

El revisionismo marxista de Adam Schaff (II)

III. ESTRUCTURALISMO E HISTORICISMO MARXISTA

La interpretación del marxismo en clave historicista, aunque presente en toda la obra de Schaff, está tratada explícita y temáticamente en su libro *Strukturalismus und Marxismus* en el cual polemiza con L. Althusser. A él nos remitiremos fundamentalmente¹⁰⁴.

A.—INTERPRETACIÓN ESTRUCTURALISTA DE MARX

El estructuralismo le ha enseñado a Althusser que un libro como *El Capital* no debe ser visto como una clara y definida exposición de ideas completamente formuladas. La enseñanza de Freud y Lacan le reforzaron la convicción de que el real significado de un autor debe ser buscado a través de la interpretación en la profundidad del inconsciente. Esto significa que a fin de obtener su mensaje real se debe aprender a leer y oír de una nueva manera, habituarse a un nuevo género de lectura para la que propone el nombre de «sintomal». Aparentemente fue Lacan quien orientó el pensamiento de Althusser en este sentido, en la pista del estructuralismo, estimulándole a leer a Marx del mismo modo que él leía a Freud, interpretándolo en los términos estructurales sugeridos por Jakobson¹⁰⁵.

104. A pesar de estar enmarcado el tema en el ámbito de la polémica marxista entre historicistas y estructuralistas, renunciemos a obviarla en todos sus aspectos debido a la abundante bibliografía existente al respecto. Únicamente trataremos de precisar la postura eminentemente historicista de Schaff

como él ha formulado la teoría de que el pensamiento no es tanto una actividad personal como un proceso lógico impersonal que se verifica en una conciencia finita.

Este planteamiento, radicalmente opuesto al fenomenológico-historicista, es el que subyace en la epistemología estructuralista. Tal afinidad con el puro formalismo ha sido advertida por el propio Levi-Strauss al declarar explícitamente: «Me inclino a creer que el pensamiento comienza antes que el hombre... El lenguaje no ha sido hecho por el hombre, sino el hombre por el lenguaje¹⁰⁷. Esta podría ser la expresión más exacta de un tipo de pensamiento que rechaza el cartesianismo del «yo existo» con la convicción de que la lengua, el pensamiento y la vida del hombre no son realmente del individuo, sino que nacen de una profunda fuente común a todos, y es esta oculta realidad la que vive, piensa y habla en él. Este anticartesianismo o deshumanización del hombre, ya anunciada por Nietzsche, lleva a ver la cultura y la historia como debidos no a la consciente actividad del hombre, sino a las leyes fijas y sistemas cerrados que determinan sus acciones¹⁰⁸.

El antihumanismo teórico de Althusser se sitúa precisamente en la exclusión del concepto de hombre como punto de referencia en su investigación científica. Su planteamiento epistemológico es perfectamente coherente y es muy legítima la denominación de neospinozismo que se le ha aplicado. Así lo manifiestan sus propias palabras: «El proceso de conocimiento acontece todo entero en el pensamiento. La práctica teórica es en sí misma su propio criterio, contiene en sí misma los protocolos definidos de validación de la cualidad de su producto, es decir, los criterios de la científicidad de los productos de la práctica científica»¹⁰⁹.

Althusser define la verdad en todo momento por un criterio interno y formal, por la práctica teórica en estado puro, excluyendo la necesidad de la *empíria* en el conocimiento científico. Las ciencias, se expresa, «una vez que están verdaderamente constituidas y desarrolladas, no tienen ninguna necesidad de la verificación de las prácticas exteriores para declarar *verdaderos*, es decir, *conocimientos*, los conocimientos que producen. Ningún matemático en el mundo espera a que la física haya verificado un teorema para declararlo demostrado: la verdad de su teorema le está dada al cien por cien por criterios pura-

107. LEVI-STRAUSS: *Table ronde*, en *Esprit*, 1963, 322, pp. 646-652.

108. A. MC. NICHOLL: *Lo strutturalismo*. Lib. Editr. Univ. Lateran., Roma (1971), pp. 69-72.

109. L. ALTHUSSER: *Lire le capital*. Ed. Maspéro, Paris, p. 71.

mente *interiores* a la práctica de la demostración matemática... Podemos decir otro tanto de los resultados de toda ciencia, al menos para las más desarrolladas, y en las regiones de conocimiento en que gobiernan de manera suficiente, suministran ellas mismas el criterio de validez de sus conocimientos. Este criterio se confunde totalmente con las formas rigurosas del ejercicio de la práctica científica considerada ¹¹⁰. Este método, antiempírico, que excluye radicalmente la teoría del reflejo es para Schaff sustancialmente antimarxista.

