

«El revisionismo marxista de Adam Schaff» (I)

I. INTRODUCCION

A.—LA HERMENEUTICA REVISIONISTA DEL NEOMARXISMO

Cada época reescribe de nuevo la historia no sólo porque resultan accesibles *nuevas fuentes*, sino porque se alcanza también una nueva visión del pasado en función de las *necesidades variables del presente* y en función de las *nuevas consecuencias de los acontecimientos*¹. A estos tres principios generales de filosofía hermenéutica señalados expresamente por A. Schaff y que en terminología de H. G. Gadamer podríamos denominar heurística, aplicación o praxis y pertenencia a la historia efectual (Wirkungsgeschichte), podríamos añadirles otros dos de hermenéutica ideológica o de interpretación de los sistemas culturales: el fenómeno de "aculturación"² o de contacto y ósmosis entre diversas culturas o sistemas ideológicos y la ambigüedad consiguiente a todo intento de síntesis imperfecta de elementos esencialmente dialécticos.

zón de los diferentes revisionismos marxistas, y, en concreto, del de Schaff, pues por autodenominación todo marxista es intelectualmente un hermeneuta de Marx, bien como historiador sometido en su labor a la mediación del presente tanto en el ámbito del *logos* como en el de la *praxis*, o bien como político, sometido al retorno, al Marx prístino o auténtico, para descubrir una orientación, o justificar una actuación.

Explicaremos a continuación estos principios hermenéuticos aplicándolos al marxismo.

1) *Heurística*

Todo revisionismo, acusado de heterodoxia respecto a Marx, en realidad se presenta siempre como un *retorno o redescubrimiento* del Marx genuino, *completándolo* en los aspectos que éste no pudo llevar a cabo. El mismo Bernstein parte del "reconocimiento que hizo Engels del error que Marx y él mismo habían cometido al juzgar la evolución social y política. Reconociendo el carácter ilusorio de su afirmación de la revolución inminente en 1848 afirma que Engels no había podido realizar la revisión necesaria de la teoría de la revolución y constata que Marx y Engels habían legado a sus sucesores la tarea de *establecer la unidad en la teoría y de realizar la unidad entre teoría y praxis*"³. En el mismo elogio fúnebre de Engels, V. Adler propone completar el materialismo histórico con la ética y C. Schmidt propone completarlo con una teoría del conocimiento. Todo ello mediante un retorno a Kant, fuertemente implantado a principios de siglo en la universidad alemana⁴.

Cuando se descubren los *Manuscritos económico-filosóficos*, el problema será el de comprender la intención humanista de Marx y desarrollar el pensamiento antropológico que éste no pudo hacer. El retorno a las fuentes del marxismo conduce, según Schaff, a la restitución de un humanismo cuya naturaleza no se opone a las exigencias de la subjetividad traspuesta por el stalinismo⁵.

3. E. BERNSTEIN, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, Berlín, 1899 (reeditado por G. HILLMANN, Hamburg, 1969). Cfr. B. GUSTAFSSON, *Marxismo y revisionismo. La crítica bernsteiniana del marxismo y sus premisas históricoideológicas*, Barcelona, 1976.

4. B. BERNIER, *Conrad Schmidt y el inicio de la literatura económica marxista*, en *Historia del marxismo contemporáneo*, Barcelona, 1976, pp. 257-258.

5. Los *Manuscritos económico-filosóficos*, publicados en 1932, no tuvieron especial resonancia hasta después de la segunda guerra mundial, cuando comenzó a preocupar el tema del hombre. En los países del Este no al-

2) *La interpretación de Marx*

La hermenéutica historiográfica se refiere a los eventos o textos del pasado, pero su verdadero objeto no es la determinación de los mismos, sino su significación. Pretender alcanzar el dato histórico *objetivamente* en su significación y sentido originario e inmediato, es una ilusión utópica, ampliamente constatada en las críticas que se han hecho al objetivismo historicista. En realidad, todo dato histórico, como la obra de Marx, responde a las preguntas de nuestro presente y la interpretación se orienta en base a un horizonte más amplio que el del autor y que es el horizonte presente del historiador, constituido por los efectos históricos que ha producido una obra, en este caso filosófica⁶, y por otros sistemas en un proceso indefinido de aculturación o dialéctica.

Como la de toda doctrina e institución, la historia del marxismo es la historia de sucesivas mediaciones de presente (efectos, praxis, y aculturaciones) que han provocado sucesivas interpretaciones, que son inevitablemente re-creaciones y reduccionismos. A nivel teórico ha sufrido la sucesiva mediación del *logos* del positivismo naturalista (Engels, Lenin), del darwinismo (Kautsky), kantismo (Bernstein y austromarxistas), idealismo (Lukàcs, Gramsci), freudismo (Escuela de Frankfurt), existencialismo (Sartre, Kolakowski) y estructuralismo (Althusser), por no citar sino a los fenómenos de aculturación más revelantes o productivos históricamente, con la excesiva simplificación que implica toda generalización o colocación de etiquetas. A nivel político, y con interdependencia dialógico-dialéctica entre teoría y praxis, ha sufrido también la mediación de las diferentes praxis políticas, como son el internacionalismo, parlamentarismo, nacionalismo, democracia directa, etc.

Todos los "marxismos" resultantes han ofrecido y ofrecen la pretensión de presentar al Marx auténtico, pretensión de objetivismo que no es sino el mito de Sísifo de la hermenéutica historiográfica, y que la misma Historia corrobora con sus resultados dispares.

La interpretación de una obra no se puede circunscribir a lo que consideramos la intención de su agente, pues lo que consideramos como el núcleo de su intención implica ya una interpretación muy mediatizada. Por eso, siendo conscientes de las distintas me-

canzaron repercusión alguna hasta 1956, cuando los círculos revisionistas se enfrentaron a la interpretación oficial del marxismo.

6. H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1972, p. 248 ss.

diaciones, *es necesario considerar la obra de Marx como una obra con vitalidad y desarrollo autocreador en la tradición, a través de sus intérpretes*. Por eso hay que ser conscientes de que el sentido de la obra y textos de un autor se reconstruyen no en torno a las preguntas que él se hacía sino en torno a las preguntas que el intérprete hace. Así se puede comprender cómo en diversas condiciones históricas se hacen diversas preguntas, no arbitrarias, sino sugeridas por el nuevo horizonte o provocadas por el mismo objeto que interpela desde su vitalidad en la tradición o su historia efectiva. Toda historiografía filosófica es un ejemplo de esto.

Ahora bien, si siempre comprendemos conforme a las preguntas que hacemos a Marx situados dentro de su historia efectiva, la interpretación nunca es definitiva, siempre está abierta, porque el horizonte de nuestras preguntas siempre es móvil. La única limitación es la "alteridad" del texto o el respeto al mismo. Estos principios de hermenéutica expresados por Gadamer, nos permiten comprender la permanente movilidad de las interpretaciones de Marx, que al presentarse de hecho con caracteres de totalidad se convierten en representaciones *reduccionistas*. Por eso, toda posición nueva en el marxismo, como en cualquier otra corriente ideológica, presenta el rescate de elementos marxianos olvidados por los sucesivos reduccionismos: Rosa Luxemburgo, Lenin y Trotsky, rescataron la *voluntad* del reduccionismo determinista; Lukàcs, Gramsci, etc., la *subjetividad* como condición de la dialéctica; Sartre, Kolakowski, Schaff, etc., intentaron rescatar la peculiaridad del *individuo* del reduccionismo del ser genérico como condición indispensable de la responsabilidad moral, mientras que la escuela althusseriana intenta rescatar el carácter *científico* del marxismo del reduccionismo moralizante y voluntarista de los humanistas.

3) *Marx, intérprete de la realidad*

Los elementos anteriormente indicados representan la dificultad de una interpretación definitiva u "objetiva". Pero a nivel, no ya de interpretar a Marx, sino de comprender la realidad social presente, el problema se agrava al pretender comprenderla a través de Marx, pues él mismo es un intérprete de la sociedad y de la historia, sometido también a la mediación de su presente, tanto a nivel de *logos* como de *praxis*. De ahí que resulte absurdo pretender dar valor canónico a una obra humana.

Como ha señalado K. Korsch, el marxismo, como sistema de ideas, estaría ligado a una época histórica determinada. Aplicando

el marxismo al marxismo mismo, igual que a cualquier otra teoría, habría que decir que nació vinculado a un determinado estadio del desarrollo social e ideológico y a una determinada clase⁷; por eso no puede estabilizarse como sistema sino únicamente como método⁸, que debe desarrollarse aplicándose a las nuevas circunstancias.

4) *Ambigüedad del pensamiento de Marx*

Otra razón para explicar el permanente revisionismo, es la propia ambigüedad de Marx, resultante de su mismo planteamiento. Según Kolakowski, "lo que constituye desde el principio la originalidad específica del pensamiento marxiano es su esfuerzo incesante por escapar a la alternativa: o bien la utopía normativa fundada en la idea del orden social tal como debería ser según las exigencias morales, o bien la visión determinista de la Historia que nos deja adivinar lo que va a suceder inevitablemente y hace de los sujetos humanos los instrumentos del plan anónimo de la historia"⁹. Marx intenta superar la alternativa de una actitud normativa o la actitud estrictamente descriptiva respecto a las perspectivas futuras del mundo humano; en definitiva, la alternativa de la libertad y necesidad en la comprensión de la historia, que es la alternativa heredada de Hegel.

Kolakowski sitúa con acierto el origen de esta alternativa en el planteamiento central de la *Fenomenología del Espíritu*: "La ra-

7. K. KORSCH, *Karl Marx*, Ed. Ariel, Barcelona, 1975, p. 84; Id., *Marxismo y filosofía*, Ed. Era, México, 1971, p. 69.

8. G. LUKÁCS, padre del neomarxismo, indicaba ya en 1922: «En cuestiones de marxismo, la ortodoxia se refiere únicamente al método»... «Si por una inimaginable hipótesis la ciencia contemporánea demostrara la falsedad 'de hecho' de todas las afirmaciones particulares de Marx, un marxista ortodoxo serio podría admitir sin condiciones todos estos nuevos resultados, rechazar todas las tesis particulares de Marx, sin por ello verse obligado a renunciar a su ortodoxia marxista. El marxismo ortodoxo no significa fe en una determinada tesis ni en la exégesis de un libro sagrado. La ortodoxia en materia de marxismo, se refiere exclusivamente al método». Respecto a lo que significa método marxista, señala que lo esencial no es el concepto de economía como estructura determinante sino la categoría hegeliana de totalidad. «Lo que diferencia decisivamente el marxismo de la ciencia burguesa no es la tesis de un predominio de los motivos económicos en la explicación de la historia, sino el punto de vista de la totalidad; el dominio universal y determinante del todo sobre las partes es la esencia del método que Marx tomó de Hegel y transformó de manera original para hacer de él el fundamento de una nueva ciencia» (G. LUKÁCS, *Historia y conciencia de clase*, Ed. Grijalbo, Barcelona, 1971, pp.

9. L. KOLAKOWSKI, *L'anti-utopie utopique de Marx*, en *L'esprit revolutionnaire*, Ed. Complexe, Bruxelles, 1978, p. 118.

zón que contempla la realidad no llega a la comprensión si olvida que este acto mismo de contemplación forma parte de la realidad contemplada; es, pues, falso todo pensamiento del mundo que no sea capaz de incluir su propia capacidad de comprensión en el mundo y de comprenderse él mismo como una función del mundo que comprende. Desde este punto de vista, tanto la actitud normativa como la actitud determinista, presuponen ambas una Razón que se sitúa por encima de su objeto y se vuelve ella misma impotente: su propia presencia le permanece misteriosa a sí misma, puesto que se erige en juez o en observador sin saber cómo explicar su propia posición y queda privada del principio autoconstitutivo... *La Razón que no integra su propio acto de juzgar en la totalidad de lo real que es, al juzgar se condena a quedarse en falsa subjetividad que sobrevuela ilusoriamente el objeto que no llega a alcanzar, precisamente porque no llega a alcanzarse ella misma*"¹⁰.

Esta creencia hegeliana en la identidad de objeto y sujeto es lo que trata de retomar Marx como idea clave de su visión de la historia para superar la alternativa de lo normativo-descriptivo, del voluntarismo o utopismo-determinismo, y abolir la distinción entre la predicción del porvenir y la voluntad que lo crea. Este planteamiento le hace rechazar, por una parte, la alternativa, y por otra la identidad de sujeto-objeto en un Espíritu Absoluto, que él sustituye por el espíritu limitado que son los hombres reales. Por eso, su teoría no es utópica o moralizante, ni determinista; porque no la construye como una descripción de la sociedad desde una conciencia ajena a ella, sino como la autoconciencia de esta sociedad en su dinámica revolucionaria. Por eso su socialismo es científico¹¹.

Esta unificación de dos realidades dialéctico-dialógicas como es el sujeto-objeto, que es lo que permite superar la distinción o alternativa entre predicción del porvenir y volición creativa del mismo, es muy difícil de mantener. Por eso toda la historia del socialismo y del marxismo ha sido, y es, el deslizamiento hacia uno de los polos de la alternativa, hacia la significación moral (humanis-

10. *Ib.*, o. c., p. 120. El subrayado es mío.

11. «Marx vuelve a tomar la manera específicamente hegeliana de pensar la Historia, teniendo conciencia de no ser un simple pensador que describe el mundo, sino de ser aquél cuyo pensamiento expresa la autoconciencia de este mundo y se inscribe directamente en el curso de su evolución; de no escribir *sobre* lo que pasa, sino de escribir, por decirlo así, el diario íntimo de la Historia, la autobiografía del Espíritu» (L. Kolakowski, o. c., p. 123).

mo / voluntarismo / utopismo) o hacia el determinismo, que se entiende como científico con la mentalidad de la época¹².

Lukàcs fue el primero en plantear el nudo de la cuestión al explicar que la controversia entre el socialismo ético y la ortodoxia determinista respondía, tanto de un lado como de otro, a planteamientos en términos inaceptables desde el punto de vista de la filosofía marxiana, es decir, de alternativa en vez de síntesis¹³. A partir de Lukàcs, el problema ha vuelto a plantearse en términos de alternativa, es decir, falsamente. La heterodoxia voluntarista o humanista por una parte, y la ortodoxia determinista por otra. En este ámbito tanto Schaff como Kolakowski, adoptan una postura coherente: o abandonar el marxismo o mantener un revisionismo ortodoxo, que intente superar la alternativa.

Esta perspectiva de una interpretación hegeliana de Marx como hizo Lukàcs, es lo único que puede dar razón de las aparentes contradicciones o ambigüedades en su mismo pensamiento.

5) *La institucionalización dogmática del marxismo*

Además de estos caracteres comunes a toda hermenéutica marxista, el elemento que caracteriza la hermenéutica de los neomarxistas en general es su constante intento de superar el marxismo de las instituciones. Para ello retornan al genuino pensamiento de Marx, liberándolo de las incrustaciones posteriores que se fueron depositando sobre su originaria inspiración. La denuncia más explícita y mordaz de la institucionalización dogmática la hace Kolakowski en los años de la contestación polaca¹⁴. Pero la explica-

12. Respecto al carácter científico del socialismo se suele entender habitualmente uno de los polos de la alternativa: el captar las leyes del proceso objetivo. Marx llama a su socialismo 'científico' porque en su planteamiento se supera esa alternativa de sujeto-objeto de la historia mediante la síntesis de teoría y praxis.

13. Cfr. G. LUKACS, *Historia y conciencia de clase*, p. 129.

14. En los artículos recogidos en *El hombre sin alternativa*, contraponen las nociones dotadas de contenido institucional y las dotadas de contenido intelectual. «El marxismo ha pasado a ser una noción dotada de contenido institucional, no de contenido intelectual... Por este motivo, el marxista auténtico se adhiere a opiniones cuyo contenido no necesita entender. En el año 1950 todo marxista sabía que la doctrina de Lissenko acerca de la herencia era correcta; que la filosofía de Hegel era una reacción aristocrática a la Revolución Francesa; que Dostoievski era tan sólo un producto decadente... todo marxista sabía esto, aun cuando no tuviera idea de en qué siglo vivió Hegel, aunque nunca hubiera leído una novela de Dostoievski... No tenía necesidad de ocuparse de nada de esto, pues el contenido del marxismo era estipulado por la "Autoridad"» (L. KOLAKOWSKI, *o. c.*, Ed. Alianza, Madrid, 1970, pp. 9-10). Pero la denuncia más fuerte que hace

ción de este fenómeno, seguida más o menos explícitamente por los neomarxistas actuales, la da Lukàcs bajo el concepto de *reificación* de la conciencia o supresión de la subjetividad ya operada en el reduccionismo naturalista de Engels.

