” dejó de comprenderse de forma sicológicamente estrecha, tal y como ocurrió en el empirismo inglés, a la comprensión de que *lo ideal en general* no puede ser reducido en modo alguno a una simple suma de los “estados síquicos de las personas individuales” y por esta vía, interpretado meramente como una simple denominación colectora de esos “estados”.

Esta idea fue expresada con mucha precisión por Hegel, para quien “el espíritu en general” (en la dimensión íntegra de este concepto, como “espíritu universal”, como “espíritu objetivo”, con tanta más razón, como “espíritu absoluto”) no puede ser representado ni comprendido en caso alguno como “alma singular”, muchas veces repetida, es decir, como “psiquis”. Y si el problema de la “idealidad en general” coincide con el problema de “lo espiritual en general”, “lo espiritual” (o sea, “lo ideal”) se contrapone en general a “lo natural”, no como se contrapone, “alma individual” a “todo lo restante” sino como una realidad mucho más sólida y estable que se mantiene a pesar de que las almas individuales surgen y desaparecen, dejando en ocasiones su huella en ella y, en otras, sin dejarla, sin haberse aproximado siquiera a la “idealidad, el “espíritu”.

Por eso, Hegel vio el mérito de Platón ante la filosofía en que en su obra “la realidad del espíritu, por cuanto éste se contrapone a la naturaleza, fue representada en su verdad suprema, fue representada precisamente como

organización de cierto Estado”⁷ y no como la organización de algún alma individual, de la psíquica de una persona singular y, menos aún, del cerebro individual.

(Advirtamos entre paréntesis que por “Estado”, tanto Hegel como Platón, comprendían en este caso no solamente una determinada organización político-jurídica, no sólo el Estado en el sentido contemporáneo de este término, sino en general todo el conjunto de normas sociales que reglamentan la actividad vital del individuo en sus manifestaciones domésticas, intelectuales, estéticas, en una palabra, todo lo que compone la cultura peculiar de “cierta polis” o ciudad-estado, de todo lo que hoy se llama cultura del pueblo en general, o su “cultura espiritual” y en particular, las leyes de la vida de la polis dada en general. Es precisamente acerca de las “leyes” en este sentido que reflexiona el Sócrates platónico. Esto es necesario tenerlo en cuenta si se quiere comprender correctamente el alto sentido del concepto en que tiene Hegel esta idea de Platón).

Mientras la cuestión de la relación de “lo ideal” con “lo real” se comprende en forma estrechamente sicológica, como cuestión sobre la relación del alma individual y sus estados con “todo lo restante”, no podrá, simplemente, ser correcta y exactamente formulada y, menos aún, resuelta.

El problema consiste en que, en las filas de “todo lo restante”, o sea, de *lo material*, de *lo real*, se incluirá automáticamente otra “alma” individual, más aún todo el conjunto de tales “almas”, organizado en una cierta formación espiritual única: la *cultura espiritual* de un pueblo dado, del Estado o de toda una época, la cual, en caso alguno, ni siquiera mínimamente, puede ser comprendida en calidad de “alma” singular muchas veces repetida. En este caso, es evidente que el “todo” no se reduce a la suma de sus “partes componentes, no es simplemente la repetición de las partes componentes”. La forma sutil de una iglesia gótica en nada se parece a la forma del ladrillo, de cuyo conjunto está constituida: algo similar ocurre en el caso que nos ocupa.

Por otra parte a ningún alma individual puede presentarse directamente otra alma como “lo ideal”; una sólo se contrapone a la otra como el conjunto de sus manifestaciones corpóreas tangibles, inmediatamente materiales, aunque sea en forma de gestos, mímica, palabra o actos, o, nuestro tiempo, en la forma de los dibujos de los oscilogramas que representan gráficamente electroquímica del cerebro. Pero esto no es “lo ideal”, sino su expresión corpórea exterior, su “proyección”, por así decirlo, sobre la materia, algo “material”. Y lo ideal propiamente, de acuerdo a esta representación, existe como tal sólo en la intros-

pección, sólo en la auto-observación del “alma singular”, sólo como estado síquico íntimo de una persona única, y precisamente de “mi estado síquico. Justamente por esta razón, para el empirismo en general resulta fatal y, por principio, irresoluble, el famoso problema del “otro yo”: “¿existe éste en general?”. Por esta causa, el empirismo consecuente no puede hasta el día de hoy salir sin tropiezos del callejón sin salida del solipsismo y está obligado a adoptar esta tonta postura filosófica en calidad de principio conscientemente establecido. Tal es el caso del “solipsismo metodológico” de Rudolf Carnap y de sus seguidores, incluso de algunos que no lo declaran tan abiertamente.

Por eso, el empirismo consecuentemente realizado en nuestros días (es decir, el neopositivismo) ha declarado que la cuestión de la relación entre lo ideal *en general* con lo material *en general*, es decir, la cuestión formulada de la única manera culta posible, es un “seudoproblema”. En efecto, sobre la base inestable de “los estados síquicos de la personalidad individual”, esta cuestión no puede nunca ser planteada de forma mínimamente racional... A partir de tales supuestos, resulta imposible el propio concepto de lo “ideal en general” (como el de “lo material en general”), razón por la cual se considera un “seudooconcepto”, un concepto sin “lo denotado”, sin objeto, una ficción teórica, un espejismo científicamente indeterminable o, en el mejor de los casos, una hipótesis tolerable, un “giro verbal” tradicional o un “modus del lenguaje”...

Por esta vía, el término “lo ideal” (así como el término “lo material”) se ve privado del más mínimo contenido teórico delineado con precisión. Deja de ser la designación de una *esfera* (círculo) *determinado de fenómenos* y resulta aplicable a *cualquier fenómeno* del cual “tomemos conciencia” o sea “psíquicamente experimentado”, *sea visto, escuchado, tocado, degustado u olfateado por nosotros...* Pero entonces estaremos en el derecho de llamarle “material” a “cualquier fenómeno”, si “tenemos en cuenta” que *lo vemos* precisamente como otredad con respecto a nosotros y a nuestros estados síquicos, que lo percibimos como “algo diferente de nosotros mismos”. Desde este punto de vista, ningún fenómeno “por sí mismo”, es decir, independientemente de lo que nosotros “tenemos en cuenta” puede ser vinculado a una u otra categoría. Cualquier fenómeno resulta, “en una relación, ideal y, en otra, material”, “en un sentido, material y, en otro sentido, ideal”.

Esto tiene que ver, ante todo, con la conciencia en todas sus manifestaciones. Ella puede ser ideal o material. Todo depende del punto de vista en que miramos. En un sentido y relación es ideal y en otro sentido y relación es material.

Escuchemos a uno de los más activos adeptos de este punto de vista:

⁷ G. W. F. Hegel. *Obras*, t. X, p. 200 (en ruso).

La conciencia es ideal por su forma y por su contenido *si se tiene en cuenta*, en primer lugar, su forma síquica, correlacionada con el contenido cognoscitivo (reflejado), con el contenido del mundo material como objeto de reflejo y, en segundo lugar, el contenido concientizado de la conciencia... La conciencia es material por su forma y por su contenido, *si se tiene en cuenta* otro par, a partir de las comparaciones que acabamos de apuntar. Pero, además la conciencia es material por su forma e ideal por su contenido *si se tiene en cuenta*, en particular, la correlación entre la forma material (en el sentido de los procesos neurofisiológicos) y el contenido síquico (en el sentido del “mundo interior” del sujeto)...⁸

De tal modo, todo depende de lo que se comprende en uno u otro caso por “forma” y por “contenido”. En correspondencia con ello, cambia la significación de “lo ideal” y de lo material”.

En esta interpretación los conceptos de “lo ideal” y de “lo material” dejan de ser categorías teóricas que expresan dos *categorías estrictamente determinadas de fenómenos objetivamente diferenciados* y devienen simples palabras: al utilizarlas, cada cual puede “tener en cuenta” lo uno o lo otro, en dependencia de las circunstancias y de “lo que se entienda” por ellas. Claro está que si con la palabra “conciencia” se designa no la conciencia como tal, sino los procesos neurofisiológicos, la conciencia se presenta como “material”. Y si por “proceso neurofisiológico” se entiende “conciencia”, dichos procesos deberán ser designados como fenómenos enteramente *ideales*.

Es muy simple. Si por el término “lo ideal” *se tiene en cuenta “lo material”*, entonces... se obtiene lo mismo que, si por el término “lo material” se comienza a “tener en cuenta” *lo ideal*... Si lo primero es cierto, lo segundo también. Sólo que este juego de las palabras no puede en modo alguno llamarse dialéctica, mucho menos, dialéctica materialista. No debe olvidarse que “lo ideal” y lo material” no son simples “términos” a los cuales puede asignárseles significados directamente opuestos, sino categorías de fenómenos contrapuestos por principio, categorías exacta y objetivamente determinadas en la filosofía científica, y que llamar a la conciencia “material”, significa escamotear ilícitamente las fronteras entre lo uno y lo otro, entre el materialismo y el idealismo. Esto fue especialmente subrayado por V.I. Lenin.

El problema real de la mutua conversión de “lo ideal” y lo “material” que *se realiza en el curso del proceso real* de la misma conversión, cuya investigación V.I. Lenin consideraba muy importante, es aquí sofisticamente sustituido por un

problema verbal que, naturalmente, se resuelve con puras magias verbales, llamando “ideal” en un caso a lo que en otro se llama “material” y viceversa.

La solución materialista real del problema en su formulación concreta (ya esbozada por Hegel) fue encontrada, como es sabido, por Marx, quien “tenía en cuenta” el proceso completamente real de la actividad vital específicamente humana. Se trata del proceso, en cuyo decursar, la actividad vital *material* del hombre social comienza a producir no sólo un producto material, sino también un producto *ideal*, comienza a realizar el acto de la *idealización* de la realidad (el proceso de conversión de lo material en ideal), para que luego, una vez surgido, “lo ideal” devenga importante componente de la actividad vital material del hombre social y comience a tener lugar un proceso opuesto, el de la materialización (objetivación, cosificación, “encarnación”) de lo ideal.

Estos dos procesos realmente opuestos entre sí se cierran, finalmente conformando ciclos expresados con mayor o menor precisión en los que el final de un proceso deviene inicio del otro, opuesto a él, lo cual conduce, por último, a un movimiento en forma de espiral con todas las consecuencias dialécticas que de ello se derivan.

Es muy importante señalar que el proceso de conversión de lo material en ideal y viceversa, proceso que se cierra constantemente “en sí mismo”, en nuevos y nuevos ciclos de la espiral, es un proceso específico de la actividad vital sociohistórica del hombre. Ese proceso no es inherente a la actividad vital de los animales y, por eso, no puede hablarse seriamente sobre el problema de “lo ideal” con relación a ellos, por muy desarrollados que sean. Sin embargo, es evidente que los animales altamente desarrollados poseen *psiquis, forma síquica de reflejo* del mundo circundante y, por consiguiente, quien lo deseé puede adjudicar “lo ideal” al animal. Sólo que, en tal caso, por “lo ideal” se sobreentendería *lo síquico* en general y no solamente la forma peculiar propia de la psiquis del hombre, del “espíritu” *humano social* de la cabeza *humana*.

Entre tanto, C. Marx habla precisamente del hombre, y sólo de él, y por “lo ideal” no comprende lo síquico en general, sino una configuración suya muy concreta; la forma de la psiquis humana social. Lo ideal para Marx “no es otra cosa que lo material, transpuesto en la cabeza *humana* y transformado en ella”.

Es necesario acotar especialmente que esta tesis cardinal para la comprensión de la posición de Marx puede ser correctamente comprendida sólo con la condición de que “se tenga en cuenta” que fue expresada en el contexto de la polémica con la interpretación hegeliana de “lo ideal” y que fuera de este contexto estrictamente delimitado, pierde su contenido concreto.

⁸ S. I. Narskii. *Op. cit.*, p. 74.

Si se pierde de vista este contexto, o sea, la esencia de la diferencia de principio entre la interrelación marxista y hegeliana de “lo ideal” y se convierte la proposición de Marx en una definición del concepto de “lo ideal”, entonces dicha proposición pierde su contenido concreto real y adquiere un sentido completamente diferente, es decir, se interpretaba de forma completamente errónea.

Frecuentemente, esta tesis se comprende (se interpreta) en el espíritu del materialismo vulgar y, en tal caso, es natural que “la cabeza del hombre” a la que se refiere Marx, se entiende como el órgano corporal anatómico-fisiológico de la especie particular “homo-sapiens”, o sea, como el conjunto de fenómenos completamente materiales localizados bajo la bóveda craneana del individuo aislado. A partir de aquí, lo demás se desprende automáticamente. La posibilidad formal de tal interpretación fue expresada y rechazada ya por Todor Pavlov:

A veces, se le trata [a lo ideal -Evald Iliénkov] behaviorísticamente, de modo tal que la transposición y la transformación se toman en el sentido de procesos puramente fisiológicos o de otros procesos materiales. Esta interpretación permite vincular también la tesis de Marx con la estructura automática y el funcionamiento de diferentes sistemas de dirección, naturales o creados por el hombre. En este caso, lo síquico, la conciencia, el pensamiento, sin hablar ya del pensamiento creador, resultan conceptos innecesarios.⁹

Como consecuencia directa de tal interpretación, “lo ideal” comienza a explicarse en los términos de la cibernetica, de la teoría de la información y de otras disciplinas físico-matemáticas y técnicas, comienza a representarse como cierta variedad de “código”, como resultado de la “codificación” y la “decodificación”, de la transformación de unas señales en otras, etc., etc. Es natural que en los marcos de tal interpretación de “lo ideal” comiencen a incluirse muchos procesos y sucesos puramente materiales observables en los bloques de las máquinas y aparatos electrónicos y, finalmente, todos los fenómenos puramente físicos que, de una forma u otra, se vinculan con la reacción de un sistema material sobre otro, que provocan en este último ciertos cambios puramente materiales.

En resumen, del concepto de “lo ideal” no queda ni la huella, y Todor Pavlov acusa con todo derecho a este modo de razonamiento de dejar a un lado y sin retorno posible al objeto mismo del que hablaba Marx, “lo ideal”, así como de abstraccionismo extraño y de indeterminación de las palabras empleadas.

⁹ Todor Pavlov. “Información, reflejo, creación”, en: *La teoría leninista del reflejo y la ciencia*, Moscú, 1966, pp.167-168.

Tampoco ayudan en este caso términos como “isomorfismo”, “homomorfismo”, “modelo neurodinámico”, y otros semejantes. Ninguno de ellos se refiere al objeto en cuestión, a la categoría concreta de fenómenos que Marx designó con el término “lo ideal”. Estos términos, sencillamente, tienen que ver con otra cosa, en el mejor de los casos, con las *premises materiales*, sin cuya existencia, la “idealidad” como forma específica del reflejo del mundo circundante en la cabeza humana no hubiera podido surgir. Pero no tienen que ver con “lo ideal” mismo, con el producto peculiar que se obtiene como resultado de la “transposición” y “transformación” de lo material en la cabeza humana (y sólo humana), con las formas específicas concretas en las que “lo material en general” está representado en este singular producto de la actividad *humana*.

Entre tanto, en la categoría de “lo ideal” correctamente comprendida se incluyen precisamente aquellas y sólo aquellas formas del reflejo que diferencian específicamente al hombre del animal y que no son propias ni conocidas por el animal, incluso por los que posean una actividad nerviosa superior y una psique altamente desarrollada. Precisamente estas formas específicas de reflejo del mundo circundante en la cabeza humana -y solamente ellas- son las que la filosofía como ciencia siempre ha considerado con el nombre de formas “ideales” de la actividad síquica; y, si ha conservado este término, es precisamente para delimitarlos de las restantes formas de la realidad. En caso contrario, esta palabra pierde en general su sentido científico concreto, su significación como categoría científica.