Como el criterio epistemológico del marxismo es la práctica, Althusser se ve obligado a redefinir la especulación filosófico-científica como una práctica teórica que se legitima en sí misma. Este antiempirismo spinozista y formal, calificado de idealista por Schaff ¹¹¹, lleva a Althusser a la necesidad de diferenciar en Marx un doble objeto: el objeto real y el objeto del pensamiento ¹¹², distinción que Schaff considera

110. *Ibíd.*, p. 75 ss.

111. Schaff manifiesta que Althusser y sus partidarios no combaten el empirismo sino la versión vulgar y mecanicista de la teoría del reflejo. En esto creemos que está equivocado. Los textos citados muestran que excluyen el empirismo como tal y con más motivo aún la teoría del reflejo propuesta por Schaff que insiste en la función activa del sujeto en el reflejo. Althusser, es evidente, rechaza tanto el empirismo como el subjetivismo. No es que escamotee el problema del reflejo, como advierte Schaff, sencillamente lo rechaza por principio epistemológico. Cfr. A. SCHAFF: *Antiempirismus und Idealismus, en Strukturalismus und Marxismus*. Europaverlag, Viena (1977), pp. 109 ss.

112. Más que una fantasía, como advierte Schaff, es una necesidad de Althusser que no duda en interpretar el texto de la introducción a los *Grundrisse* en este sentido. El texto en que Marx expone la metodología de sus *Fundamentos a la crítica de la economía política* concluye: «Así la totalidad que se manifiesta en el espíritu como un todo pensado es un producto del cerebro pensante que se apropia el mundo de la única manera posible. La apropiación práctica e intelectual del mundo por el arte y la religión es totalmente diferente. Mientras que el espíritu tiene una actividad puramente especulativa y teórica, el sujeto real subsiste de manera autónoma fuera del espíritu» (K. MARX, o. c., Ed. Anthropos, París (1968), pp. 29 ss.).

Althusser y Schaff disienten absolutamente en la interpretación de este texto. Para el primero es evidente que aquí Marx «distingue rigurosamente el objeto real del objeto de conocimiento, distingue también sus procesos y, lo que es capital, pone en evidencia una diferencia de *orden* en la génesis de estos conceptos... Esta distinción toca evidentemente de cerca una de las cuestiones más debatidas de *El Capital*, la cuestión de saber si hay identidad entre el *orden llamado 'lógico'* (o el orden de 'deducción' de las categorías en *El Capital*) y el *orden 'histórico' real*... Propongo poner esta cuestión, este problema no en el campo de una problemática ideológica sino en el campo de una problemática teórica marxista de la distinción entre el objeto real y el objeto de conocimiento» (*Lire le capital* T. I, p. 57 ss.).

Schaff, en cambio, niega la legitimidad de tal interpretación en base a un texto metodológico de Marx en *El Capital* en el que diferencia netamente el método de investigación del de exposición. En él defiende Marx el empirismo de la investigación a la vez que rechaza el apriorismo de las investigaciones

kantiana y totalmente ajena al pensamiento de Marx e incompatible con el marxismo, pues Marx rechaza explícitamente toda construcción científica *a priori*, no empírica¹¹³. Así dice Marx: la totalidad concreta es producto del pensamiento «pero ella no es de ninguna manera el producto del concepto que se engendrarse a sí mismo, que pensase fuera y por encima de la percepción y de la representación: es el producto de la elaboración de los conceptos a partir de la percepción y de la intuición». Para Schaff este texto, aunque está dirigido contra la filosofía de Hegel, toca, sin embargo, indirectamente la teoría antiempirista de la abstracción y, por consiguiente, de la génesis de los conceptos que propone Althusser¹¹⁴.