Para Lukàcs, a la luz del método hegeliano, trasfondo del pensamiento de Marx, sólo tiene sentido hablar de estructuras dialécticas allí donde existe una interacción entre sujeto y objeto, entre conciencia y proceso objetivo, ya que la dialéctica es una categoría de la subjetividad. En Engels, el pensamiento marxiano sufre la mediación del positivismo naturalista y se produce una falsa traducción de categorías, volviendo al elemento determinista de la alternativa: La materia ocupa el lugar del Espíritu de Hegel y la dialéctica se transfiere unilateralmente al objeto. Con esto se mantiene el dualismo de la dialéctica: una teoría pura por una parte, y una praxis pura por otra. Ello conduce a la estabilización dogmática de la teoría, ya que le falta el elemento renovador de la praxis y, a su vez, la dialéctica deja de ser entonces revolucionaria para convertirse en puramente contemplativa o puramente espontaneista ¹⁵.

Si el neomarxismo pre-staliniano (Lukàcs, Gramsci, Korsch, Bloch, etc.) realizó el rescate de la *subjetividad*, y por consiguiente el de la dialéctica y la praxis revolucionaria, el neomarxismo post-stalinista se propone el rescate de la *individualidad* y con ella el de la responsabilidad moral y la libertad. Pero esta tarea es mucho más ardua, ya que no sólo hay que rescatar a Marx de las incrustaciones posteriores, sino también de sí mismo, pues al concebir el materialismo histórico con el planteamiento hegeliano, necesitaba un sujeto real no individual. Por ello tiene que concebir la historia como el desarrollo del género humano, un macrosujeto que sustituye al Espíritu Absoluto de Hegel con el peligro de dejar diluida la entidad peculiar del individuo.

La Escuela de Frankfurt reconoce esta deficiencia y trata de corregirla acudiendo al psicoanálisis, mientras que el neomarxismo

del marxismo institucionalizado es la propia que hace Marx de la burguesía: vivir gobernada por fetiches. «El convertir el marxismo en un fetiche, al reducirlo al papel de un adorno apologético convencional, que tiene su puesto tan sólo en la fachada de la sociedad, hace que, en lugar de convertirse en la sangre de la vida intelectual, se transforme en el veneno de ésta. En última instancia, también un instrumento de precisión se puede utilizar para golpear cabezas» (Id., o. c., p. 63).

15. Cfr. G. LUKACS, o. c., p. 4; A. WEISS, *Neomarxismus*, Ed. Karl Alber GmbH, Freiburg/München, 1970, pp. 12-13.

humanista acepta la oferta del existencialismo como complemento del marxismo o, rechazándola, como Schaff, intenta descubrir y reconstruir toda la problemática de la individualidad en el pensamiento del propio Marx¹⁶. La empresa será ardua no sólo por las dificultades exegéticas sino también por las continuas acusaciones que recibirán estos neomarxistas de revisionismo ético. Sin embargo será un intento de respuesta marxista al problema antropológico.

B.—EVOLUCION INTELLECTUAL Y HORIZONTE COGNOSCITIVO DE A. SCHAFF

Durante el stalinismo se vivió en los países del Este un régimen socialista autoritario y dogmático que en Polonia fue particularmente brutal e inhumano. La historia del Partido Comunista Polaco es una historia trágica que termina con su propia aniquilación por las purgas de Stalin. Fue debido *realmente* a sus ambiciones imperialistas y *oficialmente* a las desviaciones del P. C. polaco, alternativamente acusado de revisionismo trotskysta o revisionismo nacionalista, Polonia fue el único país en el que el partido comunista no estuvo presente en la Resistencia antinazi, sencillamente porque ya no existía¹⁷. Concluida la segunda guerra mundial fue instituido un gobierno socialista sin base popular alguna y totalmente supeditado a Moscú. De esta situación surgió un fuerte nacionalismo y un deseo de liberación y de un orden social más humano que fueron fuertemente reprimidos.

A partir del XX Congreso del P. C. U. S. en que se inicia el proceso de des-stalinización, se produce en Polonia un movimiento intelectual y popular que provoca la revolución de Octubre de 1956. Gomulka, el único dirigente comunista sobreviviente a las purgas de Stalin, es llamado, bajo la presión del pueblo, a dirigir el Partido e iniciar una vía polaca al socialismo. El movimiento re-

16. Sartre entiende la relación del marxismo y existencialismo como dos momentos ideológicos que han permanecido separados y que buscan la integración en una síntesis necesaria y global. Su interés no será descubrir el genuino marxismo frente a las falsas interpretaciones, interpretarlo en sentido humanista, sino completarlo a partir de la propia posición existencialista. Por ello, la actitud de Sartre no será la de centrarse en el joven Marx sino en la interpretación mecanicista ortodoxa como contraste con su posición. La actitud de los neomarxistas humanistas, en concreto la de Schaff, será más historiográfica, pretendiendo descubrir en el mismo Marx las categorías de la individualidad.

17. Cfr. I. DEUTSCHER, *La tragedia del Partido Comunista Polaco* (1958), en *El marxismo de nuestro tiempo*, Ed. Era, México, 1975, p. 155 ss.

visionista conoce un desarrollo extraordinario durante aproximadamente dos años. Existe cierta libertad en la investigación de los problemas más importantes que afecta a todos los aspectos del socialismo burocrático: la planificación centralizada, la dominación de la URSS, la censura oficial, el dogma de la infalibilidad del Partido; y se pretende un socialismo democrático.

La democratización afecta sobre todo a las cuestiones filosófico-sociales. "Era un estado de ánimo más que un sistema; una corriente herética surgió en el seno del aparato de propaganda y que tendía a renovar la fe leninista por un retorno a las fuentes espirituales del comunismo"¹⁸. Los ortodoxos criticaban la sociedad socialista como un resultado de errores aislados tales como el culto a la personalidad, deficiente planificación, etc. Para los revisionistas no se trataba de un accidente o conjunto de accidentes, sino de un conjunto coherente de desaciertos en todos los ámbitos por relación al socialismo auténtico, es decir, el desierto de un *sistema global* político, social y económico. De ahí la virulencia de su crítica y la amplitud de la misma extendida a toda la vida cotidiana.

La degeneración política era paralela a la degeneración ideológica. De ahí que pretendieran regenerar la ideología marxista, redescubrir el marxismo auténtico contra la interpretación falsificada por los ideólogos oficiales que pretendían poder situar el lugar y la significación de cada acción particular en la historia universal y evaluar su grado de "progresividad", lo que dispensaba de toda responsabilidad individual¹⁹. Gomulka representaba la esperanza de todo el movimiento revisionista de instaurar, al fin, un comunismo auténtico.

Sin embargo, todo este proceso quedó sofocado por el conservadurismo de la burocracia en que cae Gomulka. Su equipo se

18. F. FEJTO, *Histoire des Démocraties populaires*, Ed. du Seuil, Paris, 1969, V. 2, p. 90.

19. L. Kolakowski, discípulo de Schaff, figura en este período como el primero y más prestigioso de los filósofos revisionistas que rompe con el dogmatismo que ahogaba el pensamiento. Es el líder de los movimientos universitarios que luchan contra la opresión administrativa (Cfr. JACQUES DEWITTE, Prefacio a *L'esprit révolutionnaire* de L. KOLAKOWSKI, p. 264 ss.). Insistía fundamentalmente en el revisionismo ideológico como único posibilidad de contestar y superar todo el sistema. «El Partido Comunista (escribía en este período) no necesita a los intelectuales para que éstos se entusiasmen con la sabiduría de las revoluciones de aquél, sino para que tales revoluciones sean sabias. El comunismo necesita hombres libres en su pensamiento y puede prescindir de los oportunistas» (*El hombre sin alternativa*, p. 63).

puso poco a poco a ejercer la misma política que el régimen precedente, y, consecuentemente, a limitar la libertad de expresión contra aquellos mismos que le habían sostenido como alternativa. En 1966 existe ya una nueva fosa entre el Partido y el pueblo; existe restricción de la libertad y un refuerzo de la censura; la ley es arbitraria. Después de constatar esto en la reunión organizada con ocasión del décimo aniversario del Octubre polaco, Kolakowski concluye: "¿Qué tenemos que celebrar? No tenemos nada que celebrar".

1) Durante el período stalinista, A. Schaff, profesor de Filosofía de la Universidad de Varsovia, ejerció una dirección ideológica sobre el pensamiento polaco desde el puesto de Director de la sección filosófico-sociológica de la "Academia Polaca de las Ciencias" y miembro de la "Comisión del Programa para la Enseñanza" en el Ministerio de la Alta Escuela y Educación. Es la voz más prestigiosa de la ortodoxia oficial, que contesta los errores accidentales del stalinismo, pero no el sistema como tal. Desde este puesto oficial de dirigente ideológico su evolución intelectual es lenta a lo largo de esta década manteniendo con altura y dignidad intelectual una ortodoxia abierta, no dogmática. En los primeros años de este período sostiene fuertes polémicas con el que fue su discípulo, L. Kolakowski, y otros revisionistas existenciales²⁰.

Los artículos de L. Kolakowski sobre las fuentes de la concepción marxista del hombre y la historia suscitan fuertes polémicas. Objeto de especial controversia será el ensayo *Carlos Marx y la definición clásica de verdad*, en el que atenta contra la ortodoxia de la teoría leninista del reflejo. Señala que tal teoría del conocimiento no es marxista y que responde a la influencia del positivismo mecanicista que padece Lenin²¹. Schaff, defendiendo la or-

20. A partir de 1956 irrumpe en Polonia la corriente existencialista de Sartre con un éxito repentino y turbulento (cfr. A. SCHAFF, *Filosofía del hombre. Marx o Sartre*, Ed. Grijalbo, México, 1956, p. 27 ss.).

En el mundo intelectual católico se hace presente el personalismo de E. Mounier a través de la revista «Wież», que aparecerá en 1958 siguiendo la orientación de «Esprit», lo que permitirá por primera vez, el diálogo entre católicos y marxistas revisionistas.

21. Acusando la influencia positivista y mecanicista latentes en la teoría del reflejo, dice: «Este intento de explicación, conforme a nuestra manera de entender los principios elementales de la teoría marxista del conocimiento, nos ha llevado a la siguiente simple conclusión: el Marxismo en vías de constitución formuló el germen de un proyecto de teoría del conocimiento, el cual, con el desarrollo del pensamiento que se cubría con el título de marxista, fue suplantado por una concepción, totalmente distinta, de Engels y especialmente de Lenin... Desistimos del análisis de los motivos

todoxia, le contesta fuertemente. Sostiene taxativamente que las dos tesis en que pueden sintetizarse el pensamiento de su discípulo son totalmente falsas: que los conceptos epistemológicos de Marx han de ser reconstruidos sobre la base de las manifestaciones contenidas en los *Manuscritos Filosófico-económicos* de 1844; que las manifestaciones epistemológicas de Marx contrastan con las manifestaciones correspondientes de Engels y Lenin²².

Sin embargo, al poco tiempo, en *Introducción a la semántica* (1960) Schaff plantea ya la problemática del joven Marx como elemento central y decisivo para el marxismo contemporáneo. Desde este momento considera que la base de la interpretación marxista está en el carácter social e histórico del hombre, tal como se manifiesta en la *Ideología alemana* y en las *Tesis sobre Feuerbach*. A propósito del problema de la comunicación, siguiendo el planteamiento de Marx, rechaza tanto las teorías trascendentalistas como las naturalistas del behaviorismo. Su tesis es que el hombre debe considerarse como ser social e histórico, tanto desde el punto de vista de su filogénesis como de su ontogénesis. El individuo es un producto de la sociedad, puesto que ni siquiera sus manifestaciones espirituales se pueden comprender al margen del contexto social e histórico en que se desenvuelven²³.

Pero a pesar de este nuevo planteamiento, se sigue ateniendo a la teoría del reflejo, tratando de armonizarlo con la concepción del hombre como praxis creadora del mundo, tal como se da en el joven Marx. Vuelve sobre el tema en *Lenguaje y conocimiento*, intentando rescatar el auténtico Lenin y el auténtico sentido de la teoría del reflejo, tal como la expresó él, de las posteriores vulgarizaciones de la escolástica marxista²⁴. La tesis de Schaff sobre

que contribuyeron a esta asombrosa evolución. Con toda seguridad hay más de uno. (En el caso de Engels, difícilmente se podría excluir la influencia del positivismo, tan difundido en su época y, en el caso de Lenin, la influencia del materialismo ruso; todo lo cual, por otro lado, sólo explica parcialmente el problema). L. KOLAKOWSKI, o. c., *Studia Filozoficzne*, 1959/2, en *Tratado sobre la mortalidad de la razón*, Monteávila, Ed. Caracas, 1969, p. 97.

22. A. SCHAFF, *Studien über der Ingen Marx*, publicado en «Nowe Drogi», 1959/n. 13, y recogido en *Humanismus, Sprachphilosophie, Erkenntnistheorie des Marxismus. Philosophische Abhandlungen*, p. 574 ss.

23. A. SCHAFF, *Introducción a la semántica*, F. C. E., México, 1966, p. 150.

24. A propósito del origen del lenguaje, Schaff propone como criterio las tesis antropológicas de Marx. Discute las distintas teorías convencionalistas de Ajdukiewicz, Cassirer y Carnap, coincidentes en sostener que el lenguaje, bien como producto de acuerdo arbitrario o bien como producto de la función simbólica propia de la psique humana, crea nuestra imagen

la teoría del reflejo es que no se pueden separar como tres "etapas" diversas del conocimiento la percepción sensible, el pensamiento conceptual y la praxis. Reconoce que el responsable indirecto e involuntario de la terminología es Lenin, pero que en modo alguno es responsable de la teoría de las "tres etapas" que conducen inevitablemente a la vulgarización de la teoría del reflejo, ya que tal expresión aparece sólo en sus glosas marginales y éstas no deberían considerarse como texto preciso sino como cuñas de pensamiento íntimo sobre las que no se puede construir toda una teoría.

La teoría de los tres momentos cognoscitivos que hace creer que primero aparece la percepción sensible pura, luego la reflexión abstracta pura y el pensamiento conceptual, y, por último, la praxis, "es inaceptable para el gnoseólogo marxista que recuerde que Marx habla en las *Tesis sobre Feuerbach* de la limitación del materialismo anterior porque hasta entonces no se había considerado el factor subjetivo que se introduce en el conocimiento a través de la praxis. Prescindiendo de todo lo demás, no se puede afirmar al mismo tiempo que lo específico de la teoría marxista del conocimiento radica en su relación ininterrumpida y constante con la praxis, lo que es cierto, y luego sustentar la opinión de que la praxis sólo aparece en la etapa final del conocimiento como criterio de verdad"²⁵. Llega incluso a indicar que las palabras "reflejo", "copia" e "imagen" son una terminología equívoca cuya explicación histórica está en su contraposición al idealismo subjetivo y al agnosticismo y que no tienen más que un sentido *metafórico*²⁶.

En esta obra se puede percibir ya un sutil desplazamiento desde el empiriocriticismo leninista hacia el joven Marx, que centra la epistemología en la categoría de la praxis. "En las *Tesis* no sólo

del mundo. Por su parte presenta la tesis de que el lenguaje no es la construcción de una convencionalidad arbitraria, ni tampoco un producto espontáneo de alguna función biológica, sino un producto *social*, que se halla genética y funcionalmente relacionado con la praxis social de los hombres. «El lenguaje *crea* la imagen de la realidad en el sentido de que impone una percepción del mundo dentro del desarrollo ontogénico del modelo del individuo y de las estructuras típicas que se forman en la experiencia filogenética de la humanidad y que se transmiten a través de la educación, siempre lingüísticamente condicionada, de sujeto a objeto... La *creación* no es arbitraria ni, en consecuencia, modificable a voluntad» (A. SCHAFF, *Lenguaje y conocimiento*, Grijalbo, México, 1975, p. 217).