Aquí se presenta la misma situación que tiene lugar con respecto al concepto “trabajo”. Mientras la economía política en la figura de sus clásicos se propuso seriamente esclarecer el problema del valor, entendía inequívocamente por “trabajo”, el trabajo humano. Cuando en cambio, la ciencia burguesa cayó en bancarrota y se enredó definitivamente en contradicciones insolubles con respecto a este delicado problema, se vio obligada a privar de sentido los conceptos fundamentales de la teoría laboral del valor. Entonces, conservando el término, comenzó a entender por “trabajo”, la actividad del burro que tira de una carreta, la del viento que mueve las aspas del molino, la del vapor que acciona el pistón y, en general, la de todas las fuerzas de la naturaleza que el hombre pone a su servicio en el proceso de “producción del valor”... Desde este punto de vista, el sol y el aire comienzan a producir “valor”, se equiparan al trabajo humano. Por eso se considera que “no solamente el trabajo humano” y, ni siquiera fundamentalmente él, constituye la fuente de valor.

Lo mismo ocurre con la “idealidad”. No es casual que Marx retome el problema de lo ideal precisamente en relación con el problema del valor, de la *forma de valor*. Estos problemas se presentan atados por un mismo nudo. No puede

desatarse uno, sin desatar el otro. Pues, como lo demuestra con indiscutible evidencia el análisis teórico riguroso de sus peculiaridades, la *forma de valor* es ideal en el más estricto sentido de ese concepto y del término que lo expresa.

El problema radica en que la “forma de valor” puede ser adoptada por *cualquier* objeto sensorialmente perceptible que satisfaga directa o indirectamente una necesidad humana, por cualquier “valor de uso”. Se trata de una forma directamente universal, completamente indiferente a cualquier material sensorialmente perceptible en que se “encarne”, indiferente a su “materialización”. La forma de valor es absolutamente independiente de las peculiaridades del “cuerpo natural” de la mercancía en la que se “aloja”, en cuya forma está representada, incluido el dinero, que, con su cuerpo específico, no hace sino *expresar* aquella realidad enigmática. Esta permanece siempre como algo diferente de cualquier cuerpo material, del cuerpo sensorialmente perceptible en que se “encarga”, de cualquier realidad corpórea.

Esta realidad mística y enigmática no tiene un cuerpo material propio, y por ello, puede fácilmente cambiar una forma material de su encarnación por otra, manteniéndose en todas sus “encarnaciones” y “metamorfosis” e, incluso, aumentando su “cuerpo incorpóreo”, rigiendo los destinos y los movimientos de todos los cuerpos singulares en los cuales se ha alojado, en los que se “materializa” temporalmente, incluyendo el cuerpo del hombre.

Literalmente, todas las características que la filosofía tradicional y la teología adjudicaban al “alma” -la universalidad, la incorporeidad, la inatrapabilidad para cualquier procedimiento físico-químico y la fuerza todopoderosa de conducir los destinos de las cosas y de los hombres-, se presentan ante el pensamiento teórico como una realidad incontestable, fuerza de toda duda (incluso la de Descartes o la de Hume) en la figura de las determinaciones de la forma del valor. Se trata de la objetividad en el sentido de Kant, de Platón de Hegel.

Al abordar este problema, el materialismo metafísico, antidialéctico (¡cuanto más el materialismo vulgar!), se coloca en una posición francamente incómoda, revela su total incompetencia teórica y se enfrenta atado de pies y manos a un dilema insoluble para él: o niegan la existencia de la realidad objetiva existente, o se humillan ante Platón o ante Berkeley... ¿Cómo salir del paso? Pues el “valor” no es el “alma” de los curas y los teólogos. Si el “alma” a duras penas puede ser interpretada como la designación místico-clerical de un órgano material del cuerpo humano (del cerebro), difícilmente podría admitirse una explicación semejante del “valor”, independientemente de los éxitos que se obtengan en la investigación científico-natural del trabajo del cerebro del hombre.

La forma de valor *en general* es ideal. Y esto no significa en modo alguno que exista sólo en la conciencia, en el interior de la “cabeza humana” interpretada fisiológicamente, como fenómeno sicofisiológico, como fenómeno cerebral neurodinámico de determinado tipo, aunque sea “de un tipo poco investigado”. Esto sería, precisamente, una explicación idealista acabada de la historia, una interpretación del proceso socio-histórico y de su fase mercantil capitalista desde el punto de vista de la variante más tosca del idealismo, el idealismo *fisiológico*.

Nos gustaría formular una delicada pregunta a D. I. Dubrovski y a N. S. Narski: ¿por qué vía ellos orientarían filosóficamente a la economía política que se enfrenta al enigma de la forma ideal del valor si intentaran en este caso hacer valer las virtudes de su concepción de la “idealidad”, y legitimar su respuesta a la interrogante “¿qué es lo ideal y dónde ha de buscársele?”...

Claro está que hablar sobre algo “ideal” allí donde no hay un hombre con su “cabeza” humana es inaceptable y absurdo, no sólo desde el punto de vista del materialismo de Marx, sino de cualquier materialismo en general que tenga conciencia de las palabras que emplea. Pero este no significa en absoluto que “lo ideal” se encuentra en la cabeza”, en el espesor de la corteza cerebral, aunque sin cerebro y sin cabeza no exista. Al teórico que no comprenda esta diferencia es necesario recordarle el hecho indiscutible de que sin el hombre con su “cabeza humana” no solamente no existe lo “ideal”, sino tampoco al conjunto de las *relaciones materiales de producción*, y ni siquiera las propias fuerzas productivas.

Cuando el teórico *escribe un libro* -con la pluma sobre el papel o con la ayuda de la máquina de escribir- crea un *producto ideal*, a pesar de que su trabajo se fija en forma de garabatos sensorialmente perceptibles, visibles sobre el papel. Se trata, en este caso, de un *trabajo espiritual* y, en modo alguno, material. Cuando el pintor dibuja un cuadro, crea una *imagen* y no el original. Cuando el ingeniero dibuja un plano, no crea un producto material, sino realiza también un trabajo espiritual y crea sólo una máquina ideal y no real. Y la diferencia no consiste en que la creación de un producto material exige la aplicación de fuerzas físicas, mientras que la creación de un producto ideal exige la aplicación de fuerzas “espirituales”. Nada por el estilo. Cualquier escultor podría decírnos que tallar una estatua de granito -crear una imagen escultórica-, es físicamente mucho más difícil que tejer el lienzo o coser la levita. El director de una orquesta sinfónica vierte tanto sudor como un agricultor.

¿Y acaso la creación de un producto material no exige, del cerebro una tensión máxima de su individual tomada aisladamente, no existen, ni pueden existir.

Se trata sin embargo, de un *mundo de representaciones*, y no del mundo real (material) tal y como existe antes, fuera e independientemente del hombre y de la humanidad. Es el mundo *tal y como representado en la conciencia social* (colectiva) históricamente establecida e históricamente cambiante, en la “razón” “colectiva” (impersonal), en las formas históricamente establecidas de expresión de esa “razón”, en particular, en el lenguaje, en su arsenal terminológico, en los esquemas gramaticales y sintácticos en correspondencia con los cuales se unen las palabras. Pero no solamente en el lenguaje, sino también en las restantes formas de *expresión* de las representaciones socialmente significativas, incluyendo la representación del ballet que, como es sabido, prescinde de un texto verbal.

¿Y acaso la creación de un producto material no exige del cerebro una tensión máxima de su conciencia y su voluntad? La exige, y tanto más cuanto menos sentido personal tenga para él, el proceso de trabajo y su producto. No obstante, una categoría de hombres se ocupa sólo del trabajo espiritual, que crea únicamente un producto *ideal* y modifica *en exclusivo la conciencia social* de los hombres, y otra categoría de hombres crea un producto material, por cuanto produce cambios en la esfera de su ser material.

De lo dicho se infiere cuán exacta y agudamente formuló V.I.Lenin la comprensión dialéctico materialista de las relaciones entre el pensamiento y el cerebro. Piensa el hombre con ayuda del cerebro: esta es la fórmula leninista. No el “cerebro”, como dicen y piensan los especialistas en fisiología y cibernética que improvisan sobre este tema. En este caso, la diferencia es de principio. En efecto, el asunto radica en que no piensa el cerebro, sino el individuo con ayuda del cerebro, el individuo inserto en la red de las relaciones sociales siempre mediatizadas por cosas materiales creadas por el hombre para el hombre.

Pero el cerebro es sólo el órgano material, anatómico-fisiológico de ese trabajo, del trabajo del pensamiento, es decir del trabajo espiritual. El producto de este trabajo especial es precisamente “lo ideal”, y no los cambios materiales que tienen lugar en el interior del propio cerebro.

Esta relación es idéntica a la que guardan entre sí el hombre y su propia mano: no trabaja la mano, sino el hombre con ayuda de la mano. El producto de su trabajo no se encuentra en modo alguno “en la mano”, en su interior, sino en el material de la naturaleza que es elaborado, o sea, se presenta como la forma de la cosa fuera de la mano y no como la forma de la propia mano con sus cinco dedos...

Lo mismo ocurre en el caso que nos ocupa. Piensa el hombre con ayuda del cerebro, pero el producto de este trabajo no son en absoluto los cambios materiales en el sistema de “estructuras

cerebrales”, sino los cambios en el sistema de la cultura espiritual, en sus formas y estructuras, el sistema de esquemas e imágenes del mundo exterior.

Por eso, al trazar un círculo o, digamos, una pirámide (independientemente de si se hace sobre el papel o sólo en la imaginación), el hombre puede investigar esta imagen ideal geométrica como un producto peculiar, descubrir en ella nuevas y nuevas propiedades, aunque no las convierta conscientemente en objeto de su trabajo. Al hacerlo, no investiga las propiedades de su propio cerebro y los cambios que en el ocurren, sino algo completamente diferente.

Lo “ideal” es el esquema de la actividad real objetual del hombre que concuerda con la forma existente fuera de la cabeza, fuera del cerebro. Es precisamente un esquema y no la propia realidad de carne y hueso. Sin embargo, únicamente por ser un esquema (imagen) de la actividad real del hombre orientada a un fin, de la actividad humana con las cosas del mundo exterior, puede ser representado y examinado como un objeto peculiar, absolutamente independiente de la constitución del “cerebro” y de sus “estados” específicos, como el objeto de una actividad especial (del trabajo espiritual, del pensamiento), dirigida a la transformación de la imagen de la cosa y no de la cosa misma que en esta imagen está representada. Esto es lo único que diferencia la actividad puramente ideal de la actividad directamente material.

Pensar que el matemático, al investigar las propiedades del cubo o de la esfera, examina el esquema de los acontecimientos que transcurren en la cavidad de su propio cerebro, significa situarse en las posiciones de la variante más burda del idealismo subjetivo, -el idealismo fisiológico-, tanto en la comprensión de lo ideal, como de lo material.

En esto radica toda la diferencia. La misma diferencia que existe entre ser social y conciencia social, entre “lo material” y “lo ideal”, que fue científicamente bosquejada por primera vez por Marx, Engels y Lenin y que, por ejemplo, no pudo intuir siquiera A. A. Bogdanov, en cuya obra estas categorías se fusionaban sobre la base de que ambas existen independientemente de la conciencia individual, e igualmente se contraponen a ella como “formas de la experiencia socialmente organizada”, como estereotipos universales completamente impersonales e independientes de los caprichos de la psique individual.

Del hecho de que los estereotipos históricamente establecidos de la conciencia social se imponen espontáneamente a la conciencia individual como una fuerza

exterior y la conforman a su imagen y semejanza, no puede en modo alguno deducirse que dichos estereotipos sean formas *materiales*, formas del *ser* social. Estos estereotipos son y siguen siendo formas de *conciencia social*, o sea, formas enteramente *ideales*.

Los autores que criticamos, lo mismo que A.A.Bogdanov, no desean reconocer el carácter ideal de estas formas, y las incluyen en la categoría de los fenómenos *materiales*. Naturalmente, entre estos “fenómenos materiales” nuestros autores cuentan las formas sintácticas y gramáticas del lenguaje, las normas jurídicas de reglamentación de la voluntad individual por las instituciones estatales especialmente establecidas para ello, y muchas, muchas otras cosas. Todas las que no sean “procesos neurodinámicos cerebrales de determinado tipo”. Todo, excepto dichos procesos. Incluida, por supuesto, la forma de *valor*.

Ofrecemos al lector la posibilidad de juzgar en qué medida esta concepción puede ser vinculada con las proposiciones axiomáticas de la comprensión materialista de la historia y a cuáles conclusiones nos conduciría en la tentativa de comprender críticamente las antinomias del valor, las propiedades enigmáticas de la mercancía, está “cosa sensóreo-suprasensorial”...

De acuerdo con el “significado” que dio Marx al término “lo ideal”, *la forma de valor en general* (y no solamente su forma dinero) es una forma “puramente ideal”. Esta afirmación no se realiza sobre la base de que esta forma sólo existe, supuestamente, “en la conciencia”, en la cabeza del comerciante, sino precisamente sobre una base inversa. El precio o forma dinero del valor, como toda forma del valor en general, es ideal por el hecho de ser completamente diferente de la forma corpórea visible de la mercancía en la que está representada. Esta es la idea que desarrolla Marx en el capítulo “El dinero o la circulación mercancías”.¹⁰

Con otras palabras, la forma de valor es ideal a pesar de que existe fuera e independientemente de la conciencia del hombre, en el espacio exterior a la cabeza humana, en las cosas, o sea, en las mercancías mismas o, como lo expresa Marx, a pesar de que existe solo en las cabezas de las mercancías.¹¹

Esta acepción de la palabra puede hacer retroceder bruscamente al lector acostumbrado a la terminología de las obras populares sobre el materialismo y sobre la relación de lo material con “lo ideal”. “Lo ideal”, es una realidad completamente objetiva, de género peculiar, existente fuera de la cabeza humana e independientemente de la conciencia y la voluntad de los hombres, una

realidad invisible, sensorialmente imperceptible. Por esta razón, parece ser solamente “lo pensado”, algo “suprasensorial”.

Es posible que un lector un poco más erudito en la esfera de la filosofía sospeche que, en este caso, Marx coquetea innecesariamente con el lenguaje hegeliano, con la “tradición semántica” que se vincula al nombre de Platón, Schelling y Hegel, típicos representantes del idealismo objetivo, o sea, con la concepción según la cual “lo ideal” existe como un mundo peculiar fuera e independientemente del hombre, como un mundo de esencias (“ideas”) incorpóreas. En el mejor de los casos, este lector acusará a Marx de haber empleado indebidamente, “incorrectamente”, el término “lo ideal”, de haberse dejado llevar por la “hipostasía” hegeliana de los fenómenos de la conciencia, así como de otros pecados mortales, inadmisibles para un materialista.

Sin embargo, el asunto no es tan simple. No se trata de un problema terminológico. Pero por cuanto la terminología juega un papel no poco importante en la ciencia, Marx emplea el término “lo ideal” en un significado próximo al hegeliano precisamente porque en él se encierra un sentido mucho más profundo que en la comprensión popular cuasi materialista de lo ideal como fenómeno de la conciencia, como función pura del cerebro. La cuestión radica en el hecho de que el idealismo inteligente (dialéctico), como el de Platón y Hegel, está en este punto mucho más cerca de la verdad que el materialismo popular, superficial, vulgar (“estúpido”, como lo llamó V.I.Lenin). En el sistema hegeliano, aunque en forma invertida, se expresa el hecho de la conversión dialéctica de lo ideal en material y viceversa, de cuya existencia no tiene la menor noticia el materialismo “estúpido”, atascado en la contradicción burda, no dialéctica, de lo ideal y lo material.

La comprensión popular de lo ideal no sospecha qué péridas trampas le tiende en este caso la dialéctica de estas categorías. C.Marx, que pasó la sólida escuela de la dialéctica hegeliana, no fue tan inocente como los materialistas “populares”. Su materialismo fue enriquecido por los logros del pensamiento filosófico que va de Kant a Hegel. Esto explica por qué, en la concepción hegeliana sobre la estructura ideal del mundo, existente fuera de la cabeza humana (y fuera de la conciencia), Marx no vio simplemente una “tontería idealista”, una variante filosófica de los cuentos religiosos sobre dios (que fue lo que vio el materialismo antidualético en la comprensión hegeliana de lo ideal), sino una descripción idealistamente invertida en la relación real del “espíritu con la naturaleza”, de “lo ideal con lo material”, del “pensamiento con el ser”. Esto se vio reflejado en la terminología.