Sin embargo, nos encontramos con el problema de la lectura «sintoma»: tal texto, diría Althusser, es un vestigio historicista que no representa el verdadero pensamiento de Marx. Schaff, por su parte, descubre en el pasaje a los *Grundrisse* el papel activo del pensamiento en la percepción de la realidad, en su estructuración y organización como totalidad, sin omitir que ésta es la manera como el pensamiento «se apropia» de lo concreto, pero sin «engendrarlo», pues lo concreto subsiste de manera autónoma fuera del espíritu.

El estructuralismo spinozista le lleva a Althusser a negar el historicismo marxista. Schaff denuncia la enorme imprecisión semántica de Althusser en general y, en concreto, respecto al historicismo. Siguiendo a R. Aron, descubre que confiere al término un sentido hegeliano, con una concepción teleológica, es decir, lineal e ideológica del tiempo, que evidentemente, según él, no existe en el marxismo. Sin embargo, creemos, el antihistoricismo de Althusser no es específicamente antihegeliano sino radical, epistemológico. Su fundamentación última radica en el mismo punto de partida del estructuralismo que considera las estructuras estables e invariantes a lo largo de los cambios históricos. La noción de invarianza de la estructura es, como hemos visto, el núcleo del análisis estructuralista.

científicas: «El procedimiento de exposición debe distinguirse formalmente del proceso de investigación. La investigación trata de hacer suya la materia en todos sus detalles, analizando las diversas formas de desarrollo y descubriendo su íntima vinculación. Una vez cumplida esta tarea, pero solamente entonces, el conocimiento real puede ser expuesto en su conjunto. Si se rechaza esto, de suerte que la materia se refleje en su reproducción ideal, esta mirada puede hacer creer en una construcción *a priori*» (Cfr. K. MARX: *Le capital*, o. c., p. 29; A. SCHAFF: *Marxismus und Strukturalismus*, o. c., p. 130).

113. K. MARX: *Le capital*, o. c., p. 29.

114. A. SCHAFF: o. c., p. 142.

La fundamentación epistemológica del antihistoricismo althusseriano radica en la teoría de los dos objetos. Puede resumirse en los siguientes términos: El objeto real posee una historia, el objeto del conocimiento no la posee, pues el primero cambia efectivamente, pero el segundo no ¹¹⁵. Evidentemente Althusser admite la historia y el estudio de la misma, pero considera el marxismo no como una ideología, sino como una ciencia objetiva centrada en el análisis de los hechos, excluyendo de la misma el tomar en consideración los elementos subjetivos o la intervención de datos no relevantes en el estudio científico. Explicar la historia por el motor de la negación (dialéctica) y el paso de lo inferior a lo superior (salto cualitativo) es muy poco científico pues hace llamada a una explicación irracional, la teleología hegeliana en la que el fin constatado o presupuesto existe en estado inmanente en cada elemento de la contradicción ¹¹⁶.

Cuando los marxistas abordan el problema de la contradicción hay un punto donde, en general, hacen una llamada a una fuente de dinamismo interno para explicar el movimiento. Es ahí donde interviene una oscura teleología que determina un paso de lo inferior a lo superior, que anima a la materia de una suerte de finalidad interna. Es ahí, según Althusser, donde el marxismo abre la puerta a explicaciones cuya racionalidad permanece oscura. Es un hábito de pensamiento que persiste en Marx y que revela más idealismo que materialismo consecuente. En este sentido, aplica al materialismo dialéctico formas de razonamiento que permanecen inadaptadas a su objeto. De ahí que insista Althusser en la necesidad de rechazar estas formas acientíficas y se esfuerce por concebir nociones nuevas, mejor adaptadas, que permitan continuar el pensamiento científico de Marx. El instrumento nuevo que aporta Althusser es el concepto de «surdétermination», tomado del psicoanálisis, para sustituir al de contradicción. Este concepto, vagamente definido por Althusser, introduce la idea de la eficacia de una causalidad múltiple y compleja en un punto preciso, la cual determina el cambio.