25. A. SCHAFF, *o. c.*, p. 226.

26. A. SCHAFF, *o. c.*, p. 228. El origen de esta terminología equívoca tiene una explicación histórica según Schaff: El término *teoría del reflejo* surgió como nombre de una corriente ideológica que se formó en la lucha contra el idealismo subjetivo y el agnosticismo.

encontramos pruebas sobre el papel de la praxis y del factor subjetivo dentro del proceso de conocimiento, sino también observaciones de gran transcendencia sobre la construcción del concepto de individuo humano. Estas observaciones son, a mi modo de ver, de importancia fundamental aunque a menudo subvalorada, para el desarrollo del materialismo histórico”²⁷.

De ahora en adelante, toda la obra de Schaff partirá de la interpretación de las *Tesis sobre Feuerbach*, repetida en todos sus libros de manera más o menos amplia y precisa, como núcleo de la antropología marxista, desde cuya perspectiva abordará las demás disciplinas.

El eje de su antropología estará concretamente en la Tesis VI, puesto que en ella está la clave del individuo. “La fórmula de Marx de que el individuo singular es el conjunto de las relaciones sociales constituye, en mi opinión, uno de sus descubrimientos más geniales que han permitido desarrollar consecuentemente la teoría del materialismo histórico... Esto también tiene su importancia para la teoría del conocimiento... El punto de partida lógico —no genético— y cronológico, tanto de la teoría del conocimiento como también de la filosofía del hombre y, en general, de todas las consideraciones sobre el sujeto, es la concepción correspondiente del individuo humano. No es extraño que ambos problemas —el factor subjetivo en el conocimiento y el de la concepción del individuo humano— fueran tratados conjuntamente, estrechamente ligados en las *Tesis sobre Feuerbach*”²⁸.

Desde esta nueva perspectiva, expresará su epistemología en la que se recobra el papel de la subjetividad. Lo que el hombre conoce no depende sólo de la estructura de la realidad sino también de la subjetividad y de la praxis social acumulada en la ontogénesis y también en la filogénesis²⁹. El conocimiento humano es un *reflejo* de la realidad que se caracteriza por la interacción de los aspectos objetivo y subjetivo. El conocimiento es consecuencia de algo que se presenta objetivamente, pero es reflejo subjetivo porque se realiza a través del lenguaje, cuyas características, relacio-

27. A. SCHAFF, *o. c.*, p. 232.

28. A. SCHAFF, *o. c.*, p. 232. Schaff viene a identificar prácticamente el problema epistemológico y el problema antropológico del individuo humano que coexisten en todas sus obras de tal modo que su lingüística es antropológica, no formal.

29. A. SCHAFF, *o. c.*, p. 236.

nadas con la experiencia social, ejercen una influencia sobre el carácter del reflejo³⁰.

Como hemos ya indicado, aunque habla de la teoría del reflejo, tal como lo imponen los cánones de la ortodoxia, esa palabra recibe un desplazamiento semántico pues, en realidad, rechaza el conocimiento objetivo. Este queda reducido a significar que el conocimiento tiene una causa externa, para insistir fundamentalmente en el papel activo del lenguaje dentro del proceso cognoscitivo. Esta característica, tan propia de Schaff, de conservadurismo semántico y renovación de contenidos, ha hecho que su pensamiento neomarxista se denomine con el paralogismo de "revisionismo ortodoxo"³¹.

Cuando en 1965 publica su principal libro, *Marxismo e individuo humano*³² no se trata de un cambio decisivo en su pensamiento, tal como advierte M. di Giovanni³³, sino de una presentación más amplia, profunda y sistemática de su antropología ya presente en su *Introducción a la semántica* y repetida en sus libros posteriores. La novedad que introduce es el estudio sobre el individuo y las consecuencias sociopolíticas de su planteamiento en torno al tema de la alienación. El cambio de la filosofía de Schaff se inicia en *Introducción a la semántica* y culmina en *Historia y verdad* (1971), donde su epistemología prescinde ya de la terminología leninista del reflejo convirtiéndose en filosofía hermenéutica o sociohistoria del conocimiento. Sus restantes libros son un conjunto de artículos polémicos en que explica o justifica sus tesis y critica otras corrientes ideológicas, pero que en realidad no aportan sustancialmente nada nuevo respecto a sus obras anteriores.

Desde su postura ortodoxa, Schaff llega a ser el principal pro-

30. A. SCHAFF, *o. c.*, p. 241.

31. El desplazamiento semántico o procedimiento de conservación de las teorías consagradas dogmáticamente y reinterpretación de los contenidos, es un fenómeno bastante frecuente en el marxismo, debido al dogmatismo, y que conduce a numerosos equívocos. Por ejemplo, G. Lukács, en *Historia y conciencia de clase*, rechazó la teoría engelsiana del materialismo dialéctico por considerar que no puede darse una dialéctica en la Naturaleza, sino que únicamente existe la dialéctica de la praxis entre el sujeto y el proceso objetivo. Pero Gramsci, teniendo la misma teoría al respecto, conserva la terminología, entendiéndola por materialismo dialéctico precisamente la dialéctica entre el hombre y la naturaleza, entre sujeto y objeto, sentido que se le da actualmente a pesar de que prácticamente no sea aceptado ya el materialismo dialéctico engelsiano.

32. A. SCHAFF, *Marxismo e individuo humano*, Grijalbo, México, 1967.

33. M. DI GIOVANNI, *L'umanesimo 'combattente' di Adam Schaff*, en «Aquinas» 15 (1972) 306-318.

tagonista de la humanización del socialismo. Pero las consecuencias de este nuevo planteamiento, como antes ocurriera con Kolakowski, implican un empeoramiento de sus relaciones con la dirección del Partido. Durante la campaña antirrevisionista de 1963 dimitió de sus puestos directivos, y a raíz de la publicación de *Marxismo e individuo humano* fue expulsado del Partido. Sin embargo, en vez de abandonar el marxismo como L. Kolakowski, es actualmente marxista independiente. Trabaja en Viena como Director en la organización de la UNESCO del "Centro de Coordinación y Documentación de las Ciencias Sociales" y como profesor invitado de Filosofía del Lenguaje y Filosofía de la Historia en la Universidad de Viena. Sus últimas investigaciones se orientan por la moderna disciplina de la Sociolingüística.

2) En general, puede decirse que los revisionistas post-stalinianos de los países del Este, en lo esencial, recorren los caminos abiertos por Lukàcs, Korsch y Gramsci... incorporando las aportaciones de las nuevas corrientes ideológicas. El transfondo de sus planteamientos será *Historia y conciencia de clase*, a pesar de no ser citado prácticamente nunca debido a la desautorización de tal libro hecho por el Partido y por su propio autor en repetidas ocasiones³⁴. Por este motivo, los neomarxistas, aunque partan del planteamiento más o menos explícito de Lukàcs, recurren como justificante de sus ideas a la obra del joven Marx, que, a pesar de estar publicada en 1932, no adquiere relevancia en los países del Este hasta 1956.

El planteamiento iniciado por Lukàcs toma tres direcciones entre los revisionistas heterodoxos del Este: la científica, la ideológico-crítica y la filosófico-social³⁵. Sin embargo A. Schaff no pue-

34. Publicado en 1923, suscitó inmediatamente vivísimas polémicas y discusiones. Para acallarlas, en junio de 1924, el V Congreso de la Tercera Internacional condenó el libro como «idealista, revisionista y reformista». En 1933 sigue siendo un libro tan molesto que es obligado Lukàcs en ese año a hacer una autocrítica, repudiando el libro contra el que expresó una gran hostilidad durante muchos años. Llegó a declarar que era no sólo teóricamente falso sino también prácticamente peligroso. Tras el fracaso de la revolución húngara, en la que había participado Lukàcs, ahora en el exilio, con ocasión de la traducción de su famosa obra al francés en 1957, no dudó en realizar una nueva autocrítica y desautorización del libro, lo que le permitió volver de nuevo a Hungría. Aunque Lukàcs fue después rehabilitado y aunque declarara que en su libro no todo son errores, sin embargo su famosa obra aún no ha sido rehabilitada. Sigue siendo herética.

35. H. Eilstein, P. Kapika y R. Havemann, son representantes de la dirección científica. Acentúan la función científica y metodológica del marxismo y exigen una mayor atención filosófica a los resultados de las investigaciones de las ciencias.

de clasificarse en ninguno de estos grupos aunque esté relacionado con todos ellos. Es plenamente neomarxista por su interpretación humanista del marxismo a partir del joven Marx, pero lejos de ser un ideólogo crítico, es un ideólogo militante.

Lo más característico de su pensamiento es la consideración del marxismo como ideología de clase o instrumento político de la lucha de clases. No concibe la ideología como una conciencia falsa, tal como hacen los ideólogo-críticos, sino como el resultado de la ineludible condición subjetiva de todo conocimiento posible. Por eso define la ideología descriptivamente, de un modo neutro, *genético-funcional*, como "un sistema de opiniones que, fundándose en un sistema de valores admitidos, determina las actitudes y comportamientos de los hombres en relación a los objetivos deseados del desarrollo de la sociedad, del grupo social o del individuo"³⁶. En este sentido, debido al valor concedido a la subjetividad en todo proceso cognoscitivo, es un lukaesciano. Por ello, lejos de aceptar la superación de la ideología, sustituida por la ciencia, piensa que permanecerá la ideología como condición de la subjetividad; que la misma ideología puede ser científica, creada a partir de datos aportados por las ciencias³⁷. Considera, además, que

L. Kolakowski, B. Backo y Z. Baumann representan la dirección ideológico-crítica. Consideran la filosofía marxista como una ideología de interés de clase, es decir, como una forma de falsa conciencia. La filosofía de Marx tiene sólo la apariencia de soluciones científicamente válidas para el problema humano, pero en realidad es únicamente un instrumento de lucha, una ideología con una función práctico-política. Los representantes de esta corriente proponen que el marxismo crítico debe descubrir el operar del pensamiento de clase, no sólo fuera, sino también en el mismo marxismo actual.

El grupo de pensadores que continúan la dirección filosófico-social están relacionados con los ideólogo-críticos en cuanto que ambos tratan sin miramientos las relaciones ideológicas y políticas en el socialismo, pero difieren de ellos en la función que otorgan a la filosofía. Mientras que los ideólogo-críticos con su labor filosófica quieren romper con la arbitrariedad de la ideología, los representantes de la dirección filosófico-social ven su tarea en analizar la situación real y tomar conciencia de ella para poder determinar las relaciones de individuo-sociedad-naturaleza y ver las perspectivas históricas de su desarrollo. A esta corriente pertenecen los llamados «filósofos de la praxis y de la alienación» (M. Markovic, G. Petrovic, P. Vranicki) y la «Escuela de Budapest» (A. Heller, Gy. Márkus, M. Vajda).

Cfr. T. HANAK, *Die Entwicklung der marxistischen Philosophie*, Schwabe & Co. Verlag, Bassel / Stuttgart, 1976, p. 262.

36. A. SCHAFF, *Sociología e ideología*, Ed. A. Redondo, Barcelona, 1971, pp. 22-23; Id., *Strukturalismus und Marxismus*, Europaverlag, Wien, 1974, p. 88.

37. A. SCHAFF, *Sociología e ideología*, p. 33.

hemos entrado en una época de creciente desarrollo e influencia de la ideología ya que forma parte de la estrategia política.

Para Schaff, la época de la coexistencia pacífica es la época de la guerra de las ideologías. Constatando la existencia objetiva de dos bloques ideológicamente dominantes a escala mundial de importancia creciente y excluyendo la posibilidad de recurrir a las armas, el conflicto de intereses se manifiesta como lucha ideológica cuyo objetivo sería conquistar los espíritus de los hombres³⁸.

Toda la obra de Schaff está escrita con caracteres de lucha ideológica. En sus escritos anteriores a 1956 mantiene la estrategia de lucha stalinista. Su actitud, aunque con cierta dignidad, es totalmente negativa frente a las nuevas corrientes científicas o filosóficas. Toda nueva corriente intelectual es considerada como una pseudociencia destinada a obscurecer la lucha de clases o como instrumento ideológico de lucha de la clase burguesa.

A partir de 1960 denuncia la estrategia ideológica stalinista como facciosa y anticientífica³⁹ y propone la actitud científica de iniciar un diálogo del marxismo con el pensamiento contemporáneo. Sin embargo mantiene una metodología netamente apologética⁴⁰. Sus libros, críticos y polémicos, tienen prácticamente la misma estructura. La primera parte es una casi exhaustiva presentación histórica de determinado problema de la filosofía burguesa. En una segunda parte extrae la auténtica problemática que encierran las corrientes de pensamiento burgués contemporáneo. En la tercera parte concluye con la solución marxista. Todo inicio de solución se centra reiterativamente en la concepción del hombre en los primeros escritos y ofrece en sus trabajos un análisis de lo que él llama "los viejos contenidos del marxismo descubiertos de nuevo".

38. Esta lucha de palabras e ideas es para Schaff más civilizada a la vez que más encarnizada y seria que la lucha armada. Cfr. A. SCHAFF, *o. c.*, p. 39.

39. La estrategia de guerra ideológica stalinista, unánime en la literatura del Este, «que conduce a reducir al adversario a posiciones ridículas y absurdas sobre las que es fácil garantizar el triunfo de las teorías marxistas, es facciosa y tiene que ver bien poco con la ciencia y la filosofía. Sólo puede convencer a los ya convencidos y sólo conduce a interminables disputas ideológicas absolutamente inútiles y estériles, ya que el adversario puede hacer ridículas las posiciones marxistas consiguiendo triunfales victorias utilizando la misma metodología». A. SCHAFF, *Introducción a la semántica*, p. 75.

40. Para que la crítica marxista a las tendencias filosóficas burguesas dé en el centro de la cuestión y sea convincente, debe ser concreta y no puede ser nihilista, recurriendo a los consabidos tópicos de la era stalinista de acudir a los fundamentos sociológicos de los errores del bloque occidental. «Estas burdas simplificaciones tienen como causa únicamente la

3) El problema de base de A. Schaff es la explicación de por qué la ideología marxista es correcta. El punto de partida que legitima toda su actitud, *crítica* del pensamiento burgués y *apologética* del marxismo, es el problema epistemológico de la ideología.

Si su concepto de ideología no es valorativo sino que corresponde únicamente a la condición de subjetividad de todo conocimiento y al interés de clase del mismo, pueden existir falsas ideologías e ideologías correctas o científicas. Tanto Schaff como Mannheim, que expresamente admite un planteamiento marxista, reconocen que el pensamiento está condicionado por la situación social: el pensamiento es un producto social. Pero llegan a conclusiones diversas que dependen de suposiciones epistemológicas tácitas.

Schaff señala que Mannheim presupone que "la verdad es la *verdad absoluta* en el sentido del conocimiento total del objeto"⁴¹, pero como nuestro conocimiento está siempre condicionado, sería relativo, es decir, falso. Schaff, por el contrario, indica que "en el dominio de las ciencias sociales, dado que su objeto es complejo y variable, el conocimiento total y por consecuencia definitivo, es imposible... Esto significa que se renuncia en este dominio a las verdades absolutas definitivamente adquiridas de un solo golpe, en favor de la teoría de la verdad-proceso"⁴². De aquí concluye Schaff que siempre obtenemos verdades parciales, relativas, que tienden hacia un límite que nunca será alcanzado definitivamente.

ignorancia». Pero la *crítica concreta* presenta el nostulado de un exacto conocimiento del objeto, diferenciando la problemática real de las soluciones erróneas. En este aspecto, Schaff es el marxista polaco que mejor conoce la filosofía occidental contemporánea, dominando prácticamente todas las disciplinas. De ahí su interés en que se conozca y estudie la problemática del pensamiento occidental, para dar soluciones marxistas a dicha problemática. «Una crítica concreta exige no tener miedo a la auténtica problemática científica... Nadie sigue a los que pasan por alto o niegan lisa y llanamente los problemas candentes... Se trata de ocuparse de dicha problemática y darle una solución nueva más propia, que sea más justa que la sometida a crítica... Porque sólo cuando a las opiniones erróneas oponemos otras mejores, resultantes de nuestro punto de vista, demostramos la superioridad de estas últimas. De este modo podemos dar el golpe decisivo a las convicciones del adversario que las piensa y podemos atraer a nuestro campo al oyente que aún no se ha instalado en una posición». A. SCHAFF, *Sobre la necesidad de una investigación lingüística marxista*, en *Ensayos sobre filosofía del lenguaje*, Ed. Ariel, Barcelona, 1973, pp. 16-17.