¹⁰ Carlos Marx. *El Capital*, t. 1, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1973, p. 61.

¹¹ *Idem*.

Esta circunstancia nos obliga a esbozar brevemente la historia del término “lo ideal” en el curso del desarrollo de la filosofía clásica alemana de Kant a Hegel y a esclarecer la moraleja que de ella dedujo el materialista inteligente (o sea, dialéctico) C.Marx.

Todo comienza cuando el fundador de la filosofía clásica alemana I.Kant adoptó en calidad de punto de partida justamente la interpretación “popular” de los conceptos de “lo ideal” y de “lo real”, sin sospechar siquiera las trampas que, al hacerlo, se tendía a sí mismo.

El autor de la “Crítica de la razón pura” esclarece su comprensión de esta diferencia con el famoso ejemplo de los “táleros”: “una cosa es tener cien táleros en el bolsillo y otra distinta es tenerlos solamente en la conciencia, sólo en la imaginación, en los sueños, con otras palabras, sólo como táleros ideales”.

Este ejemplo juega en Kant un papel muy importante, constituye uno de los argumentos contra la llamada “prueba ontológica de la existencia de dios”: a partir de la existencia del objeto *en la conciencia*, no se puede deducir su existencia *fuerza la conciencia*. Dios existe en la conciencia de los hombres, pero de ello no se deduce en absoluto su existencia fuera de la conciencia. Pues no son pocos las cosas que puedan encontrarse en la conciencia de los hombres. Hay en ella centauros y brujas, fantasmas y dragones con siete cabezas.

En calidad de fenómenos de la conciencia (de “fenómenos ideales”) existen en efecto demonios verdes, aunque cada vecino sobrio sabe perfectamente que en realidad no existen fuera de la conciencia del alcohólico embriagado y que lo que éste toma por tales son objetos completamente distintos, que no se parecen en nada a ellos.

Kant no pudo tener idea de la trampa que se había tendido a sí mismo con el imprudente ejemplo de los táleros “reales”. En un país vecino, donde no estuviesen en curso los táleros, sino los rublos o los francos, le hubiesen explicado popularmente que en su bolsillo no hay “táleros reales”, sino, simple y llanamente, *signos representativos* estampados en el papel, de curso obligatorio sólo en el imperio prusiano. En efecto, si llamamos “real” a todo lo que ha tenido el honor de ser confirmado por las leyes del rey prusiano y está garantizado por su firma y su cuño, y a todo lo restante se le considera fantasías de otro mundo, entonces el ejemplo de Kant demuestra lo que éste se proponía demostrar. Pero en los marcos de una representación más amplia de “lo real” y “lo ideal”, el ejemplo de Kant demuestra precisamente lo contrario: no niega, sino confirma la “prueba ontológica de la existencia de dios” que Kant considera un modelo típico de conclusión errónea de la existencia del original fuera de la conciencia a partir de la existencia de la imagen en la conciencia.

“Por el contrario, el ejemplo aducido por Kant podría tan sólo reforzar la demostración ontológica” -escribe Marx, quien adopta con relación a dios una posición ateísta mucho más radical que Kant. De hecho, “los táleros reales tienen la misma existencia que los dioses imaginarios. ¿Acaso el tálero real existe en alguna parte que no sea la representación general, o con más exactitud, la representación social de los hombres? Llévese dinero de papel a un país donde el papel no se emplee con este uso y todos se reirán de tal representación subjetiva.”¹²

El reproche contra Kant formulado aquí no tiene su raíz, claro está, en el deseo de modificar a la manera hegeliana la significación de los términos “lo ideal” y “lo real”, sino en la comprensión del hecho de que el sistema filosófico que considera “real” todo lo que el hombre percibe como una cosa existente fuera de la propia conciencia e “ideal”, todo lo que como tal no se percibe, resulta incapaz de diferenciar críticamente las ilusiones y errores fundamentales del género humano.

En efecto, los táleros reales en nada se diferencian de los dioses de las religiones primitivas, de los toscos fetiches del salvaje, que reverencia (¡precisamente como a dioses!) troncos de árboles, pedazos de piedra, ídolos de bronce o cualquier objeto exterior semejante. El salvaje no considera el objeto de su adoración como un símbolo de dios, sino que para él este objeto, con toda su tosca corporeidad sensorialmente perceptible, es el propio dios, y en modo alguno su “representación”. Y he aquí que esta conciencia religiosa toscamente fetichista adquiere realmente, con el ejemplo de los táleros de Kant, un argumento a su favor.

Para una anciana creyente, Ilía el profeta existe en la realidad justamente porque ella lo ve en el relámpago y lo oye en el trueno. Es precisamente a Ilía el profeta a quien percibe, y no su símbolo o, con más propiedad, percibe el relámpago y el trueno como Ilía el profeta y no como un símbolo suyo. En el rayo y el trueno ella percibe su actuación real, las formas reales en que este personaje se presenta a los sentidos.

El fetichismo consiste en que el objeto, en toda su tosca corporeidad, en su forma inmediatamente perceptible, se le adjudican propiedades que, de hecho, no le pertenecen y nada tienen en común con su configuración exterior. Cuando este objeto (un tronco de árbol, una piedra, un pedazo de bronce, etc.) deja de considerarse como “el mismo dios” y se convierte en “signo exterior” suyo, es decir, no se percibe ya como sujeto directo de las acciones que se le adjudican, sino sólo como un signo recordatorio que apunta a otra realidad, sólo como un

¹² Carlos Marx y Federico Engels. *De las obras tempranas*, Moscú, 1956, p. 98 (en ruso).

símbolo de esa otra realidad, de un sujeto completamente diferente por su exterior, la conciencia da un paso de avance en el camino de la intelección de la esencia del asunto.

Por eso, el propio Kant (y también Hegel, que en este punto está de acuerdo con él), considera la versión protestante de la cristiandad como un nivel superior en el desarrollo de la conciencia religiosa respecto al catolicismo arcaico, que realmente se ha alejado del primitivo fetichismo de la idolatría. Pues el católico se diferencia del protestante justamente en que percibe todo lo representado en los iconos y escritos bíblicos en forma literal, como representación exacta de los hechos que han tenido lugar en el mundo exterior (de dios como un anciano bondadoso con barbas y una aureola brillante sobre la calva, del nacimiento de Eva como transformación real de la costilla de Adán, en un ser humano, etc.). El protestante, que ve en tal interpretación una expresión de idolatría, interpreta estos acontecimientos como alegorías, como parábolas, que tienen un sentido interior puramente ideal, un sentido puramente moral.

Los hegelianos reprochaban a Kant que el ejemplo de los tálberos le hacían el juego a la idolatría católica, y resultaba contrario a sus propias simpatías y posiciones protestantes, pues los tálberos exteriores (los que se guardan en el bolsillo) son sólo signos o símbolos de “lo general o, mejor, de la representación social de los hombres”, representantes (formas de expresión, de encarnación exterior) del espíritu, exactamente igual que los iconos que cuelgan de la pared, los cuales, a pesar de toda su realidad sensorialmente perceptible, son sólo imágenes de la autoconciencia del hombre social, del espíritu humano. En esencia, son enteramente ideales, aunque tengan una existencia corpórea, material, y se encuentren, naturalmente, fuera de la cabeza del hombre, fuera de la conciencia del individuo, fuera de la psique humana con sus mecanismos trascendentales.

Los dioses y los tálberos son fenómenos de un mismo orden. Así lo constataban Hegel y los hegelianos. Con ello, el problema de “lo ideal” y de su relación con el mundo real, material, fue planteado en otro plano de examen, diferente al del kantismo; fue vinculado al conocido problema de la “enajenación”, a la cuestión de la “objetivación” y la “desobjetivación”, de la “apropiación inversa” por el hombre de los objetos creados por él mismo y convertidos, por la fuerza de misteriosos procesos, en mundo de formaciones objetivas no sólo exteriores al hombre, sino también hostiles a él.

De aquí se obtiene la siguiente comprensión del tema propuesto por Kant. “Las demostraciones de la existencia de dios no representan otra cosa que *tautologías vacías*. Por ejemplo, la demostración ontológica se reduce a lo siguiente:

“Aquel que yo me represento realmente es para mí una representación real”. Esta representación actúa sobre mí y, en este sentido, *todos los dioses*, tanto los paganos como los cristianos, poseen existencia real. ¿Acaso no dominaban el antiguo Moloch? ¿Acaso Apolonio de Delfos no fue una fuerza real en la vida de los griegos? En este caso, incluso la crítica de Kant no puede lograr nada. Si alguien se imagina que posee cientos de tálberos, si esta idea no es para él una representación arbitraria y subjetiva, si él cree en ella, entonces para él estos tálberos imaginados tienen la misma significación que los reales. Por ejemplo, puede contraer deudas sobre la base de su fantasía, *actuar como ha actuado toda la humanidad al endeudarse a costa de sus dioses*.¹³

En esta forma de plantear la cuestión, la categoría de *lo ideal* adquiere un sentido y un significado sustancialmente distintos de los que tenía en el léxico de Kant. Ello no es consecuencia de un capricho terminológico de Hegel y de los hegelianos; antes bien, constituye la expresión de una circunstancia evidente: el hecho de que la conciencia social no es simplemente la repetición múltiple de la conciencia individual, del mismo modo que el organismo social en general no es la repetición múltiple del organismo social del individuo humano. La conciencia social es el sistema históricamente establecido y en desarrollo de las “representaciones objetivas” completamente independientes de los caprichos de la conciencia y la voluntad individuales, el sistema de las formas y esquemas del “espíritu objetivo”, de la “razón colectiva” de la humanidad (y, de modo inmediato, del “pueblo”, con su peculiar cultura espiritual). Se incluyen aquí desde las normas morales generales que regulan la vida de los hombres, las ordenanzas jurídicas, las formas de la organización político-estatal, los esquemas rituales legitimados de la actividad humana en todas sus esferas, las reglas de vida obligatorias para todos, los férreos reglamentos gremiales, etc., etc., hasta las estructuras sintáctico-gramaticales y las normativas lógicas del razonamiento.

Todas estas formas y esquemas estructurales de la conciencia social se contraponen inequívocamente a la conciencia y a la voluntad individual como una realidad peculiar internamente organizada, como formas completamente externas que las determinan. Los hechos son testarudos, y he aquí que cada individuo, desde su infancia, se ve obligado a tomar en consideración con mucho más cuidado las exigencias y limitaciones expresadas y legitimadas en ellas por la tradición que el aspecto de las “cosas” y situaciones exteriores y que los impulsos, deseos y necesidades de su propio cuerpo singular.

Es igualmente evidente que, en la conciencia individual, todas estas formas que se le imponen desde el exterior no se presentan con esquemas psicológicos

¹³ *Idem*, pp. 97-98.

trascendentales “innatos” y, ni siquiera, como tendencias instinctivas. Estos esquemas y formas se asimilan en el curso de la educación, la formación y la reeducación, o sea, en el curso de la incorporación del individuo a la cultura espiritual existente antes, fuera e independientemente de él. No se trata de formas inmanentes del trabajo de la psiquis individual, sino de formas asimiladas por el individuo a partir de “otro sujeto” exterior a él.

Es por ello que, en opinión de Hegel, la superioridad de la doctrina de Platón consiste en que en ella la cuestión de la relación del “espíritu” con la “naturaleza” fue planteada por primera vez sobre la base de la investigación de la relación del “mundo universal”, es decir, sociolectivo, de las ideas con el “mundo de las cosas”, y no sobre la base endeble de la relación del “alma individual” con “todo lo demás”.

Por eso, con Platón comienza la tradición que considera el mundo de las ideas (de aquí proviene, propiamente, el concepto de “mundo ideal”) como un mundo de leyes, reglas y esquemas, estable y organizado internamente, en correspondencia con el cual se realiza la actividad psíquica de cada persona aislada, del “alma individual”, como una “realidad objetiva” supranatural que se contrapone a cada persona y le dicta imperiosamente el modo de comportamiento en las situaciones particulares. El “Estado”, que conserva todo el sistema de la cultura espiritual existente, todo el conjunto de derechos y obligaciones de cada ciudadano, es, de modo inmediato, la “fuerza exterior” que determina la acción el individuo.

Así, en forma semimística y semimitológica, fue constatado con precisión el hecho completamente real de la dependencia de la actividad psíquica (y no sólo de ella) del individuo aislado con respecto al sistema establecido de la cultura, existente antes e independientemente de él, en cuyo interior surge y transcurre la “vida espiritual” de cada individuo, o sea, el funcionamiento de la cabeza humana. La cuestión de la relación de *lo ideal* con *lo material* se presenta aquí como problema de la relación de estas formas (esquemas, estereotipos) estables de la cultura con el mundo de las “cosas singulares”, al que pertenecen no solamente las “cosa exteriores”, sino también el mundo físico del propio hombre.

Hablando con propiedad, solamente a partir de estos presupuestos surge la necesidad de distinguir con precisión la categoría de *idealidad* de la representación indiferenciada, difusa e indeterminada de la “psiquis” en general, que puede, con igual éxito, ser interpretada como una función completamente corpórea del “alma” corpóreamente comprendida, con independencia del órgano al que, en particular, se le asigne esta función, sea el corazón, el riñón o el cerebro. En caso contrario, la *idealidad* resulta una etiqueta verbal superflua y,

por esta razón, innecesaria, de *lo psíquico*. Así se presentaban las cosas antes de Platón. (El término *idea* se utilizaba -por ejemplo, en la obra de Demócrito- para designar una forma completamente material: el contorno geométrico de la “cosa”, del cuerpo, que de forma igualmente corpórea se imprime en el hombre, en la corporeidad de sus ojos. Esta acepción de la palabra, característica de la forma primitiva e ingenua del materialismo, no es aceptable, por supuesto, para el materialismo contemporáneo, que toma en consideración la complejidad de las interrelaciones de la psiquis individual con el “mundo de los objetos”.) Por ello, en el léxico de la psicología materialista contemporánea -y no sólo en la filosofía-, la categoría de *lo ideal* o de la *idealidad* no caracteriza la psiquis en general, sino sólo un fenómeno determinado, evidentemente vinculado a la psiquis, pero irreducible a ella.

La *idealidad* -escribe el conocido psicólogo soviético S. L. Rubinstein- caracteriza por excelencia la idea o la imagen en la medida en que ellas, al objetivarse en la palabra e incluirse en el sistema del conocimiento socialmente elaborado, que se presenta ante el individuo como una “realidad objetiva”, adquieren por esta vía una relativa independencia, como si se separaran de la actividad síquica del individuo.¹⁴

Sólo desde este punto de vista, la categoría de “idealidad” deviene determinación concreta, de contenido, de cierta categoría de fenómenos, fija la forma del proceso de reflejo de la realidad objetiva en la psiquis, socio-humana por su origen y esencia, en la conciencia socio-humana, y deja de ser un sinónimo superfluo e innecesario de la psiquis en general.

En relación con el fragmento tomado del libro de S. L. Rubinstein, es preciso acotar que la “imagen” no sólo se objetiva en la palabra, y que no sólo en su expresión verbal puede “incluirse en el sistema del conocimiento socialmente elaborado”. Sin expresarse en palabras, en el lenguaje, en el idioma, la imagen puede objetivarse muy bien (incluso mejor, de forma más directa) en las representaciones escultóricas, gráficas, pictóricas, plásticas; en el modo ritual habitual en que los hombres se relacionan entre sí y con las cosas; en los gráficos y modelos; en objetos simbólicos tales como los escudos, las banderas o las formas de la ropa, los enseres y otras cosas por el estilo; en la decoración de la corte real y en la de los juguetes infantiles; en el dinero (incluyendo aquí barras “reales” de hierro, las monedas de oro, los billetes de papel, los recibos, las letras de cambio y las obligaciones crediticias).

La “idealidad” en general es, en el lenguaje históricamente establecido de la filosofía, la característica de tales imágenes materialmente cristalizadas

¹⁴ S. L. Rubinstein. *Ser y conciencia*, Moscú, 1957. p. 41 (en ruso).