B.—INTERPRETACIÓN HISTORICISTA DE MARX

Para Schaff, en cambio, Marx es muy explícito y unívoco para que pueda negarse que reconoce el historicismo como fundamento de su método, salvo en el caso de utilizar, como hace Althusser, citas bien

115. L. ALTHUSSER: *Lire le capital*, o. c., T. II, pp. 66 y 123 ss.

116. E. BOTIGELLI: *En lisant Althusser*, en *Structuralisme et marxisme*. Union Général d'Éditions, Paris (1970), p. 50.

elegidas para atribuir a Marx lo que el mismo Althusser quiere decir, el cual llega a tener la audacia de reconocer que el propio Marx no llegó a comprender su propio pensamiento auténtico¹¹⁷.

La profesión de fe para todos los análisis metodológicos ulteriores de Marx y Engels está expresada, según Schaff, en *La ideología alemana*: «No conocemos más que una ciencia: la de la historia»¹¹⁸. En razón de esta perspectiva metodológica se separarán de Feuerbach, criticarán a los economistas burgueses¹¹⁹ y a Proudhon¹²⁰ que caen en «el error de ver en las categorías económicas leyes eternas y no leyes históricas». Esta tesis se hace en Marx una idea fija que se manifiesta en toda su obra, principalmente en la *Contribución a la crítica de la economía política*, en los *Grundrisse* e incluso en *El Capital*. En todas ellas formula y repite el mismo principio historicista. Por ello considera Schaff frente a Althusser que no puede negarse sin arruinar el marxismo entero. No pretende criticar el estructuralismo como tal sino el que los puntos de vista personales de Althusser, camuflados con una fraseología marxista, puedan llamarse marxismo. Schaff da cien veces la razón a Robert Paris cuando éste dice: «No reprocho a Althusser haber escrito lo que ha escrito, sino el presentarnos lo que ha escrito como marxismo»¹²¹.

En este sentido Schaff renuncia a multiplicar inútilmente las citas que atestiguan el historicismo de Marx. Únicamente se remite a la reseña que publica Kaufman de *El capital* en 1872, respecto a la cual el propio Marx había constatado que su método había sido presentado «con exactitud». Para Kaufman este método no es otro que el historicismo: «El valor científico particular de tal estudio —*El capital*— es el de aclarar las leyes que rigen el nacimiento, la vida, el crecimiento

117. L. ALTHUSSER: *Lire le capital*, o, c. T. II, pp. 75 y 109 ss.

118. K. MARX - F. ENGELS: *La ideología alemana*, o. c., p. 45.

119. «Todos ellos —los economistas burgueses— no comprenden que la forma burguesa de la producción es una forma histórica y transitoria, del mismo modo que lo fue la forma feudal». K. MARX: *Lettre à P. Annienkov*, en *Oeuvres*. Bibl. de la Pléiade, p. 1447.

120. Proudhon «en lugar de tomar las categorías económicas como expresiones teóricas de relaciones de producción históricas, que corresponden a un nivel dado del desarrollo de la producción material, su divagación las transforma en ideas eternas, preexistentes. El vuelve así, por un rodeo, a la posición de la economía burguesa». K. MARX, *Lettre à Annienkov*. *Ibid.*, p. 1445.

121. R. PARIS: *Dialectique marxiste et pensée structurale*, en «Les Cahiers du Centre d'Etudes Socialistes», Paris, n. 76 (1968), p. 88; A. SCHAFF: *Strukturalismus und Marxismus*, o. c., p. 51.

y la muerte de un organismo social dado, y su reemplazamiento por otro superior. Tal es el valor que posee la obra de Marx»¹²².