41. A. SCHAFF, *Sociología e ideología*, A. Redondo, Barcelona, 1969, p. 15; Id., *Strukturalismus und Marxismus*, pp. 95-96. Cfr. M. A. QUINTANILLA, *Sobre el concepto marxista de ideología*, «Sistema», 1974/7, p. 33.

42. A. SCHAFF, *Sociología e ideología*, p. 16; Id., *Strukturalismus und Marxismus*, p. 106.

Evidentemente, así se explicaría un progreso cuantitativo de llegar a una verdad más completa o de perfeccionar el conocimiento adquirido, pero no el progreso cualitativo, o la opción inicial por un sistema marxista u otro burgués que, aunque esté socialmente condicionado, sea, sin embargo, objetivamente verdadero. Schaff responde, con categorías clásicamente marxistas, que este tipo de conocimiento estará constituido precisamente por la conciencia de aquella clase cuyos intereses coincidan con el proceso histórico objetivo. M. A. Quintanilla ha señalado la debilidad de esta posición epistemológica que se autolegitima en un círculo vicioso: "El marxismo leninismo es una ideología científica porque es la ideología del proletariado y porque afirma que la ideología del proletariado es una ideología científica"⁴³. La valoración que hace Quintanilla de la epistemología de Schaff es la de un dogmatismo recubierto de historicismo. La razón última del mismo sería para éste la distinción clara entre el concepto de ideología y la inclusión posterior en la definición de los aspectos funcionales y genéticos del concepto de ideología. "Este punto de partida es inaceptable porque sólo sirve para ocultar el problema más importante del problema de la ideología: la génesis de la deformación ideológica"⁴⁴.

Lo que no hace Quintanilla es descubrir cuáles son los presupuestos epistemológicos de Schaff y del mismo Marx. La única vía para captar el sentido de las tesis marxistas de la deformación ideológica o la teoría marxiana de la ideología y, por lo mismo, romper el círculo vicioso en que cae Schaff es el transfondo hegeliano de Marx, tal como lo descubre Lukàcs y últimamente Kolakowski.

El planteamiento de Mannheim, como el del propio Quintanilla, parte del presupuesto de la dualidad de mundo y conciencia, de sujeto y objeto. Desde esta perspectiva es correcta la crítica que se hace a Schaff y al marxismo en general. Pero el planteamiento hegeliano es que la razón sólo puede comprender la realidad cuando el mismo acto de contemplación forma parte de la realidad contemplada. No existe para Hegel una realidad pura y un sujeto puro, sino la síntesis de ambos, como expresión de un Espíritu Absoluto.

Hablamos ya en la primera parte del intento de Marx de superar la comprensión de la realidad social y de la historia bajo una alternativa entre un *sujeto* que hace la historia, el cual construye

43. M. A. QUINTANILLA, o. c., p. 34.

44. Id., o. c., p. 34.

una utopía a conseguir con voluntad creadora, normativa y moralizante tal como proponen los utópicos, y un *proceso objetivo*, tal como presentaba el mecanicismo determinista, del que sólo era necesario descubrir las leyes.

El planteamiento científico de Marx es rechazar tanto el utopismo como el determinismo partiendo de la identidad hegeliana del sujeto-objeto, del proceso subjetivo y objetivo, pero sustituyendo el Espíritu Absoluto por los hombres reales. Por eso su teoría no es moralizante o utópica, ni determinista. Está construida como la autoconciencia de la sociedad en su dinámica interna, no como una descripción de la historia desde una conciencia ajena a la misma. La conciencia es autoconciencia de la praxis, pues el mundo es la realidad modificada por la praxis, y ésta, objetivada, modifica a su vez nuestra conciencia. Si Hegel rechazaba lógicamente la definición de verdad como adecuación del sujeto al objeto y señalaba que *la verdad es el sistema*, la autoconciencia del Absoluto realizado en el espíritu finito, Marx tendrá que afirmar que *la verdad es un proceso de praxis humana*.

Lukàcs señala que el pensamiento y el ser no son idénticos en el sentido de que se *correspondan*, se *reflejen* o reproduzcan el uno al otro, de que discurran paralelamente o *coincidan*. Su identidad consiste en ser momentos de un mismo y único proceso dialéctico histórico real. Esto quiere decir que a lo largo del proceso histórico las teorías son productos de la praxis social y la praxis social es producto de las teorías. Ahora bien, si todas las ideologías son producto de la praxis social sólo la ideología proletaria (ésta no es la conciencia que tiene de hecho la clase obrera sino la que tiene *de iure*, como posibilidad de captar la totalidad del proceso) puede llegar a ser autoconciencia del proceso. La razón que da Marx está claramente explicada por Lukàcs en la teoría de la "totalidad concreta": El capitalista, en su aparente actividad, cree que maneja la realidad social, sin darse cuenta de que él mismo no es más que un simple elemento del movimiento de mercancías porque no tiene conciencia de la totalidad. De ahí que todo su conocimiento sea falso. En cambio, la clase obrera, por su misma situación, se ve llevada a darse cuenta, a tener autoconciencia de que el modo de producción capitalista lo transforma en puro y simple objeto del proceso de producción. Al darse cuenta únicamente ella en el sistema capitalista de que es transformada en mercancía, al menos no ha transformado en mercancía su misma esencia espiritual humana, no se ha cosificado todavía su conciencia

a diferencia de lo que ocurre con la clase burguesa. Sólo a partir de esta conciencia todavía no cosificada se puede superar el conocimiento de lo aparente o de las máscaras para conocer la realidad auténtica como totalidad. El conocimiento del proletariado, según Lukàcs, es correcto, porque el conocimiento de sí coincide con el conocimiento de la totalidad. Su conciencia es autoconciencia del proceso objetivo y por lo tanto su "ideología" (utilizamos aquí la terminología de Schaff) es científica.

Todo este planteamiento hegeliano, llevado hasta sus últimas consecuencias por Lukàcs, es coherente con las conclusiones de Marx. Tanto uno como otro no dejan espacio para la ética. Marx rechaza radicalmente los planteamientos éticos de los socialistas utópicos. La realidad es que las clases no se mueven por fines humanos y nobles, etc., sino por interés. La lucha de clases *no es una lucha de ideales sino de intereses*. La conciencia burguesa organiza la sociedad con conciencia falseada, por eso nunca conseguirá suprimir la oposición entre lo que es y lo que debe ser. La conciencia proletaria *puede* alcanzar la identidad entre el ser y el deber ser, entre el proceso objetivo y la conciencia, es decir, la ideología correcta, la verdad acerca de la esencia de la sociedad y del proceso histórico.

Solamente Lukàcs explica explícitamente la génesis de la deformación ideológica: La conciencia cosificada o burguesa tiene una concepción fraccionada, estática y dualista de la realidad. Estudia la realidad en parcelas dotadas de leyes propias sin alcanzar la comprensión de la totalidad. Al tener, por otra parte, una conciencia escindida de la praxis, o mediación dialéctica entre sujeto y objeto, entonces las realidades de un momento histórico aparecen como leyes naturales, estáticas y eternas, ajenas al proceso histórico⁴⁵. La praxis no es, pues, posterior al conocimiento, sino una categoría cognoscitiva. No hay norma o doctrinas fijas, sino que éstas siempre se modifican por la praxis. A su vez, no hay praxis estable, pues siempre la modifica la conciencia. La historia es, por lo tanto, un proceso de praxis humana, de dialéctica y síntesis o

45. Sólo cuando se separa el trabajo físico del intelectual «puede ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente, que representa *realmente* algo sin representar algo real; desde este instante, se halla en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría pura». En este texto dice Marx implícitamente que la conciencia correcta es sólo la conciencia de la praxis existente. K. MARX, *La ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1974, p. 32.

de identidad dialéctica de sujeto y objeto⁴⁶. La conciencia proletaria es, por lo mismo, autoconciencia, mientras que la conciencia cosificada o burguesa es dualista, se mueve en la alternativa de sujeto-objeto, determinismo-libertad, ser y deber ser.

La ideología marxista se puede justificar sólo genéticamente, como autoconciencia del proceso histórico, ya que no parte de la oposición entre objeto y sujeto, sino de la unidad de ambos conseguida en determinado estadio de la evolución social. Desde este punto de vista, no tiene más justificación que la de ser autoconciencia, y desde esta perspectiva es epistemológicamente invulnerable. Así se explica el convencimiento dogmático del sistema como tal que tienen los marxistas y, en concreto, Schaff, aunque varíen enormemente en la interpretación de Marx.

La crítica epistemológica a esta posición ha de partir en primer lugar del planteamiento hegeliano de comprender la conciencia como elemento integrante del mundo. En segundo lugar, la crítica que se puede hacer a Marx ha de ser sobre la posibilidad de sustitución del Espíritu Absoluto por el espíritu humano. El identificar el espíritu humano con la conciencia del proletariado siguiendo la exposición de Lukàcs, no ofrece dificultad epistemológica alguna pues no es la conciencia que de hecho tiene, sino 'la que debería tener'. Es la conciencia como posibilidad. Sólo el proletariado tiene la posibilidad de tener correcta autoconciencia del proceso como totalidad. En tercer lugar, la crítica que se puede hacer a Schaff es la de justificar la posibilidad de un planteamiento ético, desde la perspectiva del método hegeliano que utiliza Marx.

46. La conciencia burguesa ve en el orden capitalista no una fase del desarrollo históricamente transitoria, sino la forma absoluta y definitiva del orden social. Cfr. C. MARX, *El capital*, prefacio a la 2.ª ed., Ed. F. C. E., México, 1966, p. XVIII.

II. ANTROPOLOGIA

A.—INTERPRETACION ANTROPOLOGICA DE K. MARX

1) Como se ha dicho repetidamente, en los años del post-stalinismo, después de las dictaduras fascistas y socialistas y las guerras mundiales, el predominio de la problemática antropológica se debe a que la existencia humana se halla amenazada por la crisis de valores afincados en la tradición, el derrumbamiento de la ilusión de la prosperidad indefinida y de la posibilidad de una democracia planeada por encima de los intereses de grupo. Si este es el planteamiento humanista occidental, en los países del Este, tras la opresión de las dictaduras y el reduccionismo mecanicista del pensamiento, el problema central del marxismo, indica Schaff, es fundamentalmente ético y social: cómo crear las condiciones óptimas para la felicidad de los hombres, cómo transformar la existencia humana en un ser que se adecue al ideal del hombre, a su esencia. Desde esta perspectiva, la obra del joven Marx cobra un significado predominante⁴⁷.

Schaff sostiene en toda su obra que el objetivo primordial del estudio y actuación de Marx fue invariablemente la cuestión de la liberación del hombre y que con este criterio hay que analizar toda su obra⁴⁸, la cual tiene un carácter unitario, sin ruptura epistemoló-

47. «El descubrimiento (del joven Marx) consiste la mayoría de las veces en que junto a la imagen tradicionalmente aceptada del Marx economista, político y sociólogo, va adquiriendo cada vez más peso el Marx humanista e incluso comienza a eclipsar al primero la cuestión del Marx investigador de la cuestión del individuo humano combatiente por su felicidad... Por eso, no resulta extraño ni insólito que leamos a Marx de una manera distinta bajo las nuevas condiciones, también distintas; que pongamos en primer plano elementos del sistema que durante largo tiempo estuvieron desatendidos». *Marxismo e individuo humano*, pp. 8-9.

48. La constatación inicial de Marx, eminentemente antropológica, es que el hombre no se posee a sí mismo. Según la terminología feuerbachiana, dirá que está alienado. Las acciones de los hombres no sólo se objetivan en sus productos, sino que además se separan de sus productores adquiriendo una existencia autónoma y sometiendo a sus propios creadores. Así, las relaciones entre los hombres, mediatizadas por este proceso de alienación de sus obras, dejan de ser humanas para quedar reificadas. Los hombres quedan sometidos a la ley determinadora y caprichosa de sus propias creaciones. La alienación, constata Schaff frente a Althusser, no es una categoría abandonada en *El capital*. El concepto sigue presente cuando habla del carácter fetiche de la mercancía. A. SCHAFF, "Antihumanismus" oder "anti-marxismus", en *Strukturalismus und Marxismus*, Europaverlag, Wien, 1974, p. 184.

gica⁴⁹. Ciertas concepciones que desearía eliminar Althusser ilegítimamente, están subyacentes a *toda* la obra de Marx, confiriendo una coloración específica y un carácter definido a su socialismo: el humanismo, la teoría de la alienación y el historicismo. Schaff subraya especialmente estos elementos que molestan a los althusserianos, y, renunciando a una amplia controversia, analiza la permanencia de la categoría de *alienación* a lo largo de toda su obra, la cual suponen los althusserianos que ha desaparecido junto con todo el planteamiento antropológico. Schaff atestigua numerosos textos humanistas de los *Grundrisse* y *El capital*, que Althusser se abstiene de comentar⁵⁰.

Según Schaff, la razón que tuvo Marx para abandonar la problemática antropológica en los escritos de madurez estriba en el hecho de que creyó poder individuar en la propiedad privada el origen de toda alienación, pues en ella radica la necesidad de vender la propia esencia —la actividad autocreadora— como instrumento de producción. Por ello centra toda su actividad intelectual en realizar el análisis anatómico de la sociedad burguesa, en la que las relaciones humanas están cosificadas. El resultado fue que, por no demorarse en la pura contemplación de la existencia humana como herida sangrante, abandona la problemática antropológica del individuo humano y concentra su atención en el análisis de las le-

49. El estructuralismo de Althusser, indica Schaff, por el hecho de haber adoptado las estructuras objetivas como punto de partida, impide comprender la historia y el papel del hombre. «En definitiva, obtenemos la visión de una sociedad concebida como una estructura, pero sin historia; obtenemos la visión de las relaciones sociales concebidas como relaciones entre estructuras objetivas, pero el hombre está ausente. Evidentemente esta imagen está simplificada, pero recoge en lo que es esencial las concepciones de Althusser». A. SCHAFF, *Über den pseudo-marxistischen Pseudo-Strukturalismus*, en *Strukturalismus und Marxismus*, p. 213.

En concreto, respecto a la tesis althusseriana de los dos Marx, señala Schaff que está construida sobre el esquema de la contraposición de ideología y ciencia. La totalidad de sus conclusiones deriva de este planteamiento. «Se comienza por oponer la ideología a la ciencia; se subsume a continuación en la categoría de ideología todo lo que es incómodo —el empirismo, el historicismo, el humanismo—; y se corona por fin todo ello con la tesis de los dos Marx: el joven, que sería ideológico, y el viejo, científico. El esquema es transparente, la construcción consecuente. El conjunto no tiene más que un fallo: es falso de principio a fin». A. SCHAFF, *o. c.*, p. 212.

50. Cfr. A. SCHAFF, *o. c.*, pp. 203 ss., donde cita numerosos textos del *Grundrisse*, eminentemente humanistas, referidos a los conceptos de la alienación y reificación escritos en el espíritu de los *Manuscritos* y sobre la base de un nuevo análisis económico. A este tema de la «ruptura epistemológica» dedica expresamente el ensayo *Ein Marx oder zwei?*, en *Strukturalismus und Marxismus* (K. MARX, *Grudrisse der Kritik der Politischen Ö Romanie*, Berlin, 1953, pp. 75, 78, 214-216, 367, 414, 584-586, 715-716).

yes económicas y de los movimientos sociales para descubrir las causas de esa alienación e intentar destruirlas transformando así la realidad ⁵¹.