(objetivadas, cosificadas) de la cultura social humana, o sea, de los modos históricos de la actividad social del hombre, que se contraponen al individuo, a su conciencia y su voluntad, como una “supranaturaleza”, como una “realidad objetiva”, como un objeto peculiar comparable a la realidad material, que se encuentra en el mismo espacio que ésta y que, precisamente por ello, es totalmente confundida con ella.

Por esta causa, exclusivamente en interés de la exactitud terminológica, es absurdo utilizar esta determinación para designar los estados individuales de psiquis de la persona singular en un momento dado. Pues estos últimos, con todos sus caprichos y variaciones individuales irrepetibles, están determinados por la trampa prácticamente infinita de los más disímiles factores, incluidos los estados efímeros del organismo y las particularidades de sus reacciones bioquímicas (digamos, los fenómenos de alergia o daltonismo) y que, por ello, en el plano de la cultura social humana, son puramente casuales.

Es justamente por ello que Kant hace referencia, por ejemplo, a la “idealidad del espacio y el tiempo”, pero no a la “idealidad” de la sensación de un peso dado sobre el vientre o sobre los músculos de la mano; o bien se refiere a la “idealidad” de la dependencia causa-efecto, pero no a la “idealidad” del hecho de que la piedra se calienta bajo la acción de la luz solar (aunque de este hecho también tomamos conciencia). La “idealidad” deviene aquí sinónimo del “carácter trascendental” de las formas universales de la sensoriedad y del entendimiento, o sea, de aquellos esquemas de la actividad cognoscitiva, propios de cada “Yo” que tienen un carácter impersonal, y revelan una fuerza coercitiva con relación a cualquier “Yo” particular (“empírico”). He aquí por qué el espacio y el tiempo, la dependencia causal y la “belleza” son, para Kant, “ideales”, en tanto que los estados de la psiquis vinculados a los estados físicos irrepetibles y efímeros del cuerpo individual, no los considera dignos de esta denominación. Es cierto que, según vimos en el ejemplo los “táleros”, Kant no siempre se ajusta estrictamente a este empleo de la palabra, no por negligencia (de ello es difícil acusar a Kant), sino a causa de la “perfidia” dialéctica de los problemas que él mismo ha planteado. Pero a pesar de estas imprecisiones terminológicas, en su obra comienza a esclarecerse el contenido dialéctico objetivo de las categorías, contenido que tendrá una formulación mucho más adecuada en la escuela hegeliana.

El problema es que Kant no logró superar la representación sobre la “conciencia social” (sobre el “espíritu universal”) como repetición múltiple de la conciencia individual. En su obra, en calidad de parámetros “universales” del espíritu, se presentan, de una u otra forma, los esquemas que, siendo propios de cada conciencia singular, constituyen sus determinaciones impersonales e invariantes

(por “lo universal” se entiende, en este caso, lo idéntico para cada singularidad y lo general-abstracto “para todos”).

En la filosofía hegeliana, este problema es tratado de forma sustancialmente diferente. El organismo social (la “cultura” de un pueblo dado) no constituye en modo alguno una abstracción que expresa “lo igual” que puede observarse en la composición de la psiquis de cada persona particular, algo abstracto inherente a cada individuo aislado, en un esquema sicológico-trascendental de la actividad vital individual.

Hegel aún comprende las formas históricamente establecidas y en desarrollo del “espíritu universal” (el “espíritu del pueblo”, el “espíritu objetivo”), esquemas estables en cuyos marcos transcurre la actividad síquica de cada individuo particular. No obstante, estas formas no se consideran ya abstracciones formales, “rasgos” generales abstractos presentes en cada persona por separado. Hegel (tras Rousseau, con su diferencia entre la “voluntad general” y la voluntad universal”) toma en cuenta el hecho evidente de que en las diversas confrontaciones de las “voluntades individuales”, orientadas en diferentes direcciones, se engendran y cristalizan algunos resultados que en modo alguno están contenidos en la composición de cada una de estas “voluntades”, razón por la cual la conciencia social como un cierto “todo” no se compone, como una pared de ladrillos, de todo “lo igual” presente en cada una de las partes (de los “Yo” individuales, de las conciencias singulares).

Precisamente en este punto se abre el camino hacia la comprensión de que todos los esquemas que Kant definió como formas “trascendentales-innatas” del trabajo de cada psiquis singular, como “mecanismos internos” apriorísticamente presentes en ella, representan, en realidad, formas de la autoconciencia del hombre social (entendido, según la expresión de Marx, como el conjunto en desarrollo histórico de todas las relaciones sociales) asimiladas por el individuo desde afuera y que inicialmente se contraponen a él como “esquemas” exteriores del movimiento de la cultura, independientemente de su voluntad y su conciencia.

Todas estas formas de organización de la actividad vital social humana (realizada colectivamente), existentes antes, fuera e independientemente de la psiquis individual, o sea, surgidas de modo completamente espontáneo, se fijan materialmente de una manera u otra en el lenguaje, en las costumbres y normas rituales legitimadas e, incluso, se presentan como la “organización de un Estado determinado”, con todos sus atributos y órganos materiales de conservación de las formas tradicionales de vida, y se contraponen al individuo (al cuerpo físico del individuo con su cerebro, pulmones, corazón, manos y restantes órganos)

como un todo organizado “en sí y para sí”, como algo “ideal”, en cuyo interior todas las cosas singulares reciben una significación y juegan un papel diferente del que tendrían “por sí mismas”, es decir, fuera de ese todo. Justamente por ello, la determinación “ideal” de cualquier cosa o la determinación de cualquier cosa como momento “que se desvanece” en el movimiento del “mundo ideal”, coincide para Hegel con el papel y la significación de esta cosa en la cultura socio-humana, en el contexto de la actividad vital humana socialmente organizada, y no con la conciencia individual del hombre, que se concibe en este caso como algo derivado del “espíritu universal”.

A pesar de todos los defectos de principio de la concepción hegeliana, no es difícil advertir cuan amplia y profunda es esta formulación del problema en comparación con aquellas que denominan “ideal” todo lo que se encuentra “en la conciencia de la persona individual” y llaman “real” o “material” todo lo que se encuentra fuera de la conciencia del individuo aislado, aquello de lo cual un individuo dado no toma conciencia aunque exista en la realidad, y, por esta vía, establecen una frontera infranqueable de principio entre “lo ideal” y “lo material”, convirtiendo a éstos, por los siglos de los siglos, en “mundos diferentes” no mediados, que no tienen entre sí nada en común. Está claro que tal delimitación metafísica de “lo ideal” y “lo material” impide y hace inadmisible examinarlos como contrarios. En este caso, se consideran solamente como “diferentes”.

Hegel parte del hecho completamente evidente de que toda la grandiosa cultura espiritual materialmente cristalizada del género humano, en cuyo interior y en relación con la cual el individuo adquiere autoconciencia, se presenta para su conciencia, no como “lo ideal”, sino como “lo real” e, incluso, como “lo toscamente material”. Ella se contrapone al individuo como el pensamiento de las generaciones precedentes, realizado (“cosificado”, “objetivado”, “enajenado”) en la “materia” sensorialmente perceptible, en el lenguaje y en las imágenes visualmente perceptibles, en los libros y en las estatuas, en la madera y en el bronce, en las formas de los templos y de los instrumentos de trabajo, en las construcciones de las máquinas y de las instituciones estatales, en los esquemas de los sistemas científicos y morales, etc. Todos estos objetos son “materiales” por su existencia, por su “ser determinado”; pero, por su esencia, por su origen, son “ideales”, en tanto en ellos está encarnado el pensamiento colectivo de los hombres, el “espíritu universal” de la humanidad.

En pocas palabras, en el concepto de “lo ideal”, Hegel incluye todo aquello que, un siglo después, otro representante del idealismo en filosofía (aunque no se reconocía a si mismo como idealista), A.A.Bogdanov, se designaría como la “experiencia socialmente organizada” con sus esquemas, estandards, estereotipos,

“algoritmos” estables, históricamente cristalizados. Lo común para Hegel y Bogdanov como idealistas, es la representación de que este mundo de la “experiencia socialmente organizada” es, para el individuo, el único “objeto” que él asimila y conoce, el único objeto con el cual se relaciona y tras el cual no se oculta ninguna otra realidad más profunda.

Es así que el mundo existente antes, fuera e independientemente de la conciencia y de la voluntad en general (o sea, no sólo de la conciencia y la psíquis del individuo, sino de la conciencia social y de la “voluntad” socialmente organizada) por sí mismo sólo se toma en cuenta en esta concepción por cuanto ya ha encontrado expresión en las formas universales de la conciencia y de la voluntad, por cuanto ya está “idealizado”, ya ha sido asimilado por la “experiencia”, ya está representado en los esquemas y formas de la realización de esta “experiencia”, ya está incluido en ella.

Con este giro del pensamiento, característico del idealismo en general (sea platónico o berkeliano, hegeliano o de la variante carnapista-popperiana), el mundo material real, existente antes, fuera e independiente de la “experiencia” y de su expresión en las formas de esta “experiencia” (incluyendo el lenguaje), se pierde tranquilamente de vista, y bajo el nombre de “mundo real” comienza a figurar el mundo previamente *idealizado*, ya asimilado por los hombres, ya conformado por su actividad, el mundo que conocen los hombres, tal y como se representa en las formas existentes de su cultura, ya expresado (representado) en las formas de la experiencia humana existente. Precisamente este mundo se considera el único sobre el cual, en general, puede hablarse articuladamente, sobre el cual se puede “decir” algo inteligible.

Este secreto del idealismo se observa diáfana en las consideraciones de Hegel sobre la idealidad de los fenómenos naturales, en su representación de la naturaleza como un ser *ideal* en sí mismo: aunque se habla directamente de los fenómenos naturales, en realidad se tiene en cuenta su imagen en los conceptos y términos de la física existente, contemporánea a Hegel, de la mecánica newtoniana.

Por cuanto las masas se empujan y presionan unas a las otras y entre ellas no existe un espacio vacío, solamente en este *contacto* comienza en general la idealidad de la materia, y es interesante observar cómo aparece este carácter interno de la materia, ya que siempre es interesante ver la realización del concepto.¹⁵

¹⁵ G. W. F. Hegel. *Obras*, t. 11, p. 67.

Esta “realización del concepto” consiste para Hegel en que en el momento de “contacto” (durante el choque), “existen dos puntos o átomos materiales en *un mismo* punto o en identidad [...]”¹⁶ y esto significa que, su “ser en sí” es un “otro”. Pero “ser otro” sin perder su “mismidad”, significa poseer, además del ser real, un ser *ideal*. En esto consiste el secreto de la “idealización hegeliana de la materia”, de la “idealidad de la naturaleza”: en realidad, Hegel nos habla, no de la naturaleza “en sí misma”, sino sólo y exclusivamente de la naturaleza tal y como ella se ve en el espejo de la mecánica newtoniana, tal y como ella está representada en el sistema de una teoría física determinada, en el sistema de sus definiciones, fijadas por su “lenguaje” históricamente establecido.

A propósito, esta circunstancia explica la vitalidad de tal género de “planteamientos semánticos”: de hecho, hablando de la naturaleza, estamos obligados a emplear el lenguaje existente en las ciencias naturales, el “lenguaje de la ciencia” con sus “significados” establecidos y comprensibles para todos. A partir de aquí se desarrolla toda la sofística del “positivismo lógico” que identifica con plena conciencia la *naturaleza* con el *lenguaje* en el que se habla y se escribe sobre la naturaleza, así como toda la complicada construcción de Heidegger, de acuerdo con la cual, el “ser verdadero” aparece y existe solamente “en el lenguaje”, vive, como en su “propia casa”, “en el lenguaje”, considerado como su “esencia” secreta, su fuerza inmanente, su organización invisible, en tanto que “fuera del lenguaje” simplemente no existe.

No es difícil ver que la principal dificultad y, por ende, el problema fundamental de la filosofía, no consiste en diferenciar y contraponer todo lo que existe “en la conciencia de un individuo particular” con todo lo que existe fuera de esa conciencia individual (esto, prácticamente, no es difícil hacerlo), sino en delimitar el mundo de las representaciones colectivas, o sea, el mundo socialmente organizado de la cultura espiritual con todos sus esquemas universales estables y materialmente fijados de su estructura, de su organización, con respecto al mundo real material, tal y como existe fuera y al margen de su expresión en estas formas socialmente legitimadas de la “experiencia”, en las formas objetivas del “espíritu”.

Es aquí y sólo aquí donde la diferencia entre *lo ideal* y *lo real* (lo material) adquiere un sentido científico serio, precisamente porque, en la práctica, los hombres confunden lo uno con lo otro, toman lo uno por lo otro con la misma facilidad con que hacen pasar “lo deseado por lo real”, y todo lo que ellos mismos han hecho y hacen con las cosas, por las formas de las cosas mismas. En estos casos, la simple indicación de que una cosa determinada y la forma de la

cosa existen fuera de la conciencia individual, y no dependen de la voluntad individual, no resuelve aún la cuestión sobre la objetividad de aquellas en su sentido materialista serio. Y viceversa, no todo, ni mucho menos, lo que los hombres no saben, no concientizan, no perciben como forma de las cosas exteriores, constituye fantasías, ficciones de la imaginación, representaciones que sólo existen en sus cabezas. Precisamente por esta causa, el “hombre de sentido común”, a cuyas representaciones apela Kant con su ejemplo de los táleros, cae con mayor frecuencia en la ilusión de tomar las representaciones colectivamente aceptadas por la realidad objetiva, en tanto que la realidad objetiva puesta al descubierto por la investigación científica, le parece una fantasía subjetiva existente sólo en las cabezas de los “teóricos”. Precisamente el “hombre de sentido común”, que veía diariamente cómo el sol sale por el oriente y se pone por el occidente, se escandalizó con el sistema de Copérnico y lo consideró una invención sacrílega que contradice los “hechos evidentes”. Exactamente igual le ocurre al pancista que gravita en la órbita de las relaciones monetario-mercantiles, para quien el dinero es, de hecho, la más material de las cosas existentes, en tanto que el valor, que encuentra en aquél su expresión exterior, es sólo una abstracción existente en la cabeza del teórico de manera exclusivamente *ideal*.

Precisamente por ello, el materialismo serio no podía consistir (y no podía ser expresado) en la definición de lo ideal como algo que existe en la conciencia del individuo aislado, ni de lo material como lo que existe fuera de esa conciencia, como forma sensorialmente percibida de la cosa exterior, como su forma real corpórea. La frontera entre lo uno y lo otro, entre lo material y lo ideal, entre “la cosa en sí” y su representación en la conciencia social, no podía ser trazada ya por esta línea. En este caso el materialismo resultaba completamente impotente frente a la “pérvida” dialéctica que descubrió Hegel en las relaciones entre lo material y lo ideal (en particular, en los fenómenos del fetichismo de cualquier género, comenzando por el religioso y terminando por el mercantil, incluido el fetichismo de la palabra, del lenguaje, del símbolo, del signo).

En realidad, tanto el ícono y la moneda de oro como cualquier palabra (término o conjunción de términos) son, ante todo, “cosas” existentes fuera de la conciencia del individuo, de cualquier individuo, “cosas” sensorialmente perceptibles, que poseen propiedades completamente reales, corpóreas. De acuerdo a la vieja clasificación adoptada por todos, incluso por Kant, estas cosas entran en la categoría de *lo material*, de *lo real*, con no menos derecho y fundamento que la piedra y las flores, el pan y la botella de vino, la guillotina o el taller tipográfico. En este caso, a diferencia de estas cosas, se denominan *ideales* sus imágenes subjetivas en la cabeza individual, en la conciencia individual. ¿No es así?

¹⁶ *Idem*.

Pero esta distinción genera inmediatamente diabólicas dificultades, esclarecidas en plena medida en las reflexiones sobre el dinero realizadas en los marcos de la economía política (Kant apenas sospechó la existencia de tales dificultades, pues su conocimiento de esta ciencia era evidentemente muy pobre) y tomadas enteramente en consideración por la escuela hegeliana, en su concepción sobre la “cosificación”, la “enajenación”, la “objetivación” de las representaciones universales. Como resultado de este proceso, que transcurre de forma completamente espontánea “a espaldas de la conciencia individual”, o sea, sin intencionalidad alguna, al individuo se le contraponen en forma de “cosas exteriores”, las representaciones colectivas de los hombres que no tienen, en absoluto, nada en común con las formas corpóreas sensorialmente perceptibles, en las cuales ellas están representadas.