Para Schaff no hay ninguna duda de que la opción historicista de Marx y Engels no era un pecado de juventud, sino por el contrario, una posición confirmada en la edad de su madurez intelectual. En su opinión el estructuralismo de Althusser y del grupo de autores arropados en torno a él en la Escuela Normal Superior de París, responde psicológicamente a la insatisfacción provocada tanto por la reiterativa interpretación dogmática del stalinismo ortodoxo como por el subjetivismo existencial sartriano del marxismo. La crisis de las dos corrientes creó un vacío intelectual que debía ser colmado. El estructuralismo se perfilaba en este horizonte como la salvación intelectual para los fugitivos de ambos campos. Ofrecía a los desencantados de la ideología stalinista y que aspiraban a un conocimiento objetivo, el ideal de una ciencia pura y la recuperación de la vitalidad creativa que parecía haber perdido el marxismo. Nada es más característico a este respecto que la introducción de Althusser a su obra *Pour Marx*. Como se expresa J. Conihl: «Althusser siguiendo a Spinoza, Nietzsche y Freud, grandes lectores e intérpretes de nuestra cultura, siguiendo a Marx mismo, lector modelo de los economistas de su tiempo, nos propone una lectura sintomal de Marx que nos libere de la tediosa repetición de los comentaristas oficiales y vuelva a dar al pensamiento marxista aquella vitalidad que parecía haber perdido»¹²³. Por otra parte, a los existencialistas marxistas, vencidos por la esterilidad de las especulaciones subjetivas sobre la libertad del individuo, Levi-Strauss les abrió una puerta al saber objetivo y científico al aplicar los métodos de la fonología y lingüística estructural de Troubetzkoi y Jakobson a las investigaciones antropológicas sobre las relaciones de parentesco.

El estructuralismo, lejos de ser una escuela o una filosofía, es fundamentalmente un método que contiene muchos presupuestos e implicaciones filosóficas de carácter epistemológico. Levi-Strauss, R. Barthes y L. Lacan mostraron, cada uno en su ámbito, que el sentido, proporcionado por la subjetividad es una cosa superficial, irrelevante, y que lo que tiene ascendencia en el espacio de tiempo es el sistema, visto éste como un conjunto de relaciones que se mantiene y transforma a sí mismo independientemente de las fuerzas que vincula. Sostiene en general que si nos acercamos al estudio del hombre y del lenguaje encontraremos que detrás del pensamiento del individuo está el pensa-

122. K. MARX: *Le Capital*, o. c., pp. 27 ss.

123. J. CONILH: *Lecture de Marx*. *Esprit*, V. 35 (1967), p. 883.

miento del lenguaje mismo, pero éste determina a aquél. Lo que aplican inicialmente al lenguaje es aplicado también a la cultura: tratan de descubrir las estructuras permanentes e invariables subyacentes a los desarrollos culturales de los diferentes períodos y culturas¹²⁴. Esta investigación, denominada por Foucault *arqueología* trata de descubrir el *a priori* histórico, el subfondo intelectual común a todas las ciencias, artes e ideologías que condiciona el pensamiento y la actividad de los hombres de tal período¹²⁵.

El hombre, como subjetividad e individualidad, está condenado a desaparecer detrás de estos impersonales sistemas que se revelan en él. Sus acciones se consideran predeterminadas por estas estructuras y por consiguiente la historia, lejos de ser considerada desde la perspectiva de una intencionalidad teleológica, es reducida a las estructuras y sus transformaciones.

La referencia al subconsciente como elemento fontal de las estructuras hace que tal método pueda ser calificado por P. Ricoeur de kantiano, en el cual se ha eliminado el sujeto trascendental postulado por Kant¹²⁶. Sus categorías más que formas o funciones *a priori* serían antropológicas. Esto explica, indica Mc. Nicholl, la preferencia de los estructuralistas por las filosofías de las infraestructuras, como las de Freud o Marx, y la antipatía por la filosofía de Sartre, prisionero del *ego* cartesiano¹²⁷. Esta misma es la base de la aversión a la fenomenología, que trata de descubrir la raíz del pensamiento a nivel consciente¹²⁸ y del reclamo de la técnica metodológica de los modelos para penetrar en las formas latentes de lo empírico. Tales modelos, que expresan el ideal inconsciente de la comunidad social, no son empíricos sino lógicos o matemáticos. De aquí la enorme fascinación que sobre los estructuralistas ejerce Spinoza, primer formulador de la teoría del «pensamiento impersonal» al considerar el pensamiento como un impersonal proceso lógico que se verifica en una conciencia finita.