En opinión de Schaff, las investigaciones económicas de Marx, aunque consagre a ellas casi toda su vida, no son fin en sí mismas, sino medios para conseguir el fin principal: la liberación del hombre. En sus últimas cartas a Engels, Marx lamenta que las laboriosas investigaciones económicas le privaron de dedicarse a otros campos y que, en realidad, nunca le interesó la economía. Pero era necesario investigarla por ser ésta la vertiente práctica de la filosofía y el secreto de toda la alienación del hombre. Desde esta perspectiva concluye Schaff: Si el objetivo primordial de la investigación y actuación de Marx fue la liberación del hombre, "se puede y se debe interpretar los pensamientos del Marx maduro a la luz de las premisas y tesis de su antropología filosófica formuladas conscientemente en la época de su juventud" ⁵².

2) La clave de todo el pensamiento de Schaff está en el concepto marxista del hombre, enucleado en la tesis VI sobre Feuerbach. Para interpretar la misma hay que tener en cuenta el horizonte intelectual de Marx: en un extremo se encuentra el pensamiento clásico que desemboca en Feuerbach. Este pensamiento supone que existe en el hombre una esencia o naturaleza invariable. En el otro extremo está el historicismo según el cual el hombre no sería más que el producto de las condiciones históricas ⁵³.

51. A. SCHAFF, *Marxismo e individuo humano*, p. 43.

52. *Id.*, o. c., p. 39. Al sostener este punto de partida en la interpretación de Marx, Schaff es consciente de que la tesis marxista impone que la *anatomía* de *El capital* debe ser la clave de la anatomía de los *Manuscritos*, pues la manifestación de los acontecimientos pasados se manifiesta en sus efectos. Para comprender las estructuras de los acontecimientos pasados es necesario comprender las estructuras superiores que han desarrollado las formas embrionarias. Estas dos tesis están condensadas en la metáfora marxiana de la anatomía del hombre como clave de la anatomía del mono. Schaff ve que se pueden interpretar los *Manuscritos* a partir de *El capital*, pero a condición de superar la idea fija de los que creen que en 1845, Marx abjuró de toda su biografía intelectual. Cfr. SCHAFF, *Über den pseudo-marxistischen Pseudo-Strukturalismus*, p. 212.

53. En este planteamiento Schaff no es original, reconoce su deuda con Erich Fromm haciendo suyas sus conclusiones: «Marx se opone a dos puntos de partida: el ahistórico, según el cual la naturaleza del hombre es una sustancia que existe desde el comienzo de la historia, así como al relativista, según el cual la naturaleza del hombre no tiene ninguna propiedad propia y es sólo un reflejo de las condiciones sociales. Sin embargo (Marx) no llegó a formular su propia teoría sobre la naturaleza del hombre, que va más allá tanto del punto de partida ahistórico como del relativista...

El esbozo antropológico de la Tesis VI “la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales”, se opone al planteamiento idealista que presupone como punto de partida una esencia abstracta. El punto de partida ha de ser el hombre entendido como realmente existente. Marx pretende un planteamiento realista, o, según su terminología, materialista. Este es el punto esencial del materialismo de Marx contra el idealismo de Hegel⁵⁴. Por otra parte, se opone al ahistoricismo del materialismo burgués, mecanicista, “ese materialismo abstracto de los naturalistas que deja a un lado el *proceso histórico*”⁵⁵.

Sin embargo, aunque Feuerbach rechaza también el idealismo hegeliano, Marx no puede aceptar su materialismo, pues reduce al hombre a puro ejemplar de un género biológico, a una parte de la naturaleza. No puede aceptar su materialismo porque es naturalista y excluye la historia. Para Marx, el hombre se distingue de los demás seres de la naturaleza no sólo por sus propiedades biológicas sino, sobre todo, por sus propiedades sociohistóricas⁵⁶.

Por eso, las interpretaciones de su teoría son tan distintas y contradictorias». E. FROMM, *Marx y su concepto de hombre*, F. C. E., México, 1975, p. 36. Citado por A. SCHAFF, *Marxismo e individuo humano*, p. 113.

54. En general, los marxistas humanistas dan al término de materialismo el significado de realismo, ya que tiene significación por contraposición a idealismo. Rodolfo Mondolfo proponía que el término *materialismo* fuese sustituido por el de humanismo realista, tal como lo llamaron Marx y Engels. «Si examinamos sin prevenciones el materialismo histórico —tal como resulta de los textos de Marx y Engels— debemos reconocer que no se trata de un *materialismo*, sino de un verdadero humanismo, que pone en el centro de toda consideración y discusión el concepto del hombre. Un Humanismo realista (*reale Humanismus*), como lo llamaron sus propios creadores, y que aspira a considerar al hombre en su realidad efectiva y concreta; a comprender la existencia del hombre en la historia, y a la historia misma como realidad producida por el hombre a través de su actividad, de su trabajo, de su acción social...

En este sentido, el materialismo histórico no puede confundirse con una filosofía materialista. Por eso, Lange, el más importante de los historiadores del materialismo en su célebre *Historia del Materialismo* no se ha ocupado en absoluto del materialismo histórico, no obstante conocerlo, porque entendía que no era materialismo». R. MONDOLFO, *El materialismo histórico como humanismo realista*. Conferencia pronunciada en la Universidad de la República, en Montevideo (1962). Publicada en *El humanismo de Marx*, F. C. E., México, 1973, pp. 11-12. A su vez, E. Fromm señala: «Marx nunca utilizó los términos *materialismo histórico* o *materialismo dialéctico*; se refirió a su propio *método dialéctico* en contraste con el de Hegel y a su *base materialista*, con lo que se refería simplemente a las condiciones fundamentales de la existencia humana». E. FROMM, *o. c.*, p. 21.

55. K. MARX, *El capital*, F. C. E., México, 1959, t. I, p. 303.

56. K. MARX, *La ideología alemana*, Ed. Grijalbo, Barcelona, 1974, pp. 48-49.

Marx expresa muy bien la contradicción del materialismo de Feuerbach, que se convierte en un nuevo idealismo abstracto. Al no considerar el aspecto de los lazos sociales y condiciones históricas del hombre, su materialismo se queda en una consideración abstracta del hombre, desconociendo al hombre real y concreto ⁵⁷. “A consecuencia de esto —subraya Schaff— se encuentra desorientado frente a todos los problemas sociales y se remite a principios e ideas; no a las acciones de los hombres que cambian la realidad. Esto significa que Feuerbach, en cuanto que tiene que vérselas con la historia, se ve forzado a refugiarse en el idealismo. En cambio, allí donde es materialista, su materialismo está divorciado de la historia” ⁵⁸.

Por otra parte, Marx, indica Schaff siguiendo a E. Fromm, se distancia del relativismo o historicismo puro: polemizando con Bentham, escribe en el primer volumen de *El capital*: “Si por ejemplo se quiere saber para qué sirve un perro, hay que investigar la naturaleza de perro. Esa naturaleza no puede construirse a partir del ‘principio de utilidad’. Aplicado al hombre, si se quieren juzgar todos los actos humanos, movimientos, relaciones, etc., según el principio de utilidad, se trata primeramente de la *naturaleza humana en general y luego de la naturaleza del hombre históricamente modificado en cada época*” ⁵⁹. Este postulado, dicen Fromm y Schaff, escrito precisamente por el “viejo Marx” de *El capital*, demuestra precisamente la continuidad de la esencia del hombre sobre la que escribió el Marx de los *Manuscritos económico-filosóficos* ⁶⁰.

57. La contradicción de materialismo-idealismo de Feuerbach es el tema central de la Tesis VI. La razón de esta contradicción es precisamente su naturalismo ahistoricista. «Feuerbach, quien no entra en la crítica de esta esencia real, se ve, por tanto, obligado: 1.º) A prescindir del proceso histórico, plasmando el sentimiento religioso de por sí y presuponiendo un individuo humano abstracto, *aislado*. 2.º) La esencia sólo puede concebirse, por tanto, de un modo “genérico”, como una generalidad interna, muda, que une de un modo *natural* a los muchos individuos». K. MARX, *Tesis sobre Feuerbach*, tesis VI.

58. A. SCHAFF, *Marxismo e individuo humano*, p. 76.

59. K. MARX, *El capital*, t. I, p. 514, n. 46, citado y subrayado por A. SCHAFF, *Marxismo e individuo humano*, p. 109.

60. «No utilizó después el término ‘esencia’ (no por considerarlo ideológico o acientífico como dice Althusser, sino) por considerarlo abstracto y ahistórico, pero conservó claramente la noción de esta esencia en una versión más histórica, en la diferenciación entre “la naturaleza humana en general” y la “naturaleza humana condicionada” históricamente en cada período». E. FROMM, *o. c.*, p. 36. La validez de esta interpretación del texto, hecha por FROMM y SCHAFF, la comprobaremos en el siguiente capítulo.

Pero lo que es la naturaleza humana en general no está explicitado en la obra de Marx, al menos directamente. Toda su investigación va dirigida a mostrar sus modificaciones históricas. La distinción que realiza entre naturaleza humana en general y su modificación en la historia y cada cultura es aplicada al aspecto biológico-psicológico del hombre en *La Sagrada Familia*, distinguiendo los apetitos o impulsos humanos constantes y fijos, como el hambre y el instinto sexual, que son naturales y que sólo pueden modificarse en su forma y su dirección en las diferentes culturas, y los apetitos relativos, que no son naturales sino que deben su origen a ciertas estructuras sociales y a ciertas condiciones de producción y comunicación tales como la necesidad de dinero o de propiedad privada, necesidades antinaturales e imaginarias creadas por la economía moderna⁶¹.

¿Cómo concibe Marx esa naturaleza? En los manuscritos da a entender que en el hombre entiende como naturaleza el aspecto biológico, el hombre es un ser natural que necesita de una naturaleza u objeto fuera de sí para satisfacer sus necesidades. Sin embargo, no es sólo ser natural, sino ser natural *humano*, es decir, tiene historia. "La historia es la verdadera Historia Natural del hombre"⁶². En este apunte de los *Manuscritos*, Marx marca entre paréntesis al final del mismo: "(a esto hay que volver)". Según este texto, parece indicar que la naturaleza del hombre se reduce a la condición biológica, mientras que lo específicamente humano es la historia. Esto muestra que en el aspecto específicamente humano Marx es historicista. Así, tiene sentido el reduccionismo que hace en la tesis VI al definir que la esencia humana no es algo abstracto que se encuentre en cada individuo, sino que en su realidad es *el conjunto de las relaciones sociales*. Por eso la esencia humana es totalmente producto de la historia (reduccionismo historicista). No existe el hombre que entra en relaciones sociales sino que existe la sociedad como esencia humana, de la que los individuos son los elementos integrantes. Nos encontramos aquí en una síntesis imperfecta hecha por Marx de dos realidades dialógicas (sociedad-individuo) que permite dos interpretaciones: que la esencia humana es la sociedad, desvaneciéndose el individuo en nada como

61. K. MARX, *Heilige Familie*, MEGA, V, p. 359, *Manuscritos económico-filosóficos*, XIV, 7, F. C. E., México, 1975, pp. 149-150.

62. K. MARX, *Manuscritos económico-filosóficos*, XXV-XVI, Alianza Editorial, Madrid, 1977, pp. 133 ss.

realidad ontológica, sin mantener su propia autonomía personal⁶³ o bien, que la esencia humana se realiza en cada individuo al que da consistencia ontológica, tal como defiende A. Schaff⁶⁴.

3) La antropología marxista, que Schaff reconstruye sobre los postulados del antinaturalismo y del antihistoricismo, podemos sintetizarla en las siguientes tesis complementarias⁶⁵:

a) *El hombre es un producto de la naturaleza y de la sociedad*: El individuo humano es a la vez un producto de la evolución biológica del género humano y un producto social variable históricamente. Considerar el individuo puro, aislado de la sociedad como un Robinson Crusoe es una abstracción. Esta idea de los *Manuscritos* que se mantiene en *El capital*⁶⁶, termina de perfilarla Marx en la Tesis VI, pero el significado de la definición "la esencia humana es el conjunto de las relaciones sociales" lo descubre Schaff en *La Ideología Alemana*, cuando Marx se refiere al concepto de historia desarrollado por Hegel: "La historia no termina disolviéndose en la 'autoconciencia' como el 'espíritu del espíritu', sino que en cada una de sus fases se encuentra un resultado material, una suma de fuerzas de producción, una relación históricamente creada con la Naturaleza y entre unos individuos y otros, que cada generación transfiere a la siguiente; una masa de fuerzas productivas, bienes y circunstancias que, aunque de una parte sean modificados por la nueva generación, dictan a ésta de otra parte sus propias condiciones de vida y le imprimen un determinado desa-

63. A. DEL NOCE y J. A. RIBESTRA, *Karl Marx. Escritos Juveniles*, Ed. Magisterio español, Madrid, 1975, p. 137; C. SEVE, *Marxismo y teoría de la personalidad*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1973. L. Sève resuelve esta alternativa en pro de la sociedad o, en su perspectiva estructuralista, en pro de las estructuras. «Desde el punto de vista teórico, el descubrimiento fundamental de Marx sería que no existe el hombre sino las relaciones sociales; no habría sujeto sino estructuras de la historia; en lugar de sentido humano del proceso histórico habría una sucesión de formaciones sociales; y en vez de realización de la esencia humana, resolución de las contradicciones entre estructuras sociales», p. 68. «En verdad, en la *Sexta Tesis sobre Feuerbach* se decía ya, a pesar de la ilusión ideológica, que la sociedad *no se compone* de individuos; en otras palabras, que los individuos, en cuanto seres sociales, no son los *elementos primordiales* del «cuerpo» social: la esencia social no se encuentra del lado de los individuos aislados, sino del lado de las relaciones sociales... Esta concepción implica la socialización fundamental de los individuos: en cuanto seres sociales, éstos, lejos de desempeñar la función de elementos primordiales, son 'productos históricos', p. 94.

64. Este punto lo trataremos expresamente en el capítulo siguiente.

65. En todas estas tesis, siempre entiende por hombre o esencia humana, el estatuto ontológico del individuo. La legitimidad de esta interpretación, la estudiaremos en el próximo capítulo.

66. K. MARX, *El capital*, I, p. 43.

rollo, un carácter especial; de que por tanto las circunstancias hacen al hombre en la misma manera en que éste hace a las circunstancias. Esta suma de fuerzas de producción, bienes y formas de intercambio social con que cada individuo y cada generación se encuentran como algo dado es el fundamento real de lo que los filósofos se representan como la "sustancia" y la "esencia" del hombre elevándolo a apoteosis y combatiéndolo..."⁶⁷.

Sobre este texto, Schaff explica el sentido que tiene la definición del individuo como "conjunto de relaciones sociales". Según él, únicamente quiere decir que "el hombre nace en una sociedad determinada, bajo determinadas relaciones sociales interhumanas que no elige él; se encuentran dadas como resultado de generaciones anteriores. Sobre el suelo dado de tales relaciones sociales... se levanta todo el complicado edificio de concepciones, sistemas de valores e instituciones a ellas vinculadas. La consideración acerca de lo que es bueno y malo, de lo que es digno y no, es decir, el sistema de valores determinado, está dado *socialmente*, igualmente que el saber acerca del mundo, que se encuentra fijado por el desarrollo de la sociedad. Las relaciones sociales configuran con ayuda de la consciencia social vigente al individuo humano, que nace y se desarrolla en una sociedad dada. En este sentido, las relaciones sociales *crean* al individuo humano... Los hombres nacen con ciertas posibilidades de desarrollo que dependen de su estructura psicológica, históricamente configurada"⁶⁸.

Schaff rechaza muy claramente la concepción naturalista así como la historicista, al explicar que el individuo no es mero producto natural ni mero producto histórico. Lo que no hace es explicitar los términos de esas síntesis determinando la relación que existe entre esencia natural y la sociohistoria del individuo. Repite hasta la saciedad, en todos sus libros, que el hombre es producto tanto de la ontogénesis como de la psicogénesis. Parece dar a entender, como ya hemos dicho, que considera al hombre como producto de la naturaleza, como ejemplar biológico, y que es producto de la sociohistoria en el aspectos psico-cultural.