Así, el nombre Pedro, por su forma corpórea sensorialmente perceptible, no se parece en absoluto al Pedro real, al hombre así llamado, ni a la representación sensorialmente perceptible de Pedro que sobre él poseen otras personas.¹⁷ La misma relación existe entre la moneda de oro y aquellos bienes (mercancías) que se pueden comprar con ella, cuya representación es precisamente la moneda de oro o, posteriormente, el papel moneda. La moneda no se representa a sí misma, sino a un “otro”, en el mismo sentido en que el diplomático no se representa a sí mismo, sino al país que le entrega poderes plenipotenciarios. Lo mismo ocurre con las palabras, los símbolos o signos verbales y con la conjunción de tales signos y su esquema sintáctico.

Precisamente esta relación de representación, en la que una cosa sensorialmente perceptible, sin dejar de ser ella misma, realiza el papel o la función de representante de otra cosa diferente, o más exactamente, de la naturaleza universal de esta otra cosa, o sea, de un “otro” no parecido a ella desde el punto de vista sensóreo-corporal y que al mismo tiempo, adquiere un nuevo plano de existencia, recibió en la tradición terminológica hegeliana, el nombre de *idealidad*.

No es difícil comprender que no se trata de un capricho semántico arbitrario de Hegel y de los hegelianos, sino de la denominación de una situación de hecho muy importante, aun cuando Hegel no la comprendiera de forma totalmente correcta. La idealidad, para Hegel, comienza sólo allí donde la cosa sensorialmente perceptible, manteniéndose como tal, se convierte en representante de un “otro”, allí donde su “ser para sí” no es su “ser para sí”, allí donde este “otro” la convierte en la forma de su ser (por ello, ilustra la idealidad

¹⁷ Aquí no se puede encontrar “isomorfismo”, “homomorfismo” ni otros “morfismos” semejantes. Simplemente no existen.

con la imagen de los impulsos, del “contacto”, de la “mediación” aunque, en el caso del impulso, el cuerpo es ideal sólo en un punto, en aquel mismo punto en que se “fusiona” con otro cuerpo). Tras la terminología escolástica hegeliana, se esconde una correlación muy importante, de principio, descubierta solamente por Marx en el curso de su análisis del fetichismo mercantil y de la forma dinero del valor, de la forma monetaria de expresión, o sea, de la representación del valor.

En *El Capital*, Marx emplea conscientemente el término *lo ideal* con el significado formal que le confirió Hegel y no con el de la tradición prehegeliana, incluida la kantiana, aunque su interpretación filosófica teórica del círculo de fenómenos que en ambos casos se denominan igualmente *ideales*, es polarmente contrapuesta a la hegeliana. El significado del término *lo ideal* en Marx y Hegel es uno y el mismo, pero su concepto (o sea el modo de comprensión) de es profundamente diferente. El *concepto*, en la Lógica dialécticamente interpretada, es sinónimo de “comprensión del quid del asunto” de la esencia de los fenómenos con respecto a los cuales se emplea dicho término.

Carlos Marx, como todo verdadero teórico, no gustaba de cambiar el significado históricamente establecido de los términos, la nomenclatura existente de los fenómenos. En cambio, al servirse de ella de forma precisa y rigurosa, propone una interpretación sustancialmente diferente e, incluso, contrapuesta a la tradicional interpretación de los fenómenos en cuestión. En esto se diferencia de los “teóricos” que admiten y presentan como descubrimientos científicos puros cambios de ropaje terminológico de las viejas verdades, el invento de nuevos términos que no contribuyen en lo más mínimo al incremento del conocimiento, a la “determinación del concepto”.¹⁸

Al analizar el dinero en *El Capital* -esta categoría de fenómenos sociales tan conocida por todos y, al mismo tiempo, tan enigmática, Marx formula la siguiente definición: “Der Preis oder die Geldform der Waren ist, wie ihre Wertform überhaupt, eine von ihrer handgreiflich reellen Körperform unterschiedene also nur ideelle oder Vorgestellte Form.”¹⁹

Ideal se llama aquí nada más y nada menos que la forma de valor de los productos del trabajo en general (ihre Wertform überhaupt).

¹⁸ Advirtamos que los neopositivistas, que por principio identifican las “determinaciones del concepto” con las “determinaciones del término”, resuleven a su manera el problema de *lo ideal*, despojando, en esencia, de todo sentido científico a esta importante categoría, vinculando la contraposición entre *lo ideal* y *lo material* al rango de las distinciones “metafísicas”, o sea, si nos expresamos en su lenguaje, precientíficas y aticientíficas.

¹⁹ Karl Marx. *Das Kapital*, Erster Band, Berlin, Dietz Verlag, 1969, S. 110.

Por eso, el lector, para quien el término *lo ideal* sea sinónimo de “lo inmanente a la conciencia”, de lo “existente sólo en la conciencia”, “sólo en las representaciones de los hombres”, sólo en su “imaginación”, simplemente leerá incorrectamente el pensamiento aquí expresado y se formará de Marx una idea falsa, que no tiene nada de común con su comprensión verdadera. En tal caso, el texto se leería de tal modo que el capital (éste no es otra cosa que la forma de valor de la organización y el desarrollo de las fuerzas productivas, la forma de funcionamiento de los medios de producción) existe (¡para Marx!) sólo en la conciencia, sólo en la imaginación subjetiva de los hombres, y no “de hecho”.

Está claro, sin embargo, que tal comprensión de la esencia del asunto, es más bien la de un seguidor de Berkeley y no de un materialista.

Según Marx, la idealidad de la forma del valor no consiste en que constituye un fenómeno síquico, existente sólo en la cavidad craneana del propietario de mercancías o del teórico, sino en que, en este caso, como en muchos otros, la forma corpórea visible de la cosa (p.e., de la levita) es sólo la forma de expresión de una “cosa” completamente distinta (el lienzo como valor), con la que aquella no tiene nada en común. El valor del lienzo está representado, expresado, encarnado en la forma levita, y la forma de la levita es la forma “ideal o representada” del valor del lienzo.

Como valor de uso, el lienzo es una cosa sensorialmente diferente de la levita; como valor es algo semejante a la levita y presenta exactamente su misma fisonomía. De tal modo, el lienzo obtiene una forma de valor distinta de su forma natural. Su ser de valor se expresa en su semejanza con la levita, del mismo modo que la naturaleza carneril del cristiano se revela en su semejanza con el cordero de Dios.²⁰

Se trata de una relación completamente objetiva (en tanto resulta completamente independiente de la voluntad del propietario de mercancías y se establece fuera de su conciencia), en cuyo interior la forma natural de la mercancía *B* deviene forma del valor de la mercancía *A*, o bien el cuerpo de la mercancía *B* deviene espejo del valor de la mercancía *A*, representante plenipotenciario de su naturaleza *de valor*, de la *sustancia* que en ambos casos está encarnada. Por esta razón, y no por otra, la forma de valor es ideal, o sea, representa algo completamente diferente de la forma corpórea visible de la cosa en la que ella está representada, expresada, “encarnada”, “enajenada”.

¿Qué es “lo otro” que aquí está representado o expresado? ¿La conciencia de los hombres? ¿Su voluntad? De ninguna manera. Ocurre precisamente a la inversa: la conciencia y la voluntad de los hombres se determinan por esta forma ideal objetiva en la que está representada, expresada, una relación social determinada de los propios hombres, que adquiere ante sus ojos la forma fantástica de una relación entre las cosas. Con otras palabras, lo que está “representado” aquí es la forma de la actividad de los hombres, la forma de la actividad vital realizada conjuntamente por ellos, forma que se establece de manera completamente espontánea, “a espaldas de la conciencia” y que se fija corpóreamente como relaciones entre cosas, como cosa. Es precisamente así, y no de otra forma, que se crea la idealidad de la cosa, y su “carácter sensóreo suprasensorial”.

La forma ideal se contrapone aquí realmente a la conciencia y la voluntad individual como forma de la cosa externa (recordemos los táleros kantianos) y se percibe, necesariamente, como forma de la cosa externa, pero no como su forma corpórea sensible, sino como forma de otra cosa igualmente corpórea y perceptible representada en ella, (expresada en ella, encarnada en ella), diferente, sin embargo, de la corporeidad de ambas, que no tiene nada en común con su naturaleza física sensorialmente perceptible. Lo que se encarna y representa aquí es una forma determinada del trabajo, una forma determinada de la actividad objetal humana, o sea, las transformaciones de la naturaleza realizadas por el hombre social.

En este punto se encierra la solución del problema de la *idealidad*. Para Marx, la idealidad no es otra cosa que la forma de la actividad social humana representada en la cosa. O, a la inversa, la forma de la actividad humana representada como cosa, como objeto.

La *idealidad* es la huella peculiar que imprime sobre la naturaleza la actividad vital socio-humana, es la forma en que funciona la cosa física en el proceso de la actividad vital social-humana. Por esta razón, las cosas incluidas en el proceso social adquieren una nueva “forma de existencia” -una forma ideal- que no se encuentra en su naturaleza física y es completamente diferente de ésta.

Es por ello que no debe hablarse de “idealidad” allí donde no haya hombres que produzcan y reproduzcan su vida material, o sea, individuos que realicen colectivamente su trabajo y que, por esta razón, posean inevitablemente conciencia y voluntad. Pero esto no significa, en modo alguno, que la “idealidad de las cosas” sea un producto de su voluntad consciente, que sea “inmanente a la conciencia” y que exista solamente en esta conciencia. Ocurre precisamente lo contrario: la conciencia y la voluntad de los individuos se presentan como funciones de la idealidad de las cosas, como idealidad concientizada de las cosas.

²⁰ Carlos Marx. *El capital*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1973, t. 1, pp 19-20. La traducción se hizo a partir del texto ruso.

La idealidad posee una naturaleza y una procedencia puramente social. Es la forma de la cosa, pero existente fuera de ella, en la actividad del hombre, como forma de esta actividad. O a la inversa, es la forma de la actividad del hombre, pero fuera de este hombre, como forma de la cosa. Esto es lo que determina su carácter misterioso y constituye el enigma que sirve de base real de todo género de construcciones y concepciones idealistas, tanto sobre el hombre como sobre el mundo existente fuera del hombre, desde Platón hasta Carnap y Popper. La “idealidad” escapa siempre a la construcción teórica metafísicamente unilateral. Basta constatarla en calidad de “forma de la cosa” para que inmediatamente irrite al teórico por su carácter “inmaterial”, “funcional”, por ser exclusivamente la forma de la “actividad pura”, *actus purus*. Pero, a la inversa, basta con proponerse fijarlas “como tal”, depurada de toda huella de corporeidad materialmente tangible, para que, de inmediato, este propósito resulte radicalmente irrealizable: tras semejante “depuración” no resultaría más que el vacío transparente y amorfo.

En realidad- y esto lo comprendió Hegel muy bien-, es absurdo hablar sobre una “actividad” que no se realice sobre algo determinado, que no se “encarne” en algo corpóreo, aunque sólo sea en la palabra, en el habla, en el lenguaje. Si tal “actividad” existiera, no sería como realidad, sino sólo como posibilidad, como potencia, o sea, no como actividad, sino como su contrario, como “no actividad”, como ausencia de actividad.

Por esta razón, el “espíritu”, según Hegel, como algo ideal, como algo contrapuesto al mundo de las formas corporales, no puede, en general, realizar “relexión” alguna, (o sea, tomar conciencia de las formas de su propia estructura) si previamente no se contrapone “a sí consigo mismo”, como objeto diferente de sí mismo, como cosa. Para el espíritu absoluto esto sería tan imposible de realizar como el deseo de una mujer hermosa de deleitarse con su propia fisonomía sin un espejo en el que pueda verse a sí misma como a su “otro”, como una imagen existente fuera de sí. Los ojos no se ven a sí mismos, sino sólo “lo otro”, incluso si este “otro” son otros ojos, es su propio reflejo en el espejo.

No es casual que, refiriéndose a la forma de valor como forma ideal de la cosa, Marx apelara a la imagen del espejo:

Al hombre le ocurre en cierto modo lo que a las mercancías. Como no viene al mundo provisto de un espejo, ni proclamando filosóficamente, como Fichte, “Yo soy yo”, sólo se refleja, de primera intención, en su semejante. Para referirse a sí mismo como hombre, el hombre Pedro tiene que empezar refiriéndose al hombre Pablo como a su igual. Y al hacerlo así, el tal Pablo es para él, con pelos y señales, con su

corporeidad paulina, la forma de manifestación que reviste al género hombre.²¹

Aquí Marx realiza un paralelo inequívoco entre su teoría de la “idealidad” de la forma de valor y la comprensión de la “idealidad” en Hegel, que toma en cuenta la dialéctica del devenir de la autoconciencia colectiva del género humano. En efecto, Hegel comprendió la situación de forma mucho más amplia y profunda que el “filósofo fichteano”, estableciendo que el “espíritu”, antes de poder examinarse a sí mismo, debe perder su pureza y su transparencia no maculadas por “la materia de la sensoriedad”, debe convertirse a sí mismo en objeto y como tal contraponerse a sí mismo. Al principio, aunque sólo sea en forma de Verbo, en forma de “encarnación” verbal, y luego en forma de instrumentos de trabajo, estatuas, máquinas, cañones, templos, fábricas, constituciones y Estados, en forma del grandioso “cuerpo inorgánico del hombre”, del cuerpo sensorialmente perceptible de la civilización, que le sirve solamente de espejo en el que puede examinarse a sí mismo, su “ser-otro”, alcanzando en este examen su propia “idealidad pura”, comprendiéndose a sí mismo como “actividad pura” Hegel comprendió perfectamente que la idealidad, en calidad de “actividad pura” no es dada ni puede ser dada directamente “como tal”, en toda su pureza y transparencia, sino que es asimilable únicamente a través del análisis de sus “encarnaciones”, a través de su reflejo en el espejo del sistema de las cosas (de sus formas y relaciones) creadas por la actividad del “espíritu puro”. Por sus frutos los conoceréis; no existe otro modo de hacerlo.

Las formas ideales del mundo son, según Hegel, las formas de la actividad “pura” realizadas en algún material. Si no están realizadas en un material corpóreo tangible, resulta imposible para el propio espíritu actuante percibirlas, conocerlas y tomar conciencia de ellas. Para discernir las formas ideales es imprescindible “cosificarlas”, o sea, convertirlas en formas y relaciones de cosas. La “idealidad” existe y posee ser determinado únicamente como forma “cosificada” o “cosificable” de la actividad que deviene forma de un objeto, de una cosa corpórea tangible existente fuera de la conciencia, pero, en caso alguno, como esquema trascendental sicológico de la conciencia, como esquema interior del “yo” que se diferencia a sí mismo en el interior de sí mismo como ocurre en el caso, del “filósofo fichteano”.

Como esquema interno de la actividad de la conciencia, como esquema “inmanente a la conciencia”, la “idealidad” sólo puede tener existencia ficticia, fantasmagórica. Ella deviene real sólo en el curso de su cosificación, de su objetivación (y desobjetivación), de su enajenación y de la superación de su

²¹ *Ibid.*, p. 20.

enajenación. No es difícil advertir, en comparación con la concepción fichtenokantiana, cuán racional y real es esta concepción, capaz de captar la dialéctica real del devenir de la “autoconciencia” de los hombres y de abarcar las fases y metamorfosis reales en cuyo decursar -y sólo en él- existe la “idealidad” del mundo.

Precisamente por ello, Marx se adscribe a la terminología de Hegel y no a la de Kant y Fichte, quienes se propusieron resolver el problema de la “idealidad” (o sea, de la actividad) hurgando “en el interior de la conciencia”, sin salir hacia el mundo exterior, corpóreo, sensorialmente perceptible, el mundo de las formas y relaciones corpóreas y tangibles de las cosas.

Tal definición hegeliana del término “idealidad” abarca todo el círculo de fenómenos en cuyo interior existe realmente “lo ideal”, comprendido como forma corpóreamente encarnada de la actividad del hombre social, como actividad, en calidad de “momento” de esta actividad, en calidad de efímera metamorfosis suya.