Si el método estructuralista es kantiano, como observa P. Ricoeur, la clave de sus *a prioris* es el formalismo, tal como ha sido puesto de manifiesto por el propio Levi-Strauss: «Me inclino a creer que el pensamiento comienza antes que el hombre... y que el lenguaje no ha sido

124. C. LEVI-STRAUSS: *Antropologie structurale*, o. c., p. 28.

125. M. FOUCAULT: *L'archéologie du savoir*. Gallimard, Paris (1969), pp. 166-184.

126. P. RICOEUR: *Table ronde*. Esprit, n. 322, p. 633.

127. A. MC. NICHOLL: *Lo structuralismo*, o. c., p. 52; C. LEVI-STRAUSS: *La pensée sauvage*. Cfr. Cap. «Histoire et dialectique».

128. P. RICOEUR: *Table ronde*. Esprit. *Ibid.*

hecho por el hombre sino el hombre por el lenguaje»¹²⁹. Este es en nuestra opinión el fundamento epistemológico que hace incompatibles los puntos de vista del estructuralismo con el historicismo.

Para Schaff, en cambio, las diferentes teorías estructuralistas, en cuyo marco se desenvuelve el pensamiento de Althusser, presentan cuatro hechos comunes perfectamente asimilables por el marxismo historicista¹³⁰:

a. Abarcar el objeto de las investigaciones como una totalidad a la cual están subordinados todos los elementos que la componen. A este respecto hay que señalar que es obvia la diferencia del concepto de totalidad en G. Lukács y neomarxismo humanista en general y el concepto de totalidad en el estructuralismo. En el primer caso es histórica o diacrónica, en el segundo es sistemática o sincrónica.

b. Otra característica es que cada sistema posee una estructura definida que compete únicamente a la ciencia descubrir. Schaff observa que este principio contiene implícitamente el presupuesto de que tanto el sistema como la estructura son objetivos y que la tarea del conocimiento científico es descubrir y formular, esto es «reflejar». Por nuestra parte consideramos, en cambio, que estos modelos no son descubiertos empíricamente sino, por el contrario contruidos a priori, matemáticamente, como instrumentos interpretativos de la realidad.

c. En tercer lugar, el estructuralismo manifiesta interés por las leyes denominadas coexistentiales o morfológicas.

d. Por último el estructuralismo hace un estudio sincrónico de la estructura de los sistemas que constituyen el objeto de sus estudios. El estructuralismo, indica Schaff, al poner de relieve la necesidad de estudiar las leyes coexistentiales y hacer abstracción de la dinámica de la sociedad no niega esta dinámica ni se afirma que sólo es científicamente relevante el estudio sincrónico de la realidad. Al interpretar en estos términos moderados el estructuralismo, lo que pretende Schaff es que el estructuralismo como tal es asumible por el marxismo historicista, como método complementario, pero no el de Althusser, al que no considera un genuino estructuralismo.

El exclusivismo con que se presentan algunos estructuralismos al invalidar el carácter científico de toda concepción histórico-genetista de la realidad se debe al extremismo de una moda, consecuencia de una

129. C. LEVI-STRAUSS: *Table ronde*: Ibid., pp. 648 y 652.

130. A. SCHAFF: *Strukturalismus und Marxismus*, o. c., pp. 20-32.

época en que tanto las ciencias de la naturaleza como las del hombre y la sociedad estaban absolutamente dominadas por el método genético e histórico. Schaff comprende el desplazamiento temporal del interés de los investigadores al plano estructural del conocimiento, pero considera necesario ante todo situar su expansión en su contexto y en sus verdaderas proporciones. De ningún modo puede aceptar el pretendido ahistoricismo estructuralista que elimina la validez del punto de vista dinámico en favor del punto de vista sincrónico. El estructuralismo, para Schaff, abre nuevas perspectivas en la medida en que perfecciona un instrumento metodológico adaptado a un mejor conocimiento de uno de los aspectos de la realidad, es decir, como método complementario.

Schaff reconoce que en la historia existen estructuras más o menos estables tal como mostraban ya los análisis de Boukharin¹³¹. Pero para éste, al igual que para todos los historicistas, incluido Schaff, no es jamás estable, debido a sus tensiones y contradicciones internas. Para un historicista las mismas estructuras evolucionan y para un marxista la contradicción interna de las mismas es el motor de esta variación.