Por otra parte, cuando a este aspecto pretende darle entidad ontológica, parece sufrir la aculturación existencialista sartriana al

67. K. MARX, *La ideología alemana*, pp. 40-41. Se puede observar aquí claramente que Marx reduce la sustancia y esencia a categorías histórico-sociales. Se puede decir que cae en el historicismo que reprocha a Bentham. Cf. nota 53.

68. A. SCHAFF, *Marxismo e individuo humano*, p. 86.

concebir la *esencia* como producto de la existencia, o como el modo de ser específico que construimos con nuestra libertad, pero que no existe como sustrato de la existencia, tal como se entiende tradicionalmente por esencia, incluso en Marx, hasta el existencialismo. Schaff parece hacer una traslación semántica del sentido que tiene la esencia en su significación clásica como sustrato de la existencia a su significación existencialista como producto de la existencia.

b) *El hombre es creador de la naturaleza y de la sociedad.* La otra cara de la antropología marxista es que el hombre, además de producto, es configurador o creador de la naturaleza y de la sociedad. Son numerosos los textos en que Marx expresa estas ideas, patrimonio común de la filosofía postkantiana. El texto más representativo es la Tesis III sobre Feuerbach⁶⁹. En ella ataca Marx la teoría de los materialistas herederos de Holbach y Helvetius, como Bentham, según la cual el hombre es producto de determinadas circunstancias y condiciones históricas, del ambiente y educación. Esta tesis, que hace del hombre un sujeto pasivo, al perder de vista el elemento complementario de que las circunstancias son cambiadas por el mismo hombre, conduce a la sociedad burguesa o dualista en la que una parte de la misma, la educadora, se coloca por encima de la sociedad que es concebida como meramente receptora. Esta postura materialista no explica coherentemente la figura del educador. Lo concibe como ajeno a la sociedad, es decir, de una manera idealista.

La consecuencia política de esta actitud sería la puramente reformista de los socialistas utópicos (p. ej. R. Owen) y de Proudhon, que parten de ideales ya existentes para educar a los individuos conforme a esos ideales. Estos ideales, siendo fruto de una situación dada, son considerados como permanentes. Para Marx, la transformación de lo real no puede hacerse a base de ideales que reflejen determinada situación histórica, sino como destrucción de la situación real. Es decir, la praxis no puede ser re-

69. «La teoría materialista del cambio de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias las hacen cambiar los hombres y que el educador necesita, a su vez, ser educado. Tiene, pues, que distinguir en la sociedad dos partes, una de las cuales se halla colocada por encima de ella.

La coincidencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana o cambio de los hombres mismos, sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria*. K. MARX, *Tesis sobre Feuerbach*, III.

formista como proponen los socialistas utópicos o Proudhon, sino sólo revolucionaria ⁷⁰.

c) *El hombre productor producido. La autocreación y la categoría de praxis como esencia humana.* Para Schaff, la genialidad de Marx está precisamente en sintetizar los dos aspectos del hombre, como producto y como productor, mediante la categoría de praxis. El razonamiento que hace Schaff es sencillo: Si el hombre es producto de la Naturaleza y sociedad y, a la vez, éstas son productos del hombre, entonces el hombre es producto de sí mismo, autocreador. Ahora bien, si el hombre es actividad autocreadora, actividad real, esto es, praxis, la esencia del hombre es la praxis, entendida ésta no como trabajo físico o como revolución, sino en su sentido más amplio y profundo: como proceso de autocreación ⁷¹.

La concepción del hombre como proceso de autocreación, o, lo

70. Cfr. A. DEL NOCE - J. A. RIESTRA, *o. c.*, p. 132 ss. Marx critica a Proudhon por su ahistoricismo en los siguientes términos: «Lo que Proudhon no ha comprendido es que los hombres, según sus facultades, producen también las relaciones sociales en las cuales producen el paño y la tela. Proudhon ha comprendido aún menos que los hombres, que producen las relaciones sociales conforme a su productividad material, producen también las ideas, las categorías, es decir, las expresiones abstractas ideales de sus mismas relaciones sociales. Así pues, las categorías son tan poco eternas como las relaciones sociales que ellas expresan. Son productos históricos transitorios». K. MARX, *Brief an P. W. Annenkow*, en *Das Elend der Philosophie*, Werke, Berlin, 1959, t. IV, p. 554.

La misma crítica de ahistoricismo le sigue haciendo a Proudhon en 1865 en una carta dirigida a J. B. Schweitzer en la que sigue manteniendo la dialéctica hegeliana: «Para la crítica de los dos grandes volúmenes os remito a mi réplica. Allí mostré, entre otras cosas, qué poco había penetrado (Proudhon) en el misterio de la dialéctica científica; y, por otra parte, cómo compartía las ilusiones de la filosofía especulativa: *En lugar de tomar las categorías económicas como expresiones teóricas de las relaciones de la producción material*, su divagación las transforma en ideas eternas, preexistentes; y cómo por este rodeo retorna a las posiciones de la economía burguesa». K. MARX, *o. c.*, p. 42.

Ambos textos son citados y subrayados por SCHAFF, *Anti-Historicismus oder Eleatismus?*, en *Strukturalismus und Marxismus*, pp. 153-154. Tal como Marx reprocha a Proudhon su ahistoricismo, equivalente al de los economistas burgueses, Schaff denuncia el eleatismo ahistoricista de Althusser como no marxista. «No se puede negar en Marx el historicismo sin arruinar con ello el marxismo entero».

71. «El trabajo humano transforma la realidad objetiva a partir de ella: de ese modo crea la realidad humana, es decir, el resultado del trabajo humano. Transformando la realidad objetiva —naturaleza y sociedad—, el hombre transforma sus condiciones de existencia y, por consiguiente, a sí mismo como género. De este modo, el proceso de la creación desde el punto de vista del hombre es un proceso de autocreación». A. SCHAFF, *Marxismo e individuo humano*, p. 91.

que es lo mismo, como praxis, está presente en el Marx de los *Manuscritos económico-filosóficos* cuando atribuye a Hegel el descubrimiento de la esencia verdadera del hombre como proceso, trabajo o praxis. Pero está definitivamente formulada en la *Tesis III sobre Feuerbach*, donde dice taxativamente: "Transformando sus condiciones de existencia, el hombre se cambia a sí mismo".

4) Para Schaff, la autocreación o praxis, concebida como esencia del hombre, es el concepto más profundo y fructífero de Marx en todos los campos, sobre todo en el epistemológico⁷².

72. Para Schaff, la categoría de praxis tiene una dimensión ontológica, no admite el reduccionismo de la categoría de praxis a la acción revolucionaria o al trabajo, como acciones del hombre. Su concepto de praxis es más radical. La concibe como constitutiva del hombre, adquiriendo sentido de praxis también el trabajo intelectual. La praxis, en este sentido, no se contrapone a teoría.

Por nuestra parte, podemos decir que la praxis, uno de los conceptos claves del marxismo, así como el de dialéctica, etc., es sumamente ambiguo y equívoco en su utilización, pues ha padecido diversos desplazamientos semánticos. El reduccionismo de la praxis a actividad revolucionaria o categoría política se debe al dualismo que se establece entre objeto y sujeto, alternativa que intentó superar Marx como hemos explicado en la introducción. La ambigüedad del término praxis se da en el mismo Marx. Tiene distinta significación en los *Manuscritos* y *Tesis sobre Feuerbach* que en el *Manifiesto Comunista* donde sufre un reduccionismo a categoría política, al entenderlo únicamente como praxis política. Esta reducción ocurre, por supuesto, en casi todos los ideólogo-políticos. En ellos, la categoría epistemológica se reduce a modificar la teoría o estrategia según lo exija la praxis revolucionaria. Ya Gramsci constataba que la filosofía de la praxis estaba por elaborar, lo que no significa que no existía potencialmente, frente al punto de vista de Croce, que interpretaba la ausencia de sistematización como ausencia de una construcción filosófica marxista. (Cfr. D. GRISONI v R. MAGGIORI, *Leer a Gramsci*, Ed. Zero, Madrid, 1974, p. 217 ss).

En el XII Congreso de Filósofos Jóvenes españoles (1975) quedó constancia de que el tema sigue aún sin elaborar en su aspecto filosófico. (E. BALIBAR, C. BERGER, G. BUENO, J. M. LASO, F. ARIEL DEL VAL, J. VERICAT, *Teoría y praxis. XII Congreso de Filósofos Jóvenes*, Fernando Torres. Editor, Valencia, 1977). El reduccionismo político lo intentan superar los neomarxistas humanistas, principalmente el grupo de los filósofos yugoslavos denominados «de la praxis y de la dialéctica», como Vranicki, Markovic, Petrovic, recuperando el concepto de praxis como categoría fundamental de la epistemología marxista. Cfr. M. MARKOVIC, *La praxis como categoría fundamental de la teoría del conocimiento*, en *Dialéctica de la praxis*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1972, pp. 15-35; T. HANAK, *Die Entwicklung der Marxistischen Philosophie*, p. 273.

Los marxistas de la «ruptura epistemológica» señalan el doble concepto de praxis en Marx: El concepto antropológico-filosófico en el Marx ideólogo, apareciendo como esencia del hombre, y el concepto político, entendido como lucha, en el Marx científico. Parten de la ruptura epistemológica y la contraposición sistemática entre ciencia e ideología (M. GODELIER, *Racionalidad e irracionalidad de la economía*, Ed. Siglo XXI, México, 1967, pp. 107 ss.). No podemos extendernos en el análisis de la evolución del concepto de praxis en Marx y la crítica de la tesis de Godelier por salirse

Ya hemos hablado de la epistemología, pero es necesario volver sobre ello desde esta perspectiva que nos da el concepto de praxis. La praxis, como esencia del hombre, ha de ser la categoría de mediación en todo proceso cognoscitivo, como identidad y diferencia entre sujeto y objeto. Sólo desde este punto de vista, evidentemente hegeliano, se puede comprender el sentido que tienen las expresiones "creación del mundo" y "autocreación" que es gnoseológico, de raigambre kantiana, y que en Hegel adquiere sentido ontológico al identificar el sujeto-objeto como manifestaciones del Absoluto. Tales expresiones tienen sin embargo un sentido ambigüo en el pensamiento de Schaff. Según éste, "el mundo objetivo no aparece *solamente* como mundo externo, que exclusivamente se puede contemplar, sino también como producto de la actividad humana. Los objetos son, pues, la objetivación y cosificación de la actividad humana. Ese mundo es humano..."⁷³. Aquí identifica Schaff el concepto de modificación del mundo con el de creación. Dentro del sistema hegeliano sí es válida tal identificación, pues el único sujeto es el Espíritu Absoluto. Pero cuando tal sujeto es sustituido por los hombres limitados, ya no se puede identificar creación con modificación, a no ser que creación no se entienda en sentido ontológico sino meramente gnoseológico. Por eso habla Schaff del sentido gnoseológico de tales expresiones: "Al decir que el mundo es un producto de la actividad humana, no decimos sino que una realidad dada en la percepción de los hombres activos socialmente es transformada por esos hombres y *es producida en el sentido de que el hombre percibe la realidad sobre la base de la experiencia social, que su percepción y los órganos de esa percepción son productos de la filogénesis*"⁷⁴.

Sin embargo, la ambigüedad de Schaff se pone de manifiesto cuando, tan sólo un año más tarde, en el encuentro internacional de Roma (1964) organizado por el Instituto Gramsci, presenta los conceptos de creación del mundo y autocreación como *status ontológico* del individuo⁷⁵.

esto de nuestro propósito y porque Schaff no polemiza con los estructuralistas sobre este concepto.

El más completo análisis del concepto de praxis en el joven Marx, su evolución y las polémicas suscitadas se debe a J. M. BERMUDO, *El concepto de praxis en el joven Marx*, Ed. Península, Barcelona. 1975.

73. A. SCHAFF, *Marxismo e individuo humano*, p. 118.

74. A. SCHAFF, *o. c.*, p. 119. El subrayado es mío.

75. «La concepción del *individuo* como parcela de la naturaleza; la del *individuo* como miembro de la sociedad...; por último, la del *hombre* como fruto de la autocreación, producto de la actividad práctica de los hom-

Los textos anteriormente citados son claves para la comprensión de la teoría del conocimiento de A. Schaff y su interpretación de la *Tesis II sobre Feuerbach* intentando superar el idealismo por un lado, y el realismo objetivo de la teoría del reflejo por otro: No conocemos el mundo objetivo como naturaleza en sí, ni el mundo como producto de la conciencia del individuo. Conocemos el mundo humanizado por la praxis, que ejerce una mediación cognoscitiva. La praxis humana no sólo modifica el mundo objetivo, sino también nuestras categorías de comprensión del mismo. Las categorías cognoscitivas no son transcendentales como en Kant, sino históricas; y la categoría originaria y radical es la praxis. Desde esta perspectiva adquiere pleno sentido para Schaff la Tesis II⁷⁶: La significación de la praxis como criterio de verdad no

bres creadores de la historia: Tales son los principales fundamentos de la concepción marxista del ser humano.

Estas consideraciones están lejos de agotar *todos* sus elementos; pero esto no es necesario ni posible. Tampoco pretenden elaborar una definición... Pienso que lo más importante es el hecho de que la concepción aquí ofrecida permite darle al problema del 'status' ontológico del individuo una solución radicalmente distinta de las antropologías en competencia del personalismo y existencialismo.

El problema del 'status' ontológico del individuo está claramente resuelto dentro del marco de la concepción marxista: El individuo es una parte de la naturaleza y de la sociedad, y este hecho determina su estado ontológico. Es parte de la naturaleza, pero dotado de inteligencia y *transforma* de modo consciente el mundo». A. SCHAFF, *La concepción marxista del individuo* en GARAUY, SARTRE, SCHAFF, etc., *Moral y sociedad*, Eudecor, Córdoba-Argentina, 1967, p. 81. (El subrayado es mío). Se puede observar en los textos citados la cautelosa precisión a la vez que ambigüedad de Schaff: Cuando habla de *autocreación* no lo aplica al individuo, tal como hace con las dos premisas anteriores de la que es fruto el concepto de *autocreación*, sino al hombre (ser genérico). Asimismo cuando se refiere ontológicamente al mundo no dice lo crea, sino simplemente lo transforma.

La causa de la ambigüedad es que navega entre dos aguas, la del idealismo y la del existencialismo, sin querer caer en ninguna. Desde una perspectiva idealista se puede decir gnoseológica y ontológicamente que *el hombre crea* el mundo y se *autocrea* a sí mismo. Pero ésto no se puede decir del *individuo*. Por eso dice de éste que *transforma* el mundo. Puede decir que el individuo *crea* al mundo o a sí mismo en sentido gnoseológico, no ontológico. Esto podría decirlo perfectamente en sentido existencialista, pero no admite esta postura. La dificultad radical estriba en pretender aplicar las categorías hegelianas referidas al hombre, la esencia, la sociedad, la conciencia, etc. al individuo. Lukács es consecuente cuando estas categorías las aplica sólo a la clase proletaria, y no al individuo.

76. K. MARX, *Tesis sobre Feuerbach*, II. «La cuestión de si el saber humano corresponde a la verdad objetiva no es una cuestión teórica sino práctica. En la praxis, puede el hombre probar la verdad, es decir, la realidad y potencia, la objetividad de su propio pensamiento. La discusión sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento aislado de la praxis es una cuestión puramente escolástica».

es el pragmatismo, como tantas veces se ha dicho, sino la constatación de que ella modifica no sólo el mundo sino también nuestra comprensión del mismo. "Una concepción materialista consecuente ha de reconocer la objetividad tanto de la naturaleza cuanto de la sociedad. Pero esta concepción está orgánicamente vinculada a la consideración de la función de la praxis, de la actividad del hombre social que transforma el mundo... Quien entiende eso ha de tener en cuenta la influencia recíproca entre la naturaleza y el hombre. En este sentido, el materialismo está inseparablemente unido al hombre y su actividad, es decir, al humanismo en un sentido determinado de la palabra"⁷⁷.