En general, sin la comprensión de esta circunstancia, no hubiese sido posible orientarse en los milagros que realiza ante los hombres la mercancía, la forma mercantil del producto, especialmente en su deslumbrante forma dinero, en la forma de los célebres “taleros reales”, los “rublos reales” o “dólares reales”; cosas que, consideradas con un mínimo de solidez teórica, no se presentan como “reales”, sino como enteramente “ideales”; cosas que, siendo completamente “materiales corpóreas y tangibles, adquieren su “significado” (su función y su papel) del “espíritu”, del “pensamiento”, e incluso, deben a éste la forma específica de su existencia corpórea. Fuera del espíritu y sin espíritu no hay palabras, hay sólo vibraciones del aire.

El carácter misterioso de esta categoría de “cosas”, el secreto de su “idealidad”, de su “carácter sensóreo-suprasensorial”, fue puesto al descubierto por primera vez en el curso de su análisis del fetichismo mercantil, de la forma mercantil (de la forma valor) del producto como forma típica y fundamental de esta serie de cosas, como “forma puramente ideal”.

El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyectan ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores. Este *quid pro quo* es lo que convierte a los

productores del trabajo en mercancías, en objetos físicamente metafísicos o en objetos sociales. Es algo así como lo que sucede con la sensación luminosa de un espejo en el nervio visual, que aparece como si no fuese una excitación subjetiva del nervio de la vista, sino la forma material de un objeto situado fuera del ojo. Y, sin embargo, en este caso, hay realmente un objeto, la cosa exterior, que proyecta luz sobre otro objeto, sobre el ojo. Es una relación física entre objetos físicos. En cambio, la forma mercancía y la relación de valor de los productos del trabajo en que esa forma cobra cuerpo, no tiene absolutamente nada que ver con su carácter físico ni con las relaciones materiales que de este carácter se derivan.²²

Precisamente por ello, Marx caracteriza la forma mercancía como forma ideal, es decir, como forma que no tiene nada en común con la forma real corporalmente tangible del cuerpo en el que está representada (o sea, reflejada, expresada, cosificada, objetivada, enajenada, realizada) y sólo por medio de la cual, existe y posee “ser determinado”. Esta forma es “ideal” porque no incluye en sí ni un sólo átomo del cuerpo en que está representada, en tanto constituye la forma de otro cuerpo. Este otro cuerpo no concurre de forma material, corporal (“corporeamente” se encuentra en un punto completamente diferente del espacio) sino sólo “idealmente”, de modo tal que no se halla presente ningún átomo suyo. El análisis químico de la moneda de oro no revela en ella ni una sola molécula de betún y viceversa. No obstante, justamente por su peso y por su brillo, la moneda de oro representa (expresa) el valor de cientos de frascos de betún. Y, claro está, este acto de representación no se realiza en la conciencia del vendedor de betún, sino fuera de su conciencia en cualquier “sentido” de la palabra: fuera de la cabeza, en el espacio del mercado y sin que el vendedor tenga la misma sospecha acerca de la naturaleza misteriosa de la forma dinero ni de la esencias del precio del betún. Se puede gastar dinero sin saber qué cosa es.

Por esta misma razón, el hombre que emplea con pleno dominio su lengua natal para expresar las circunstancias vitales más complejas y delicadas, se encontraría en una difícil situación si se le ocurriera conocer la relación existente entre el “signo” y el “significado”. El conocimiento que pudiera extraer de las obras de Lingüística, a partir del estado actual de esta ciencia, lo pondría en la situación del ciempiés que, imprudentemente, intentara determinar cual es la pata con la que comienza a caminar. Habrá que agradecer a dios por el hecho de que tal género de cosas permanezca “fuera de la conciencia”. Así mismo, el obstáculo que da origen a todos los desvelos de la filosofía, consiste precisamente en la

²² *Ibid.*, pp. 39-40.

circunstancia de que las “formas ideales”, tales como la forma del valor, las formas del pensamiento o la forma sintáctica, siempre han surgido, se han establecido y se han desarrollado convirtiéndose en algo completamente objetivo, independientemente de toda conciencia, en el decursar de procesos que no transcurren en la cabeza, sino siempre fuera de ella, aunque no sin su participación.

Si el asunto se presentase de otro modo, el idealismo de Platón y de Hegel no sería, en realidad, más que un error en grado sumo estrambótico, un delirio absurdo, indigno de mentes de tal magnitud e influencia. La objetividad de la “forma ideal” no es un delirio de Platón y de Hegel, sino un hecho testarudo, completamente indubitable, evidentísimo, del cual toda persona tiene conocimiento. Un hecho en torno al cual se devanaron los sesos pensadores de la dimensión de Aristóteles y Descartes, Espinosa y Kant, Hegel y Einstein, sin referirnos a otros miles de pensadores de menor rango.

El *idealismo* no es el efecto de un error elemental de un escolar ingenuo que se imagina una terrible visión allí donde no hay nada. El idealismo es la constatación sobria de la objetividad de la forma ideal, o sea, del hecho de su existencia independiente de la voluntad y la conciencia de los individuos en el espacio de la cultura humana, constatación que, sin embargo, permanece sin la correspondiente explicación racional científica.

El idealismo es la constatación de este hecho sin su explicación científico-materialista. En tal caso, el materialismo puede consistir solamente en la explicación del hecho y no en ignorarlo. Formalmente, este hecho se observa precisamente como lo representaron los pensadores de la “línea de Platón”: a pesar de su evidente incorporeidad, existe una forma objetiva del movimiento de cuerpos físicamente tangibles. Forma incorpórea que rige los destinos de formas plenamente corpóreas, que determine el ser o el no ser de éstas. Forma como “alma” incorpórea, aunque poderosa, de las cosas. Forma que se conserva a sí misma en las diferentes encarnaciones corpóreas y que no coincide con ninguna de ellas. Forma sobre la que no puede decirse dónde precisamente “existe”. Existe en cualquier parte y en ninguna parte en particular. En todo caso, no existe en la cabeza de Iván Ivánovich o de Piotr Petróvich, aunque también existe en ellas.

Precisamente la comprensión de la “forma de valor en general” como “forma puramente ideal” dio la posibilidad a Carlos Marx, por primera vez en la historia de la economía política, de establecer con precisión la diferencia existente entre las formas materiales de las relaciones entre los hombres, vinculados entre sí en el proceso de la producción de la vida material de manera completamente

independiente de sus intenciones conscientes (de sus voluntades y conciencias), y la expresión ideal de estas relaciones en las formas de su voluntad consciente, orientada a un fin, o sea, en las configuraciones ideales estables que Marx llamó “formas objetivas de pensamiento”.

Se trata de la misma diferenciación existente entre las relaciones materiales y las ideológicas, sobre cuya importancia insistiría V. I. Lenin en 1894. Como es conocido, Lenin vincula a estas últimas las relaciones jurídicas, políticas y político-estatales establecidas entre los hombres, conformadas objetivamente en la forma de las correspondientes instituciones -los órganos del poder estatal-, y expresadas en la estructura de los partidos políticos y otras organizaciones sociales, y anteriormente, en la iglesia como institución, con su jerarquía rigurosa, en el sistema de costumbres y rituales, etc. Todas estas relaciones y las instituciones correspondientes, en tanto formas ideales de expresión de las relaciones materiales (económicas), no existen, claro está, en la cabeza, en el interior del cerebro, sino en el mismo espacio real de la actividad vital humana, en el que existen las relaciones materiales (económicas) de producción.

Esta es la razón por la cual, con tanta frecuencia, estas relaciones son confundidas las unas con las otras, se ven relaciones económicas allí donde sólo existen formas jurídicas que las regulan (y a la inversa) y, por ejemplo, se mezcla de forma imperdonable -tal es el caso de los economistas anteriores a Marx- el “valor” con el “precio”, o sea, un hecho material económico con su propia expresión ideal en el material monetario.

La “forma puramente ideal” de expresión de un hecho material era tomada por el propio hecho económico material, por el “valor como tal”, por el “valor en general”. Entre tanto, no se abrigaba la menor duda con respecto a que el “valor como tal”, independientemente de su expresión ideal en el precio, es solamente una “ficción”, inventada por los clásicos de la teoría del valor-trabajo, existente sólo en la cabezas de Smith, Ricardo y Marx.

Sobre esta concepción se basaba y se sigue basando hasta nuestros días la economía política vulgar (en inglés “popular”), comenzando por J. S. Mills y terminando por J. Keynes, que sustituye el análisis de las relaciones reales materiales, económicas y de sus formas inmanentes por la búsqueda en la esfera de las imágenes puramente ideales de estas relaciones, representadas objetivamente en “cosas” cotidianas y evidentes, tales como el dinero, los giros, las acciones, las inversiones financieras, o sea, en las relaciones sancionadas por las normas jurídicas y las interrelaciones conscientes que éstos admiten entre los agentes de la producción y la circulación capitalista. De aquí se obtiene ya, automáticamente, una visión de las relaciones económicas como relaciones

puramente síquicas, lo que en el lenguaje de la economía vulgar significa “ideales”.

Así para J. Keynes, el “valor” es un mito, una palabra vacía. En realidad, “existe” solamente el precio del mercado. Por eso, la “tasa de interés” y todas las categorías semejantes son sólo “en alto grado, fenómenos sicológicos” y la crisis de superproducción es

una simple consecuencia de la violación del delicado equilibrio del optimismo espontáneo. Al valorar las perspectivas de las inversiones, debemos por eso prestar atención a los nervios, a la inclinación a la histeria e, incluso, a la indigestión estomacal y a la reacción ante el cambio de tiempo de aquellos, cuya actividad espontánea dependen en buena medida.²³

He aquí una consecuencia de la comprensión “popular” de las relaciones entre “lo material” y “lo ideal”.

De lo anterior se deduce una conclusión: el materialismo “popular”, con su comprensión ingenua de lo ideal y lo material, al enfrentarse a un problema científico-concreto (en este caso, de la economía política) que exige una diferenciación filosófica culta (dialéctica) entre lo uno y lo otro, se convierte, sin apenas percatarse de ello, en un purísimo idealismo subjetivo del tipo berkeliano-machista. Tal es el castigo inevitable y justo para el materialismo que menosprecia la dialéctica. Al combatir contra la dialéctica como si combatiera al “hegelianismo”, cae inevitablemente en un idealismo infinitamente más mezquino y trivial que el hegeliano.

Exactamente lo mismo ocurre con ese materialismo allí donde se enfrenta al problema de los llamados “objetos ideales o abstractos” del conocimiento matemático. En la matemática en general y, en particular, en las obras dedicadas a su fundamentación filosófico-gnoseológica, desde hace algún tiempo se ha extendido ampliamente la expresión “objeto ideal”. Surge naturalmente la interrogante acerca de cuán justa es, en este caso, dicha expresión desde el punto de vista de la teoría del reflejo. ¿Qué se denomina *ideal* en este caso? ¿Qué se tiene en cuenta al utilizar esta palabra?

No es difícil persuadirse de que este concepto abarca los objetos más importantes del conocimiento matemático: las estructuras topológicas, los números imaginarios del tipo de las unidades de raíz negativa, las regularidades observadas en la sucesión natural de los números y otras cosas por el estilo. En

²³ J. Keynes. *Teoría general de la ocupación, del interés y del dinero*. Moscú, 1940, p. 195-196.

breves palabras, todo lo que estudia la matemática actual. Este hecho sirve de base para la afirmación, ampliamente extendida, de que la matemática contemporánea, a diferencia de la matemática de otras épocas, en general investiga precisamente (y solamente) *lo ideal* (el mundo de los “objetos ideales”). Supuestamente, lo ideal es su objeto de estudio único y específico.

Se sobreentiende que los representantes del neopositivismo no han perdido la oportunidad de emplear esta circunstancia como un argumento adicional contra el materialismo, contra la tesis de que la matemática, como toda ciencia, investiga el mundo real material, si bien lo hace desde su punto de vista específico. Y es necesario reconocer que el materialismo no dialéctico -ingenuo, “popular”- resulta aquí francamente inconsistente y cae en una difícil situación, en un callejón sin salida. La causa de ello es su interpretación ingenua de la idealidad.

De hecho, si por *lo ideal* se entiende aquello y sólo aquello que se encuentra en la conciencia, en la cabeza del hombre, o sea, un fenómeno puramente mental, psicológico o psico-fisiológico, se abren de par en par las puertas a la interpretación idealista subjetiva del objeto de estudio del conocimiento matemático contemporáneo y resulta inevitable la capitulación ante las fuerzas conjuntas del neopositivismo, el husserlianismo y otras corrientes afines. Pues, en tal caso, se obtiene un silogismo mortífero: si es cierto que la matemática contemporánea estudia “objetos ideales” y estos, según se ha admitido, se encuentran en la conciencia y no en otra parte, no puede caber duda de que la matemática contemporánea investiga solamente acontecimientos que transcurren en la conciencia y sólo en la conciencia, sólo en la cabeza humana y no en el mundo real existente fuera de la conciencia y fuera de la cabeza.

Claro está, siempre es posible arreglárselas para decir que los matemáticos, al reflexionar sobre los “objetos ideales”, “tienen en cuenta”, sin percatarse de ello, algo muy distinto de lo que tienen en cuenta los filósofos, a saber, el mundo “material” objetivo de los fenómenos naturales y socio-históricos, sólo que expresado con un término inexacto. Pero esto sería un rejuego que únicamente conduciría a dificultades aún mayores. Esta cuestión no se soluciona tan simplemente, y habría que explicar a los matemáticos qué es lo que “de hecho” se oculta tras esta denominación.

Si se les dice, digamos, que la “estructura topológica” es, de hecho, un objeto completamente material y no ideal, como ellos acostumbran a pensar, se corre el riesgo de que cualquier hombre competente en matemática quede perplejo. Responderá, sin lugar a dudas, que la estructura topológica (y no sólo ella!) es una imagen matemática y no la propia realidad material, y añadirá que el filósofo

debería orientarse mejor en las diferencias entre los objetos materiales y las construcciones matemáticas.

Los matemáticos tendrán la razón en este punto, ya que ellos saben bien que en el mundo de los fenómenos sensorialmente perceptibles, en el mundo de los fenómenos físicos, es inútil buscar la “estructura topológica”. Igualmente, ellos comprenden muy bien que considerar la estructura topológica un fenómeno exclusivamente “psíquico” (como se inclina a hacerlo el idealismo subjetivo y en particular, el “solipsismo metodológico” de Rudolf Carnap y sus seguidores) significa cometer un pecado imperdonable: negar la significación objetiva y necesaria de las construcciones de la ciencia matemática y, en general, de toda ciencia natural.

Entonces, Karl Popper dirá que el mundo de los “objetos ideales” de la ciencia contemporánea no es el “mundo físico” ni el “mundo psíquico”, sino cierto “tercer mundo” que existe en forma misteriosa junto a aquellos, para que se diferencie de ambos. Del mundo de los fenómenos físicos observados en los sincrofasones, los oscilógrafos y en otros ingeniosos instrumentos, este tercer mundo se diferencia por su evidente “incorporeidad” y su carácter puramente inteligible, en tanto que, del mundo de los fenómenos psíquicos se distinguiría por su -igualmente evidente- organización propia e independencia con respecto tanto a la psiquis del individuo particular, como el colectivo de tales individuos, o sea, por su peculiar objetividad y necesidad.

Seguramente, tal explicación les parecerá a los representantes de la matemática contemporánea mucho más convincente y aceptable que aquella que parte de las posiciones del materialismo primitivo, espontáneo y ajeno a la dialéctica.

Para el materialismo no dialéctico, predialéctico, la situación que aquí se presenta es sencillamente capciosa e insoluble. Y, en este caso, la única posición filosófica capaz de defender el honor del materialismo consiste en renunciar decididamente a la vieja comprensión metafísica de la idealidad y en adoptar resueltamente la concepción dialéctica elaborada por Carlos Marx en el curso de la reelaboración materialista crítica de la dialéctica hegeliana, que partía de la admisión de la idealidad de los fenómenos -por sí mismos- del mundo exterior, existente fuera y antes de la existencia del hombre con su cabeza, y después, aún más concretamente, en el curso de la solución positiva del problema de la *forma de valor* y de la demostración de su diferencia de principio respecto al propio valor, de la solución de este caso típico de contradicción entre la “forma puramente ideal” y su propio origen material.

También en este punto resulta sumamente interesante y actual en nuestros días *El Capital*, obra en la que este problema es resuelto de forma brillantemente

dialéctica y, por demás, completamente concreta, tanto en el plano filosófico general, como en el plano económico especial, en el plano de la diferenciación filosóficamente correcta entre la “forma ideal” de expresión del hecho económico real y el propio hecho material real.

La comprensión completamente racional de lo ideal, depurada de toda mistificación, como “forma ideal” del mundo real, material por su sustancia, fue alcanzada por Carlos Marx, de forma general, en el curso de la superación crítica-constructiva de la concepción hegeliana de la idealidad y, de forma particular, al solucionar la cuestión de la forma del valor en el curso de la crítica de la economía política, o sea, de la teoría clásica del valor-trabajo. La idealidad de la forma del valor es el caso más típico y característico de la idealidad en general y, por ello, la concepción marxista de la forma del valor puede demostrar concretamente todas las ventajas del punto de vista dialéctico materialista sobre la idealidad.

La forma del valor se comprende el *El Capital* precisamente como una forma cosificada (representada o “revelada” como cosa, como relación de cosas) de la actividad vital del hombre. Esta forma se presenta directamente ante nosotros como una “encarnación” corpórea, físicamente tangible de algún “otro”, y este “otro” no puede ser un “cuerpo” físicamente perceptible, otra “cosa” o “sustancia”, comprendida como ente, como materia físicamente aprehensible. La única alternativa es aquí la admisión de una cierta sustancia “incorpórea”, y la filosofía clásica sugirió al respecto una solución completamente lógica: tal extraña “sustancia” puede ser sólo la actividad, la “actividad pura”, “la pura actividad creadora de formas”, *actus purus*. Pero en la esfera de la actividad económica, esta sustancia fue naturalmente descifrada como trabajo, como trabajo físico del hombre que transforma el cuerpo físico de la naturaleza, y el *valor* fue interpretado como trabajo realizado, como el acto “encarnado” del trabajo.

Precisamente por eso fue en la economía política donde el pensamiento científico dio un primer paso, decisivo, en la solución de la esencia de la idealidad. Smith y Ricardo -hombres muy lejanos de la filosofía- vieron claramente en el trabajo la “sustancia” de las enigmáticas determinaciones del valor.

Sin embargo, a pesar de haber sido comprendido en el aspecto de la *sustancia*, el valor permaneció igualmente indescifrable en el aspecto de la *forma*: la teoría clásica del valor-trabajo no pudo esclarecer por qué esta sustancia se expresa precisamente así y no de otra manera. A la tradición burguesa clásica no le interesó mucho esta cuestión y Carlos Marx demostró claramente la causa de su indiferencia por este tema. La deducción teórica del valor a partir de su

sustancia, era una tarea cuya solución quedaba fuera de las posibilidades de la ciencia burguesa. De resultas, la idealidad de esta forma, como antes, permaneció como algo misterioso y místico.

Por cuanto, por así decirlo, los teóricos chocaban de narices con las propiedades misteriosas, físicamente imperceptibles de esa forma, volvían una y otra vez al camino trillado de interpretación de la idealidad. De ello se deriva la representación sobre la existencia de ciertos “átomos ideales de valor”, que recuerdan las mónadas leibniziadas, los cuantos insustanciales e inextensos de la “sustancia espiritual”.

Como economista, a Marx le ayudó en este problema la circunstancia de no haber sido tan ingenuo en filosofía como Smith y Ricardo. Viendo en la concepción fichteana-hegeliana de la idealidad como “idealidad pura” una descripción abstracta mistificadora del trabajo real, físicamente perceptible, del hombre social, del proceso de transformación física de la naturaleza física realizada por el cuerpo igualmente físico del hombre, Carlos Marx obtiene la clave teórica para la comprensión de la idealidad del valor.

El valor de la cosa se presentó como el trabajo cosificado del hombre y, por consiguiente, la forma de valor resultó ser la forma cosificada de ese trabajo, la forma de la actividad vital humana que aparece ante el hombre en calidad de la forma de la cosa transformada por él. La solución al enigma de la idealidad se encierra en el hecho de que la forma del valor no es, en modo alguno, la forma de la cosa por sí misma (o sea, de la cosa en su determinación natural), sino la forma del trabajo social humano, o bien, de la actividad creadora de formas del hombre social encarnada en la sustancia de la naturaleza. La interpretación materialista de este hecho ofrece la solución completamente racional, fáctica, de las determinaciones místicas misteriosas de la forma del valor como forma ideal.

La forma ideal de la cosa no es la forma de la cosa “en sí”, sino la forma de la actividad vital humana, pero existente fuera de esta actividad, como forma de la cosa exterior. Y a la inversa, es la forma de la cosa pero fuera de la cosa misma, precisamente como la forma de la actividad vital del hombre en el hombre, en el “interior del hombre”.

Por cuanto, en sus estudios desarrollados, la actividad vital del hombre está siempre orientada a un fin, es decir, posee un carácter consciente y volitivo, la idealidad se presenta como forma de la conciencia y la voluntad, como la ley que rige la conciencia y la voluntad del hombre, como el esquema objetivo y coercitivo de la actividad consciente-volitiva. Por eso resulta tan fácil representar lo ideal exclusivamente como forma de la conciencia y de la autoconciencia, como esquema “trascendental” de la psiquis y de la voluntad que lo realiza.

Si esto fuera así, la concepción platónico-hegeliana de la idealidad parecería sólo una proyección ilícita de las formas de la conciencia y de la voluntad (formas del pensamiento) sobre el “mundo exterior”, en tanto que la “crítica” a Hegel se reduciría a reprocharle el haber “ontologizado” e “hipostasiado” las formas puramente subjetivas de la psiquis humana, o sea, el haberlas tomado por determinaciones del mundo existente fuera de la conciencia del individuo. De aquí se deduciría lógicamente que todas las categorías del pensamiento (*cantidad, medida, necesidad, esencia, etc.*) son solamente *ideales*, es decir, solamente esquemas psicológicos trascendentales de la actividad del sujeto, y nada más.

Marx, por supuesto, tenía una concepción completamente diferente, de acuerdo con la cual todas las categorías lógicas, sin excepción, son sólo formas universales idealizadas (o sea, convertidas en formas de la actividad vital del hombre, ante todo, exterior, sensorial objetiva y, luego, “espiritual”) de existencia de la realidad objetiva, del mundo exterior, y no proyecciones de las formas del mundo psíquico sobre el mundo físico”. Como es fácil de advertir, esta concepción realiza su “deducción teórica” en un orden completamente opuesto.

La interpretación marxista de la idealidad se basa, ante todo, en la concepción materialista de la especificidad de la relación social humana con el mundo y de su diferencia de principio con respecto a la relación del animal con el mundo, a la relación puramente biológica: “El animal forma una unidad inmediata con su actividad vital. No se distingue de ella. Es ella. El hombre hace de su actividad vital el objeto de su voluntad y de su conciencia.”²⁴

Esto significa que la actividad del animal está dirigida sólo a objetos exteriores. En cambio, la actividad del hombre no se dirige solamente a ellos, sino también a las propias formas de su actividad vital. Esta actividad dirigida sobre sí misma es lo que la filosofía clásica alemana representó como peculiaridad específica del “espíritu”, como “reflexión”, como “autoconciencia”.

En el razonamiento de Marx citado, precisamente por haber sido tomado de sus obras tempranas, no está subrayado aún con suficiente fuerza un momento de importancia cardinal, que diferencia precisamente su posición de la comprensión fichteana-hegeliana de la “reflexión” (de la relación consigo mismo como con un “otro”). Por ello, la idea citada puede entenderse en el sentido de que el hombre adquiere un nuevo plano de la actividad vital, precisamente porque posee conciencia y voluntad, inexistentes en los animales.

²⁴ Carlos Marx. “Manuscritos económico-filosóficos de 1844”, en: *Escritos económicos varios*, Editorial Grijalbo, 1962, p. 67.

Sin embargo, el asunto se presenta justamente a la inversa: la conciencia y la voluntad aparecen en el hombre solamente porque él, a diferencia de los animales, ya tiene un plano peculiar de actividad vital, dirigida a la apropiación de las formas específicamente sociales (puramente sociales por su origen y esencia y, por ello, no codificadas biológicamente en él) de la actividad vital.

El animal, al nacer, tiene ante sí el mundo exterior. Las formas de su actividad vital le son innatas junto con la morfología de su cuerpo, y no necesita desarrollar una actividad peculiar para “apropiárselas”. El animal sólo requiere la ejercitación de las formas de conducta codificadas en él. Su desarrollo consiste únicamente en el desarrollo de sus instintos, de sus reacciones innatas a las cosas y situaciones. El medio solamente corrige este desarrollo.

Algo muy diferente ocurre en el hombre. Al nacer, la criatura humana tiene frente a sí y, fuera de sí, no sólo el mundo exterior, sino todo el sistema extraordinariamente complejo de la cultura, que exige de él “modos de comportamiento” que en su cuerpo no están “codificados” genéticamente (morfológicamente), no están presentes en forma alguna. No se trata, en este caso, de corregir esquemas hechos de conducta, sino de asimilar modos de actividad vital que, en general, no tienen relación alguna con las formas biológicamente necesarias de reacción de su organismo ante las cosas y las situaciones. Ello se refiere, incluso, a la conducta relacionada directamente con la satisfacción de las necesidades biológicamente innatas: la necesidad de la comida está biológicamente codificada en el hombre, pero la necesidad de comerla con ayuda del plato y la cuchara, del cuchillo y el tenedor, sentado a la mesa, etc., etc., es tan poco innata como las formas sintácticas del idioma en el que aprende a hablar. En relación con la morfología del cuerpo del hombre, estas son convenciones tan puras y exteriores como las reglas del juego de ajedrez.

Se trata de formas puras del mundo exterior (existentes fuera del cuerpo individual) que, para convertirse en hombre, el niño habrá de transformar en formas de su actividad vital individual, en esquemas y modos de su actividad.

Este mundo de las formas sociales humanas de la actividad vital se contrapone al hombre desde que nace (más exactamente, al organismo biológico del género *homo sapiens*) como una objetividad inmediata a la que está obligado a adaptar su “conducta”, todas las acciones de su cuerpo orgánico, como un objeto a cuya apropiación los adultos dirigen toda su actividad.

La existencia de este mundo específicamente humano de las cosas creadas por el hombre para el hombre, o sea, de cosas cuyas formas son formas cosificadas de la actividad vital humana (del trabajo), y no formas inherentes a su propia naturaleza, es una condición de su conciencia y voluntad. Y nunca a la inversa:

la conciencia y la voluntad no constituyen una condición y un presupuesto de este mundo peculiar, menos aún su “causa”.

La conciencia y la voluntad, que surgen en la psiquis del individuo humano, son una consecuencia directa del hecho de que a él se contrapone (en calidad de objeto de su actividad vital), no la naturaleza como tal, sino la naturaleza transformada por las generaciones anteriores, configurada por el trabajo humano, es decir, la naturaleza en las formas de la actividad vital humana.

La conciencia y la voluntad devienen formas necesarias de la psiquis allí y sólo allí donde el individuo se ve obligado a dirigir su propio cuerpo orgánico, orientándose no por los requerimientos orgánicos naturales de ese cuerpo, sino por las exigencias que le vienen de afuera, por las “reglas” aceptadas en la sociedad en la que nace. Solamente en estas condiciones, el individuo está obligado a “diferenciarse” de su propio cuerpo orgánico. Estas reglas no se le transmiten con el nacimiento, a través de los “genes”, sino que le son impuestas desde afuera, le son dictadas por la cultura y no por la naturaleza.

Sólo aquí aparece la relación, desconocida para el animal, del hombre consigo mismo, como un representante singular de “otra” realidad. El individuo humano está obligado a mantener sus propias acciones bajo el control de las *reglas* y *esquemas* que debe asimilar como objetos peculiares para convertirlas en reglas y esquemas de la actividad vital de su propio cuerpo.

Al principio, estas reglas y esquemas se contraponen al hombre precisamente como objetos exteriores, como formas y relaciones de cosas, creadas y recreadas por el trabajo humano. Al asimilar los objetos de la naturaleza en las formas creadas y recreadas por el trabajo humano, el individuo por primera vez deviene hombre, representante del “género”, en tanto que, anteriormente, era sólo un representante del género biológico.

La existencia de esta herencia puramente social de las formas de la actividad vital, o sea, de la herencia de formas suyas que, en ningún caso, se transmiten a través de los genes, a través de la morfología del cuerpo orgánico, sino sólo a través de la educación, de la incorporación a la cultura existente, a través del proceso en cuyo decursar el cuerpo orgánico del individuo se convierte en representante plenipotenciario del género (o sea, de todo el conjunto concreto de hombres vinculados entre sí por las relaciones sociales); solamente, decimos, la existencia de esta relación específica es la que trae a la vida la conciencia y la voluntad como formas específicamente humanas de psiquis.

La conciencia, propiamente, surge sólo allí donde el individuo se ve obligado a verse a sí mismo como desde afuera, como si lo hiciera con los ojos de otro

hombre, de todos los hombres, donde se ve compelido a comparar sus acciones individuales con las acciones de otro hombre, o sea, sólo en los marcos de la actividad vital realizada conjuntamente. Solamente en tal caso, se exige la voluntad como habilidad de supeditar forzosamente las tendencias y móviles propios a cierta ley, a cierta exigencia que no es dictada por el cuerpo orgánico individual, sino por la organización del “cuerpo colectivo”, del colectivo, agrupado en torno a una tarea común.

Única y exclusivamente en tales circunstancias, surge el plano propiamente ideal de la actividad vital, desconocido para el animal. La conciencia y la voluntad no son *causas* de la aparición de este segundo plano de relaciones del individuo con el mundo exterior, sino sólo formas sóquicas de expresión suya, con otras palabras, sus *efectos*. Sin embargo, no se trata de formas casuales, sino de formas necesarias de su aparición, de su expresión, de su realización.

No emprenderemos un examen más amplio de la conciencia y la voluntad (y de su relación con la idealidad). En este punto comienza la esfera especial de la psicología. En cambio, el problema de la *idealidad* en su forma general, igualmente significativo para la psicología y la lingüística, así como para toda disciplina sociohistórica, va más allá de los límites de la psicología como tal y debe ser examinado con independencia de los pormenores del plano puramente psicológico de investigación (como del de la economía política).

La psicología está obligada a partir de la circunstancia de que, entre la conciencia individual y la realidad objetiva, se encuentra un “eslabón mediador”: la cultura históricamente establecida, que constituye un presupuesto y una condición de la psiquis individual. Se trata de las formas económicas y jurídicas de las relaciones entre los hombres, las formas establecidas de la vida cotidiana, las formas del lenguaje, etc. Para la psiquis individual (para la conciencia y la voluntad del individuo), esta cultura se presenta directamente como un “sistema de significados”, “cosificados” y contrapuestos a ellas en forma completamente objetal, como una realidad “no psicológica”, “fuera de lo psicológico”.

A. A. Leontiev subraya especialmente esta circunstancia, en su significación funcional para la psicología:

De este modo, los significados refractan el mundo en la conciencia del hombre. Aunque el portador de los significados es el lenguaje, el lenguaje no es el demiurgo de los significados. Tras los significados lingüísticos se ocultan los modos (operaciones) socialmente elaborados de la acción, en cuyo decursar, los hombres cambian y conocen la realidad objetiva. Con otras palabras, en los significados está representada la forma ideal

(transformada y convertida en materia del lenguaje) de existencia del mundo objetal, de sus propiedades, vínculos y relaciones, puestas al descubierto por la totalidad de la práctica social. Por ello, los significados por sí mismos, o sea, abstraídos de su funcionamiento en la conciencia individual, son tan poco “psicológicos”, como la realidad socialmente conocida que se encuentra tras ellos.²⁵

Precisamente por esto, la conversión del problema de la idealidad en un problema psicológico (y aún peor, psicofisiológico) conduce a la ciencia materialista a un callejón sin salida, pues, en tal caso, se intenta descubrir “su secreto” hurgando en el interior de la bóveda craneana, en las relaciones materiales entre las neuronas y no en el espacio real en que lo ideal surge y se realiza, no en el espacio donde se desenvuelve la historia de las interrelaciones reales entre el hombre social y la naturaleza. Esta es una pretensión tan absurda como el propósito de determinar la forma del valor a través del análisis químico del oro o del billete de banco, tal y como aquella forma se presenta a la vista y al tacto. En ambos casos se trata del mismo fetichismo, de la misma atribución a entes naturales de lo que, de hecho, no pertenece a ellos como tales, sino solamente a las formas del trabajo social humano en ellos representadas, a las formas de las relaciones sociales entre los hombres.