Schaff llega, pues, a las conclusiones de Lukàcs: concibe la praxis como mediación de la dialéctica, de la influencia del hombre (consciencia) sobre el mundo (proceso objetivo) y del mundo sobre la consciencia. Consecuentemente no puede admitir la oposición de teoría y praxis. La praxis es una categoría del conocimiento, y la teoría es una categoría de la praxis⁷⁸.

Sin embargo, dada su posición hegemónica, Schaff se cuida mucho de sacar las conclusiones políticas inmediatas, tal como hicieran el propio Lukàcs, Korsch o Kolakowski desde su marxismo crítico. La dialéctica entre conciencia y proceso objetivo conduce políticamente a una praxis revolucionaria e intelectualmente al antidogmatismo: no hay posibilidad de doctrinas fijas o de una conciencia dogmática de la realidad, pues esta conciencia siempre es modificada por la praxis variable. A su vez, tampoco puede haber una praxis política estable, pues al modificar ésta la conciencia, la conciencia modifica a su vez la praxis. La filosofía de la mediación de la praxis, de la dialéctica entre sujeto y objeto, desde el momento en que se excluye el Absoluto, sólo puede dar lugar a posiciones de revisionismo y revolución permanente. Sin embargo, Schaff no cae en la tentación política debido a que no comete el reduccionismo de concebir la praxis bajo el modelo de praxis re-

77. A. SCHAFF, o. c., p. 120.

78. El proceso dialéctico que se produce entre hombre y ambiente. entre individuo y sociedad que nosotros hemos denominado mediación de la praxis, acudiendo al concepto hegeliano de mediación, R. Mondolfo prefiere denominarlo *principio de la inversión de la praxis*. Según este principio, el productor, después de crear y en el mismo acto de crear el producto, experimenta la reacción de ese mismo producto, que tiende a modificar a su mismo productor, quien, a su vez, reacciona y modifica el propio producto en un proceso interminable de modificación de la realidad y del sujeto. real y cognoscitivo (R. MONDOLFO, *Eu humanismo de Marx*, F. C. E., México, 1973, pp. 48 ss.).

volucionaria, tal como hicieron Lukàcs y Korsch, sino que concibe la praxis bajo el modelo de trabajo.

Esta ambigüedad o equívocidad del concepto de praxis, es debido al mismo Marx. Como muestra J. M. Bermudo se da una evolución de un campo antropológico de praxis a un campo social y a un campo gnoseológico, pero en vez de producirse una ruptura o abandono alguno de los sentidos, coexisten prácticamente en casi toda su obra a partir de *La Ideología Alemana*, aunque en cada obra adquiera relevancia alguno de los sentidos sobre los demás.

En los *Manuscritos económico-sociales*, la praxis está concebida exclusivamente de modo antropológico bajo el modelo de trabajo. En *La Ideología Alemana*, conservando este sentido, adquiere un desplazamiento hacia el campo sociológico. Al referirse fundamentalmente al ámbito de las relaciones sociales, elabora su concepto de de praxis como praxis revolucionaria. En las *Tesis sobre Feuerbach*, adquiere un sentido gnoseológico dominante, que es el que le interesa fundamentalmente a Schaff, en el que el pensamiento deja de ser una actividad individual de un sujeto abstracto para convertirse en un proceso social práctico. ¿Pero este proceso social práctico es la praxis del trabajo o la praxis de la revolución? Evidentemente, ambas praxis son constitutivas de la esencia humana y ambas modifican la conciencia. Sin embargo, no puede cometerse ni el reduccionismo de Lukàcs de concebir la praxis únicamente como praxis revolucionaria ni el reduccionismo stalinista de concebir la praxis únicamente como trabajo.

En la Tesis III, Marx indica que los hombres son productos del ambiente y la educación, pero teniendo en cuenta el reverso de que el ambiente es modificado precisamente por el hombre. Frente a los utopistas, señala que el educador mismo tiene que ser educado, porque si es únicamente producto de tal ambiente, lo que hace es reproducirlo, no cambiarlo. Por eso concluye Marx rechazando la alternativa y siguiendo la identidad hegeliana sujeto y objeto: "La coincidencia de la modificación de las circunstancias (objeto) y de la actividad humana (sujeto) sólo puede concebirse racionalmente como *práctica revolucionaria*".

Por el contexto, el término *práctica revolucionaria* no tiene un sentido directamente político, sino que se contrapone a los utópicos que en vez de cambiar la sociedad, *la reproducen*, pues no salen de la conciencia burguesa cuyos defectos tratan de combatir. Indica que la conciencia no sólo es producto de la historia, sino que la transforma, y si la transforma, la práctica es revolucionaria, en-

tendida esta expresión sin reduccionismo político, aunque lo incluye.

En los comentarios habituales a esta tesis, no se suele advertir el trasfondo hegeliano de la misma: sólo si el sujeto y el objeto coinciden, el sujeto no queda anulado o reducido al objeto, el proceso objetivo no es determinista sino que incluye la creatividad del mismo sujeto ⁷⁹.

B.—EL PROBLEMA DEL INDIVIDUO

La piedra de toque de toda antropología, gusta de reptir frecuentemente Schaff, es el problema del individuo. Su principal libro está dedicado a este problema. El capítulo dedicado a la concepción marxista del individuo se inicia con estas palabras: “Comencemos con una verdad sencilla: el problema central de todo el socialismo —tanto del utópico como del científico— es el hombre con todos sus asuntos. Y, por supuesto, no un hombre abstracto, no el hombre en general, sino el individuo humano concreto” ⁸⁰. Sin embargo, ésta no es una verdad trivial, pues es precisamente el problema del individuo el origen de la mayor parte de las polémicas sostenidas por Schaff. Si el problema del humanismo le ha hecho polemizar con Althusser, el problema del individuo es el origen de sus primeras polémicas con Sartre al tratar de mostrar por qué el marxismo debe rechazar las soluciones existencialistas al problema del individuo ⁸¹, y sobre todo, con Lucien Sève ⁸².

1) Hasta 1956, en el marxismo sólo se trató del individuo en sentido peyorativo, bien en prolongadas discusiones sobre el culto a la personalidad ⁸³ o identificándose el tema con el individualismo

79. Cfr. J. M. BERMUDO, *El concepto de praxis en el joven Marx*, pp. 439-453.

80. A. SCHAFF, *Marxismo e individuo humano*, p. 65.

81. A. SCHAFF, *Filosofía del hombre (Marx o Sartre)*, p. 21.

82. L. SEVE, *Marxismo y teoría de la personalidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973, pp. 61-123; *Mise au point*. «L'Homme et la Société», n. 20, 1971, pp. 264-267; *Réponse á Adam Schaff sur la traduction et le sens de la VIème thèse sur Feuerbach*. «L'Homme et la Société», n. 24, 25, 1972, pp. 97-107; *Epilogo a la segunda edición francesa (de Marxismo y teoría de la personalidad)*, o. c., pp. 380-382. A. SCHAFF, *Sur la traduction française de la VIème thèse de Marx sur Feuerbach*. «L'Homme et la Société», n. 19, 1971, pp. 157-167; *Zum Problem der Übersetzung der 'Thesen über Feuerbach' von Karl Marx*, en *Humanismus, Sprachphilosophie, Erkenntnistheorie des Marxismus*, pp. 596-626.

83. A finales de siglo, los grandes historiadores como Ranke, Mommsen, Tocqueville, etc., concebían la historia como obra de las grandes personalidades, considerando a los individuos excepcionales como sujeto de

burgués en las polémicas con los mencheviques. Todo lo relacionado con la peculiaridad del individuo se consideró como un peligroso residuo de capitalismo en la conciencia de clase del proletariado. La óptica de la filosofía soviética ortodoxa es la de considerar al individuo no desde el punto de vista antropológico-existencial o humanista sino en la perspectiva de su relevancia histórica, desde el proceso histórico del género humano en el que "incluso las grandes personalidades son sólo servidores, accidentales e intercambiables en cada caso, de las presiones y tendencias objetivas"⁸⁴.

Según la doctrina ortodoxa, los individuos están constituidos por sus relaciones sociales, pero las relaciones sociales relevantes son las de pertenencia a una clase, categoría fundamental para explicar el comportamiento de los individuos y la sociedad. Los individuos "nacen en un grupo determinado y son educados en él; ingresan en su proceso de producción como consecuencia de su puesto social en ese grupo; su pensamiento y voluntad están determinados por el grupo; padecen la misma suerte que su grupo. Hablando abstractamente, se trata aquí de un modelo *organicista de sociedad*: Los grupos sociales son totalidades cuyos miembros están funcionalmente determinados por su posición (predeterminada) en el todo"⁸⁵.

2) A partir de 1956, las nuevas circunstancias, sobre todo los problemas tan agudamente planteados por las juventudes de los países del Este a partir de la irrupción del existencialismo y personalismo, y la misma evolución del marxismo, hacen que el problema del individuo se plantee desde la perspectiva humanista. A Schaff le corresponde el indiscutible mérito de enfrentarse por primera vez con esta problemática desde el punto de vista específicamente marxista, sin aceptar la opinión de Sartre de que el marxismo no tiene que decir nada respecto al hombre concreto⁸⁶.

la historia. Incluso algunos socialistas adoptaron esta tesis contraria al socialismo. Esto provocó fuertes discusiones en torno al culto a la personalidad, predominando en definitiva, en la historiografía marxista, la postura intermedia de Plejanov, que llevó a cabo una relativización, a la vez que una valoración del individuo. Cfr. PLECHANOV, *Über die Rolle der Persönlichkeit in der Geschichte*, Berlin, 1946.

84. OSNOVY, 1958. Ed. Alemana 1966, pp. 668-674. Citado por C. N. KOBLERNICZ, *Individuo y sociedad*, en *Marxismo y Democracia*, v. 3, Ed. Río Duero, Madrid, 1975, p. 142.

85. OSNOVY, 1958, pp. 356-361, citado por C. N. KOBLERNICZ, *o. c.*, p. 142.

86. Otros autores marxistas escribieron sobre tales problemas, pero no desde una perspectiva marxista, sino desde la doctrina complementaria del

Schaff reconoce que el marxismo descuidó la problemática del individuo y se apartó de ella porque la revolución concentró su esfuerzo en los problemas relacionados con los movimientos y las luchas de las masas, y más tarde, después del triunfo del proletariado, porque esta problemática se convirtió en un problema ideológico contra el movimiento obrero y fue utilizada por las tendencias hostiles al marxismo. Esto hizo que estas problemáticas en que se ocupaban las fuerzas enemigas se rechazaran como algo ajeno y hostil. Fue un error psicológicamente comprensible, pero provocó un vacío en la problemática filosófica del marxismo sobre la que Sartre llamó la atención⁸⁷.

Aunque Sartre indica que "cuando la investigación marxista adopte la medida humana como fundamento del saber antropológico, el existencialismo no tendrá ya razón de ser..."⁸⁸, en realidad, denuncia Schaff, Sartre "intentaba transformar el marxismo en una versión del existencialismo"⁸⁹. La opinión de Schaff en esta época es que el complemento del marxismo y subjetivismo tiene como fruto un engendro pues no se puede conciliar el idealismo y el materialismo. No se puede conjugar el determinismo histórico con la concepción existencialista de la libertad del individuo tal como pretenden hacer Sartre y Kolakowski. La perspectiva de Schaff al describir los ensayos que constituyen su *Filosofía del hombre* (1960) es aún netamente ortodoxa. Indica claramente que el planteamiento marxista es el de una filosofía de la historia; por eso el problema del individuo en todo marxista tiene que plantearse en el sentido de la entidad propia del individuo ante la historia. Su postura en esta obra es claramente ambigua. Por una parte, siguiendo la Tesis VI sobre Feuerbach, dice: "el hombre es siempre y en todas partes la obra de la sociedad, el reflejo de sus relaciones, en determinado sentido de dicha palabra". Pero a continuación dice:

existencialismo. J. P. Sartre contrapuso el mundo social, propio del marxismo, y el mundo individual, propio del existencialismo. Ambas filosofías serían complementarias. Propuso una síntesis a partir del análisis existencial de la categoría individual de «proyecto» próxima a la noción marxista de «praxis». En *Cuestiones de método* propuso abiertamente el existencialismo como el fundamento de la antropología marxista. Cfr. P. CHIODI, *Sartre y el marxismo*, Ed. Oikos-Tau, Barcelona, 1969; F. RIU, *Marxismo y existencialismo*, en *Ensayos sobre Sartre*, Monte Avila Ed., Caracas, 1968, pp. 117-166.

87. A. SCHAFF, *Filosofía del hombre, Marx o Sartre*, pp. 33-34.

88. J. P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, t. I, Gallimard, Paris, 1960, p. 111.

89. A. SCHAFF, o. c., p. 69.

“Naturalmente hay que entender esta frase en sentido figurado”⁹⁰. Aclara lo que quiere decir en sentido negativo: es el rechazo de que el individuo sea el punto de partida absoluto, como en el existencialismo. El individuo es producto de la sociedad.

Respecto a la libertad del individuo dentro del proceso objetivo, precisa que en la necesidad objetiva del desarrollo histórico sólo se habla de los *resultados* de los procesos históricos, no de la libertad del proceder humano que puede ser distinta y hasta opuesta a la tendencia objetiva del desarrollo. “El determinismo marxista no concibe la necesidad histórica que actúa fuera de los hombres e independientemente de ellos, sino —por el contrario— a través de las realizaciones humanas. La historia la hacen los hombres, pero las acciones y decisiones de los hombres son influenciadas por las condiciones que les rodean y por las necesidades originadas por estas condiciones”⁹¹. En este texto indica que los hombres hacen la historia, dando a entender que éstos son ontológicamente algo más que un puro proceso de acciones o relaciones sociales. Los hombres, evidentemente y como prueba de que son libres, dice Schaff, “se enfrentan con decisiones diversas y se conducen de modo distinto, independientemente de la llamada necesidad histórica o incluso contra ella”⁹². Si existen las leyes objetivas de la historia, “por libertad se entiende sencillamente la posibilidad de elección de distintas formas de comportamiento en una sola y única situación... soy libre siempre que puedo escoger y que la elección depende de mí. Soy libre en el terreno y dentro del marco del determinismo”⁹³.

Si el individuo tiene capacidad de decisión dentro de las varias posibilidades ofrecidas por los condicionamientos sociales, el status ontológico del individuo no puede ser reducido al mero “conjunto de relaciones sociales”, pues el individuo quedaría reducido a la dimensión de producto de las circunstancias, dimensión en la que quedaría anulada la libertad por el determinismo.

El problema de la entidad del individuo, como personalidad propia, dentro de las circunstancias sociales, se destaca aún más cuando se aborda la cuestión de la responsabilidad moral en las situaciones conflictivas. En esos casos, la decisión corresponde al individuo concreto que “está condenado a la elección”. Aunque el

90. *Id.*, o. c., p. 119.

91. *Id.*, o. c., p. 130.

92. *Id.*, o. c., p. 131.

93. *Id.*, o. c., p. 133.

código de valores, etc., le venga dado socialmente, el que elige y es sujeto responsable, es el individuo⁹⁴.

El problema de Schaff es el descubrir la entidad del hombre, fundamento de su actividad como creador de la historia y fundamento de su responsabilidad moral. En *Filosofía del hombre* no habla del individuo como problema ontológico o epistemológico sino humanista. Pero en *Marxismo e individuo humano* ya aborda esta problemática, pues E. Fromm le ha dado la pauta al descubrir el concepto de la naturaleza humana como anterior a la existencia y a las relaciones sociales en el texto de *El capital* sobre Bentham a partir del cual interpreta la tesis III sobre Feuerbach⁹⁵.

Sin embargo, Fromm comete el error, acertadamente señalado por Lucién Sève, de atribuir a Marx una idea acerca de la naturaleza humana que es de Bentham, error que recoge Schaff, de quien lo toma a su vez Garaudy.