El fetichismo es la forma más tosca, primitiva y absurda del idealismo, aquella que atribuye todos los atributos del “espíritu” a un pedazo de madera adornado con conchas y plumas. Se trata de una conducta fetichista que no se diferencia en nada de la conducta del animal que trata de lamer y morder la lámpara eléctrica que le sirve (en las hábiles manos del experimentador) de señal de la entrega de comida. Para el animal, como para el fetichista, la lámpara y el pedazo de madera no son “señales”, significaciones de otra cosa, sino una parte física por excelencia de la situación física que determina directamente sus conductas. Igualmente, los chinos golpean sin piedad su ídolo de arcilla si éste no desea hacer descender la lluvia sobre sus campos.

El enigma - y su solución- del *idealismo* reside precisamente en este punto, en las peculiaridades de la psiquis que, en la composición de la “certeza” sensorialmente perceptible y existente fuera del cerebro, es incapaz de diferenciar dos categorías diferentes e, incluso, contrapuestas por principio: las propiedades naturales de las cosas, por una parte y, por otra, aquellas propiedades suyas que no les son dadas por la naturaleza, sino por el trabajo social humano encarnado, realizado o realizable, en estas cosas.

²⁵ A.N. Leontiev. “Actividad y conciencia”, en *Voprosii filosofii*, N° 12, 1972, p. 134.

Este es precisamente el punto donde se fusionan directamente contrarios tales como el tosco materialismo ingenuo y el igualmente tosco idealismo ingenuo, o sea, donde transcurre la identificación inmediata de lo material con lo ideal, y a la inversa, identificación que no tiene su origen en las grandes inteligencias de Platón o de Hegel, sino precisamente en la falta de inteligencia que hace tomar irreflexivamente todo lo que existe fuera de la cabeza, fuera de la psíquis, por *lo material* y denomina *ideal* todo lo que se encuentra “en la cabeza”, “en la conciencia”.

Marx comprende así precisamente la esencia de esta confusión, de la que la economía política inglesa no pudo deshacerse. En los manuscritos preparatorios de *El Capital*, escribe:

El materialismo chato de los economistas que consideran como *propiedades naturales* de las cosas las relaciones sociales productivas de los nombres y las determinaciones que adquieren estas cosas al subordinarse a tales relaciones, es equivalente al idealismo igualmente chato e, incluso, al fetichismo, que atribuye a las cosas relaciones sociales en calidad de determinaciones inmanentes suyas y, por esta vía, las mistifica.²⁶

El materialismo realmente científico, a diferencia del “materialismo chato”, no consiste, en este caso, en declarar “primario” y denominar “materia” todo lo que se encuentra fuera del cerebro del individuo, ni, desde el ángulo opuesto, en declarar “secundario” y denominar “lo ideal” todo lo que se encuentra “en la cabeza”. El materialismo científico consiste en la facultad de establecer una frontera de principio en la composición de las mismas “cosas” y “fenómenos” sensorialmente tangibles y perceptibles, en la capacidad de ver precisamente en estas “cosas” y “fenómenos” la diferencia y la contradicción existente entre *lo material* y *lo ideal*. Justamente este materialismo obliga a concebir esta diferencia, no como la diferencia -comprendible para cada hijo de buen vecino- entre los “táleros reales e imaginarios” (dólares, rublos o yuane), sino como la diferencia mucho más profunda, que yace en la naturaleza misma de la actividad social humana, en sus diferencias de principio, tanto con respecto a la actividad vital de cualquier animal, como con respecto a la actividad vital del propio organismo del hombre.

En la composición del plano *ideal* de la realidad se incluye única y exclusivamente lo que ha sido creado por el trabajo en el hombre mismo y en la parte de la naturaleza en que éste vive y actúa, aquello que, cada día y cada hora, desde el momento en que existe el hombre, se produce y reproduce por su propia

²⁶ Carlos Marx. *Obras*, t. 46, parte II, p.198 (en ruso).

actividad social, que es, por ello, una actividad transformadora, orientada a un fin.

Precisamente por esta causa, resulta imposible hablar de la existencia de un *plano ideal* en los animales (como en el hombre incivilizado, desarrollado de forma puramente biológica) sin apartarse del sentido de esta palabra estrictamente establecido por la filosofía. Es por ello que, a pesar de la existencia indudable de la psíquis en el animal e, incluso, puede ser, de algunos destellos de “conciencia” (lo cual es muy difícil negarlo con respecto a los perros domésticos), es imposible atribuirle un plano ideal de actividad si se posee un mínimo de cultura. El hombre se apropia del plano *ideal* de su actividad vital única y exclusivamente en el curso de su familiarización con las formas en desarrollo histórico de la actividad social, solamente de conjunto con el plano social de existencia, con la cultura. La idealidad no es otra cosa que un aspecto de la cultura, una dimensión (determinación, propiedad) suya. En relación con la psíquis (con la actividad síquica del cerebro), lo ideal es una realidad tan objetiva como las montañas y los árboles, como la luna y el cielo estrellado, como los procesos metabólicos que transcurren en el propio cuerpo orgánico del individuo.

Por esta razón, y no a causa de la “tontería de los idealistas”, los hombres (no solamente los filósofos) confunden lo ideal con lo material y, de hecho, toman lo uno por lo otro. La filosofía, incluso la platónico-hegeliana, es el único camino hacia el esclarecimiento de esta ingenua confusión pancista, aunque justamente el pancista sea quien más se jacte de la superioridad de su “sensato juicio” sobre las “construcciones místicas” de Platón y de Hegel.

El idealismo no es un fruto de la falta de reflexión, sino el fruto legítimo y natural de un mundo donde “las cosas adquieren propiedades humanas y los hombres se rebajan al nivel de una fuerza material [...]”²⁷, donde las cosas se dotan de “espíritu” y los seres humanos se ven privados de él. Como formula con precisión Mijail Lifshits en su libro sobre Marx, “el *fetichismo mercantil* -y todas las matices de esta misma regularidad que de él se derivan en un estadio más concreto del análisis económico-, es algo realmente existente, constituye el producto de una metamorfosis real.”²⁸ La realidad objetiva de las *formas ideales* no es una invención ociosa de los idealistas astutos, como le parece a los pseudomaterialistas que conocen, por una parte, el “mundo exterior” y por otra, sólo el “cerebro consciente” (o “la conciencia como propiedad y función del cerebro”). Este pseudomaterialismo, a pesar de sus buenas intenciones, hunde

²⁷ Mijail Lifshits. *Carlos Marx. El arte y el ideal social*, Moscú, 1972, p. 131.

²⁸ *Idem*.

sus pies en el mismo pantano místico del fetichismo en que lo hace su oponente, el idealismo fiel a sus principios. No se trata ya del fetichismo de la madera, del ídolo de bronce o del “logos”, sino del fetichismo de los nervios, de las neuronas, los axones, los ácidos diso-xiribonucleicos, que en realidad contienen en sí tan poco de idealidad como una piedra arrojada al camino. Tan poco de idealidad, como poco *valor* posee el diamante que aún permanece en las entrañas de la tierra, por muy grande y pesado que sea.

Otra cosa bien diferente es el cerebro pulido y re-creado por el trabajo. Sólo este cerebro deviene órgano y, más aún, representante plenipotenciario de la idealidad, del plano ideal de la actividad vital inherente exclusivamente al Hombre. En esto consiste el verdadero materialismo científico, capaz de orientarse en el problema de lo ideal.

Cuando Marx define *lo ideal* como “lo material” “transpuesto a la cabeza humana y transformado en ella”, tiene en cuenta precisamente la cabeza humana y no un órgano del cuerpo de un individuo de la especie *homo sapiens*, colocado sobre los hombros por la buena voluntad de la madre-naturaleza. Muchos “materialistas” olvidan con frecuencia esta diferencia.

En la cabeza, comprendida de forma naturalista (o sea, tal y como la examina el médico, el anatómico, el biólogo, el fisiólogo de la actividad nerviosa superior, el bioquímico, etc.) no ha existido, no existe ni existirá nunca nada de *idealidad*. Lo único que puede encontrarse en tal “cabeza” son los “mecanismos” materiales que, con su complejo dinamismo, garantizan la actividad del hombre en general, incluyendo la actividad en el plano ideal, la actividad en correspondencia con un *plan ideal*.

La idealidad está realmente vinculada con la conciencia y la voluntad de forma necesaria, pero en modo alguno como lo imaginaba el viejo materialismo premarxista. La idealidad no es un “aspecto” o “una forma de manifestación” de la esfera consciente-volitiva. Todo lo contrario, el carácter consciente volitivo de la psique humana es una forma de manifestación, un “aspecto” de lo ideal, su expresión síquica, es decir, un “aspecto” del plano ideal, surgido en el decursar de la historia social, de las relaciones del hombre con la naturaleza.

La idealidad es una característica de las cosas, pero no de su configuración natural, sino de aquellas determinaciones suyas que deben su existencia al trabajo, a la actividad creadora transformadora del hombre, a su actividad objetal orientada a un fin.

La forma ideal es la forma de la cosa creada por el trabajo social humano; o a la inversa, es la forma del trabajo realizada, -“encarnada”, “enajenada”- en la

sustancia de la naturaleza, y, por esta razón, se halla presente ante su propio creador como forma de la cosa misma o como relación entre cosas, relación en la que éstas han sido puestas por el hombre, por su trabajo, y que nunca hubieran contraído por sí mismas.

Precisamente por ello, el hombre contempla lo ideal como una realidad objetiva existente fuera de su cuerpo, fuera de su ojo y de su cabeza. Por ello y solamente por ello, lo ideal se confunde con tanta frecuencia y facilidad con lo material, se toman las formas y relaciones de las cosas creadas por el hombre por formas y relaciones naturales de estas cosas, y las formas social e históricamente “puestas” en ellas, por propiedades naturales e innatas suyas, por formas y relaciones eternas e invariables entre las cosas, por relaciones dictadas por las “leyes de la naturaleza”.

Esta es la causa -y no la tontería o la incultura de los hombres- de todas las ilusiones idealistas del tipo platónico-hegeliano. Por ello, la refutación teórico-filosófica del idealismo objetivo (de la concepción según la cual la idealidad de las cosas precede a su ser material y constituye su *causa*) pudo realizarse solamente en la forma de una concepción positiva del papel real (objetivo) de lo ideal en el proceso de la actividad social del hombre que transforma el material natural (incluyendo el propio “cuerpo orgánico” del hombre, su morfología biológica innata, sus manos y su cerebro).

En el proceso de trabajo, el hombre, permaneciendo como un ser natural, transforma tanto las cosas exteriores como su propio cuerpo *natural*, da una forma nueva a la materia natural (incluyendo la materia de su propio sistema nervioso y de su centro, el cerebro), la convierte en *medio* y en *órgano* de su actividad vital orientada a un fin. Por esta razón, el hombre desde el inicio ve la *naturaleza* (la materia) como el material en que “se encarnan” sus objetivos y como un *medio* para la realización de sus fines. Es por ello que ve en la naturaleza, ante todo, lo que “se aviene” con este papel, lo que juega y puede jugar el papel de medio para la realización de sus objetivos, o sea, aquello que, de una forma u otra, ya ha incorporado al proceso de su actividad orientada a un fin.

Así, al inicio, el hombre presta atención al cielo estrellado exclusivamente por cuanto éste constituye *un calendario y un compás naturales*, instrumentos de su actividad vital, y advierte sus propiedades y regularidades *naturales* sólo en la medida en que éstas son propiedades y regularidades del material sobre el que realiza su actividad y que está obligado a tener en cuenta como un componente objetivo de su actividad.

Precisamente por esta razón, el hombre toma los resultados de su actividad transformadora (las formas y relaciones de las cosas establecidas por él mismo) por las formas y relaciones de las cosas por sí mismas. De aquí dimana el fetichismo de cualquier género y matiz, una de cuyas variantes siempre ha sido y es el idealismo filosófico, la doctrina que concibe las forma ideales de las cosas (o sea, las formas de la actividad del hombre encarnadas en las cosas) como formas sin premisas, eternas, primigenias y absolutas del mundo y que toma en consideración todo lo restante (es decir, toda la diversidad real del mundo) en la medida en que ha entrado en la órbita del trabajo, ha sido convertido en medio, instrumento y material de la actividad orientada a un fin, ha sido refractado a través del grandioso prisma de las *formas ideales* -de las formas de la actividad humana-, ha sido representado en ellas y configurado por ellas.

Por ello, lo ideal existe solamente en el hombre. No existe idealidad fuera y al margen de él. Pero el hombre no se comprende, en este caso, como un individuo particular con su cerebro, sino como el conjunto real de los hombres reales que realizan conjuntamente su actividad vital específicamente humana, como “el conjunto de todas las relaciones sociales” que se establecen entre los hombres en torno a una tarea común, en torno al proceso de la producción social de sus vidas. Lo ideal existe justamente “en el interior” del hombre así comprendido, en tanto en esta interioridad se encuentran todas las cosas “mediadoras” de los individuos que producen su vida socialmente: las palabras del lenguaje, los libros, las estatuas, los templos, los clubes, las torres de televisión y (jante todo!) los instrumentos de trabajo, desde el hacha de piedra y la aguja de huso hasta la fábrica automatizada contemporánea y la técnica de computación electrónica. Precisamente en estas “cosas” existe lo ideal como actividad vital del hombre social objetivada en el material natural, como actividad *subjetiva* transformadora y orientada a un fin. Y no en el interior de la “cabeza”, del “cerebro”, como piensan algunos materialistas bien intencionados, pero filosóficamente incultos.

La forma ideal es la forma de la cosa existente fuera de ella, a saber, en el hombre, en la forma de su actividad vital, en la forma de objetivos y necesidades. O, a la inversa, es la forma de la actividad vital del hombre existente fuera de él; a saber, en la forma de la cosa creada por él. La idealidad por sí misma existe solamente en la sucesión y el cambio de estas dos formas de su “encarnación exterior”, sin coincidir con ninguna de ellas tomadas por separado; existe sólo a través del proceso ininterrumpido de transformación de la forma de la actividad en forma de la cosa, y viceversa, de la forma de la cosa en forma de la actividad del hombre social.

Si se intentara identificar lo ideal con una de estas dos formas de su existencia inmediata, desaparecería al instante. Quedaría solamente un cuerpo

completamente material y una función corpórea de ese cuerpo. La “forma de la actividad” como tal es el esquema de la acción exterior del organismo material humano, del cuerpo singular del hombre, codificado en el sistema nervioso, en los complejos estereotipos neurodinámicos y los “mecanismos cerebrales”. Nada de idealidad se hallará dentro de ese cuerpo, por mucho que se intente encontrarla. A su vez, la forma de la cosa creada por el hombre, separada del proceso de la actividad vital social, del proceso de intercambio de sustancias entre el hombre y la naturaleza, resulta simplemente la forma material de la cosa, la forma física del cuerpo exterior, y nada más. Así, la palabra separada del organismo de la convivencia humana es tan sólo un hecho acústico u óptico. “Por sí misma”, es tan poco ideal como el cerebro del hombre.

Lo ideal sólo existe en el movimiento que conduce al encuentro mutuo de dos “metamorfosis” opuestas, en la transformación mutua, dialécticamente contradictoria, de la forma de la actividad y la forma de la cosa.

Esta es la razón por la cual sólo el materialismo dialéctico pudo resolver el problema de la idealidad de las cosas.