Marx, en una nota del capítulo XXIV del libro I de *El capital*, dice: "Se trata, en primer lugar, de profundizar la naturaleza humana en general, para luego captar las modificaciones propias de cada época". Este texto, presentado como opinión de Marx, fue interpretado como superación del historicismo por Marx y fundamento de su humanismo filosófico. Sin embargo, tal como demuestra Sève⁹⁶, el sentido del párrafo, situado en su contexto, es que tal idea la atribuye Marx a Bentham, pero que de ningún modo la acepta él, ya que significaría la simple apología del orden existente. Analizando el contexto de la crítica que hace Marx a Helvecio, Holbach y, en este caso, a Bentham, el sentido de la nota de *El capital* es evidente para Sève: "Si se quiere convertir el principio (de utilidad) en el criterio supremo de los movimientos y relaciones humanas (en otras palabras, si se quiere razonar como los filósofos franceses del siglo XVIII, idealizando especulativamente las relaciones reales), se trata en primer lugar de profundizar la na-

94. Tanto Schaff como Kolakowski son particularmente sensibles a la responsabilidad moral del intelectual en las situaciones conflictivas, debido a la experiencia de lo que fue el Stalinismo. ¿La solidaridad con la clase o grupo debe prevalecer cuando la situación de ésta es tan injusta que amenaza los objetivos fundamentales del grupo o debe prevalecer la responsabilidad de la propia conciencia? La actitud de Kolakowski es clara y prácticamente existencialista: la responsabilidad compete al individuo, que ha de enfrentarse al grupo (*Responsabilidad e historia*, en *El hombre sin alternativa*, pp. 65-154). En cambio, la de Schaff es más ambigua: *Filosofía del hombre*, pp. 153-170.

95. Cfr. notas 52, 58 y 68.

96. L. SEVE, *Marxismo y teoría de la personalidad*, pp. 103-106.

turalidad humana en general, para luego captar las modificaciones propias de cada época histórica. (Dicho de otra manera: según la lógica especulativa de una actitud especulativa de esa índole, la cuestión es presentar las relaciones de la sociedad burguesa como si respondieran a las exigencias del desarrollo de la "naturalidad humana"). Bentham no se inquieta por tan poca cosa. Establece de la manera más seca e ingenua (pues ni siquiera comprende la función decisiva de la idea abstracta de *naturalidad humana* en la teoría filosófica que adopta) que el hombre tipo es el pequeño burgués moderno...⁹⁷.

Denunciando este error, Sève concluye, en el mismo sentido que nosotros: Cuando Marx en sus obras de madurez adopta el sustantivo naturalidad o el adjetivo natural, designa la base biológica del hombre y de ningún modo se refiere a la naturalidad humana en el sentido de que habla Schaff y los neomarxistas especulativos. Respecto a lo específicamente humano, Marx es historicista. Dice Sève: "En términos más generales, podemos afirmar que *todo* aquello que es *específicamente humano*, en el sentido social desarrollado de esta palabra, es producto de la historia y no un dato natural... Sólo la ilusión ideológica que hemos analizado antes pudo hacer que los pensadores burgueses del siglo XVIII confundieran al individuo con *algo natural, conforme a su concepción de la naturalidad humana; no producto de la historia, sino dato de la naturalidad*"⁹⁸.

Para Sève, Marx no eliminó el concepto de hombre sino que le dio un sentido totalmente nuevo. No es concebido como una esencia abstracta sino como un ser biológico no meramente natural sino histórico, cuya esencia específicamente humana no es inherente al individuo aislado sino al conjunto de relaciones sociales. Lo específicamente humano queda diluido en la historia o en el género. En el estatuto ontológico la individualidad sería únicamente biológica. En el aspecto específicamente humano "el hombre es el representante de las relaciones sociales, la personificación de las categorías económicas... Pese a las apariencias, el 'hombre' sería, por lo tanto, un concepto tan poco *real* como el 'alma'; su desarrollo histórico, un proceso tan poco real como la metamorfosis del alma; su realización integral, un futuro tan poco real como la salvación

97. *Id.*, p. 106. El texto es de Marx y los paréntesis explicativos de L. Sève.

98. *Id.*, p. 107; K. MARX, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Ed. Sociales, Paris, 1957, p. 149.

del alma, y en este sentido sería tan poco razonable creer en una 'ciencia del hombre' como en una 'ciencia del alma'"⁹⁹.

3) La postura de Sève es contraria de la filosofía humanista de Fromm y Schaff. Denuncia además la falsificación realizada en la traducción de la VI tesis donde la expresión "*Das menschliche Wesen*" Fromm, Schaff y Garaudy la traducen falsamente por *el individuo* y no por *la esencia humana*. Así, la repetida expresión de Schaff en *Marxismo e individuo humano*: "El individuo es el conjunto de las relaciones sociales" traiciona el sentido de la VI tesis. No podemos reseñar la amplia polémica filosófica¹⁰⁰ sostenida por Sève y Schaff respecto a la traducción de *Das menschliche Wesen* en la tesis VI que Engels considera como la piedra angular de todo el marxismo, donde Marx "hace la nueva consideración del mundo" mientras que Althusser dice de ella: "Si esta expresión se toma al pie de la letra, como una definición adecuada, *no quiere decir nada*"¹⁰¹, y le niega todo carácter científico.

La tesis de Schaff, denominada por Sève *humanismo especulativo*, es que el individuo es el *verdadero punto de partida*. Sève se opone tanto a Schaff y Garaudy, cuyo humanismo juzga como premarxista¹⁰², como a Althusser, Balibar y Godelier, cuyo antihumanismo teórico en pro de las estructuras impersonales considera que se reduce en definitiva a un idealismo¹⁰³. Por su parte, propone una vía media o *humanismo científico*. Sostiene que *la esencia humana, coincidente con el conjunto de las relaciones sociales "es previa a la existencia de cada individuo particular*. Su *reproducción* es, bajo otra forma, la existencia de los individuos; una reproducción necesariamente contradictoria, fraccionada e incompleta en la sociedad de clases, pero que la ley misma de la producción moderna hará *integral* en la medida en que lo permita la forma de la individualidad, y en relación con la etapa de desarrollo en cada época alcanzada por la sociedad sin clases"¹⁰⁴. La conclusión de Sève es que el marxismo de ningún modo ha sustituido el estudio de los hombres por el estudio de las relaciones sociales: "Al contrario, ha señalado la *unidad profunda* de ambos. Pero ha demostrado también que ha de ser necesariamente previo el estudio de

99. Id., p. 125.

100. Cfr. nota 81.

101. L. ALTHUSSER, *Pour Marx*, Maspero, Paris, 1965, p. 254.

102. L. SEVE, *o. c.*, p. 64, notas 5 y 382.

103. Id., *o. c.*, p. 720 ss., nota 23.

104. Id., *o. c.*, p. 125.

las relaciones sociales en su forma objetiva material, por cuanto en ellas reside el fundamento de toda la vida social humana”¹⁰⁵.

4) Tanto Schaff como Sève al reducir al hombre, sea como esencia humana o como individuo, al conjunto de relaciones sociales lo diluyen en las mismas. Reducen al hombre a mero producto de las relaciones sociales o del ambiente sin dejar espacio para explicar el fundamento óntico de la libertad y, por lo tanto de la responsabilidad ética. Esto sólo tiene importancia si se pretende considerar al marxismo como algo más que una teoría social, es decir, como una antropología filosófica tal como pretende Schaff. La postura de Sève es consecuente al reducir el marxismo a una teoría social humanista con un fundamento no antropológico-filosófico sino psicosocial. El humanismo de Marx no reside en el estudio de la naturaleza del hombre o del individuo. Su humanismo científico, dice Sève, estudia las relaciones sociales —esencia humana— como fundamento de la vida social de los individuos. La Escuela de Frankfurt presenta una orientación semejante al concebir el marxismo no como una antropología sino únicamente como una teoría crítica social.

C.—ANOTACIONES A LA ANTROPOLOGIA DE MARX Y A. SCHAFF

El punto de partida correcto para estudiar filosóficamente a Marx es Hegel, como ya lo mostró Lukàcs en *Historia y conciencia de clase*. Sólo desde esta perspectiva, corroborada por todos los neo-marxistas excepto por la escuela althusseriana, se puede dar razón de la ambigüedad intrínseca de Marx, exigida por su planteamiento hegeliano. Conservando la metodología hegeliana de la “dialéctica científica” intenta hacer un Hegel realista, puesto sobre los pies. Para ello sustituye el Espíritu Absoluto, ajeno al mundo humano, por el hombre: “La raíz para el hombre es el hombre mismo... El hombre es el ser supremo para el hombre”.

Pero para que adquieran sentido las expresiones hegelianas aplicadas no al Espíritu Absoluto sino al hombre ha de buscar un absoluto dentro de la historia humana: la esencia humana, la humanidad o el hombre como género, o, como hace Lukàcs, la clase obrera. Cuando se habla del hombre como macrosujeto histórico tienen pleno sentido los problemas referidos al hombre, tales como el de la subjetividad, progreso, sentido de la Historia, autocon-

105. *Id.*, o. c., p. 126.

ciencia, etc. Pero al pretender considerar al hombre como conjunto de microsujetos, hombres concretos o individuos surge la continua contradicción de los elementos esencialmente dialógicos al ser considerados desde la finitud (sujeto-objeto, conciencia-praxis, determinismo-voluntarismo, ciencia-ideología, etc.).

Desde la perspectiva hegeliana no tienen respuesta los problemas humanos inherentes específicamente al individuo tales como la libertad, el fundamento ético de la responsabilidad moral, el sentido de la vida. Como estudiaremos a continuación estos problemas, se excluyen o, como hace el propio Schaff, se reducen a la significación meramente subjetiva y sentimental que les da el propio individuo, pero careciendo de fundamento real. Si estos problemas tienen algún fundamento real, el humanismo socialista de Schaff acude al existencialismo en el problema de la libertad o se mantiene en una postura negativa, convirtiéndose su humanismo en un eudemonismo social negativo: el sentido de la vida o la felicidad a nivel personal es algo puramente subjetivo, a nivel social es únicamente la supresión de las causas masivas de la infelicidad.

La preocupación de Marx por los hombres reales, de carne y hueso, es radicalmente humanista. Es también humanista por lo que respecta al papel y relevancia que desempeñan en toda su obra la subjetividad, la alienación, etc. Como demuestra Schaff hasta la sociedad frente a Althusser, el planteamiento hegeliano de la dialéctica científica se conserva a lo largo de toda su obra, incluso en *El capital*. En toda su obra, aunque se dedique al problema económico con exclusividad, Marx es fundamentalmente humanista tanto por su propósito como por su metodología.

Pero si, como dice el propio Schaff, tomamos como piedra de toque del auténtico humanismo la categoría del individuo y toda su problemática Marx no es el humanista que pretende Schaff. Desde Marx, debido al planteamiento hegeliano de su dialéctica científica, no cabe una respuesta a la problemática existencial del individuo. En este sentido Sartre tiene razón.

A. Schaff es humanista en su antropología porque, aunque rechaza el existencialismo, sufre un proceso de culturación del mismo. Su existencialismo se oculta bajo la tergiversación que hace de los textos de Marx y se manifiesta en la ambigüedad de su pensamiento que se debe a la continua interferencia que hace entre el estatuto ontológico del hombre o esencia humana y el estatuto ontológico del individuo. Schaff es humanista, pero no desde

el marxismo como él pretende, sino desde el complemento de otras doctrinas no reconocidas. La imposibilidad de descubrir en el marxismo la consistencia o "status" ontológico del individuo como fundamento de la responsabilidad moral, de la creatividad personal, etc., ha llevado a encontrarlo en doctrinas ajenas a éste como en el kantismo (austromarxistas), en el existencialismo (Sartre, Merleau-Ponty), en Fichte (Garaudy), en el personalismo (Mounier), en el psicoanálisis (Fromm), en el mesianismo cristianojudaico (Bloch).

Las posturas coherentes son las de reconocer que en el marxismo como tal no existe una antropología del individuo y reducirlo a psicología (L. Sève) o teoría crítica de la sociedad (Escuela de Frankfurt) o, si se persigue el problema antropológico, abandonar el marxismo como ha hecho L. Kolakowski. La pretensión ortodoxa de Schaff de realizar una antropología del individuo sobre Marx y sólo desde Marx es imposible.

La teoría crítica de la sociedad capitalista realizada por Marx es incuestionable; sin embargo el problema antropológico y ético que tiene como base la relación de individuo y sociedad está por resolver. Son dos realidades dialógicas que siempre se han tomado en términos de alternativa. Hegel y Marx optaron por el todo, Kierkegaard y Bakunin por el individuo. El problema del todo y del individuo denomínese relación anarquismo-socialismo, o existencialismo-marxismo, está todavía pendiente tanto a nivel filosófico como político.

En el ámbito filosófico, respecto a la relación entre existencialismo y marxismo, es necesario señalar que siempre se ha analizado a Sartre, debido a que él fue quien hizo la propuesta de completar el marxismo con el existencialismo, pero no se ha tenido en cuenta el planteamiento ontológico de Heidegger, a no ser para recriminarlo como burgués decadente tal como hicieron Lukács y Adorno. Sartre, en su existencialismo fundamentalmente fenomenológico, concluye en *El ser y la nada* con el solipsismo radical del individuo al declarar: "El infierno son los otros". Schaff, al igual que Sartre identifica el marxismo con el stalinismo, se obceca en identificar el existencialismo con el solipsismo sartriano, olvidando que para Heidegger las estructuras existenciales constitutivas del individuo son el ser-ahí como ser-en-el-mundo y ser-con-los-otros. Para Heidegger el constitutivo formal del individuo es el "ex-stasis" o apertura óptica, fundamentada en la mundanidad y temporalidad.

Si el existencialismo sartriano ha resaltado fenomenológicamente la soledad íntima de la opción, la ontología heideggeriana, en

cambio, tiene el mismo punto de partida que Marx. Ambos rechazan el planteamiento de un sujeto trascendental kantiano-husserliano y parten del planteamiento de Hegel: el hombre no está frente al mundo o frente a la historia sino dentro de ellos y como parte de ellos. Ambos coinciden en concebir al hombre como inseparable del mundo y definen su lugar en el mismo como historicidad.

La diferencia estriba, según L. Goldmann, en que para Heidegger el sujeto histórico, siguiendo a Husserl es individual. En cambio los marxistas, que han tomado con Lukàcs la tradición hegeliana directamente, conciben la historia como la acción del sujeto transindividual, la esencia humana o las clases sociales¹⁰⁶.

El diálogo filosófico entre el todo y el individuo, es decir, entre socialismo-anarquismo o marxismo-existencialismo, sólo será posible desde un replanteamiento antropológico-ontológico a partir de Lukàcs y Heidegger. Lo contrario sería hablar desde dos ámbitos heterónomos con el inconveniente de no saber lo que real y objetivamente dijo Marx. La vitalidad creadora de Marx en la tradición, en el ámbito filosófico, se ha hecho productiva sobre todo en el pensamiento de Lukàcs. Por eso es necesario, al menos filosóficamente, recomenzar desde ahí, desde el planteamiento hegeliano, en cuyo espectro se mueve gran parte de la filosofía contemporánea, sobre todo la marxista.

(Continúa)

JUAN M. ALMARZA-MENICA

106. L. GOLDMANN, *Lukàcs y Heidegger. Hacia una filosofía nueva*, Ed. Amorrortu. Buenos Aires, 1975, p. 565. Goldmann descubre, desde una perspectiva histórica, la similitud entre Lukàcs y Heidegger. «Si durante más de cincuenta años los historiadores de la filosofía no repararon en el parentesco entre el pensamiento de Lukàcs y el de Heidegger, ello se debe, entre otras cosas, a que les separa una diferencia radical en cuanto a terminología y a que dicen lo mismo o al menos expresan conceptos muy afines de manera por completo diversa... Debido a que uno utiliza términos filosóficos y el otro sociales, la consecuencia de ello es que para expresar ideas afines y a veces casi idénticas, Lukàcs habla de *totalidad* donde Heidegger emplea la palabra *ser*; de *hombre* donde Heidegger crea el término de *Da-Sein* (existencia); de *praxis* donde Heidegger dice "Zuhandenheit" ("alamanidad o ser a la mano")».