Hay que advertir a este respecto que cuando Boukharin o Schaff hablan de estructuras tienen un concepto de ellas no sólo diferente al de Althusser sino al del estructuralismo en general, cosa que Schaff no considera. Para el marxismo historicista la estructura, con una estabilidad relativa, no es más que la configuración transitoria de un proceso de evolución y posee en sí misma, bajo la forma de contradicciones internas, la necesidad de su propia transformación. Si para el historicista la estructura es un tejido de contradicciones, para el estructuralista, en cambio, su tesitura es la de oposiciones complementarias en la que se modifican las relaciones de los elementos, pero permaneciendo invariable la estructura. Los elementos de la misma son estables y no encuentran la necesidad de transformación más que fuera de la propia estructura, en los límites con otras estructuras, esto es en elementos exógenos a la misma. Cuando se produce la modificación de uno de los elementos de la estructura provocado por la ingerencia de un elemento externo se modifica el sistema de relaciones de los elementos para producirse un nuevo equilibrio de los mismos, permaneciendo la estructura invariable. Este punto es lo que distingue en última instancia el concepto de dialéctica y el concepto de «surdétermination», y lo que diferencia el estructuralismo de Boukharin y Schaff del de Althusser.

131. N. BOUKHARIN: *La théorie du matérialisme historique*. Ed. Anthropos, Paris, pp. 258 ss.

Los primeros consideran esenciales al marxismo las leyes dinámicas o causales y las coexistentiales o estructurales como complementarias. Althusser, al admitir solamente el valor científico de las últimas, lo que implica un análisis estático de la realidad, es calificado por Schaff de eleatismo y de mecanicismo debido a su teoría del equilibrio estructural¹³².

C.—LEGITIMIDAD HERMENÉUTICA DE LAS LECTURAS DE MARX

Las posiciones de Althusser, prescindiendo de la legitimidad de su propio pensamiento, —en esto estoy de acuerdo con Schaff— no son marxistas, ya que tanto su problemática como sus presupuestos metodológicos son ajenos al mismo Marx. Puede considerarse marxista en la medida en que se inspira en Marx y recoge elementos de éste, no en la medida en que recoge la sustancia de su pensamiento. Las pretensiones científicas de Marx se enmarcan en un horizonte intelectual ajeno a los presupuestos epistemológicos del estructuralismo. Además Althusser no descubre empírica o exegéticamente el núcleo del marxismo, sino que proyecta sobre él, a priori, la metodología y las conclusiones estructuralistas. No hace, en este sentido, una relectura, sino una recreación de Marx al proyectar sobre él su propio pensamiento. Esto es válido hermenéuticamente ya que el pensamiento no es reproductivo, sino productivo, creador, pero a condición de realizar una fusión de horizontes, respetando la estructura dialogal de la comprensión y la alteridad del texto, es decir, respetando el horizonte intelectual del propio Marx, cosa que Althusser no hace. Este presupone en Marx una novedad absoluta, una ruptura con la tradición en la que está incardinado y desde la que se pregunta por la realidad social, histórica, etc. Esto, además de no ser hermenéuticamente admisible¹³³, contrasta con la actividad intelectual del propio Marx, realizada siempre en referencia a toda la problemática y pensamiento de su tiempo.

Schaff también recrea un nuevo Marx a partir del contexto de la cultura actual y de las nuevas necesidades. Aparte la validez objetiva de su pensamiento, su interpretación de Marx es legítima ya que no le impone a Marx su horizonte intelectual y sus propios criterios sino que lo mantiene como interlocutor. Le hace preguntas desde un nuevo horizonte, pero respeta la alteridad de Marx y el horizonte de éste. Además lo interpreta integrado en el horizonte intelectual de su tiem-

132. A. SCHAFF: o. c., pp. 145 ss.

133. H. G. GADAMER: *Verdad y método*. Ed. Sígueme, Salamanca (1977), pp. 366 ss.

po, a partir del cual es creativo y original. Schaff dialoga con Marx, Althusser, en cambio, se impone al mismo. Desde el punto de vista hermenéutico sólo puede ser legítima una lectura como la de Schaff. Althusser no legitima epistemológicamente una lectura a partir de lo que Marx quería decir como más auténtico de lo que realmente dijo.

IV. EPISTEMOLOGIA E HISTORIA

La reflexión filosófica de A. Schaff sobre la historia se centra en el problema de la objetividad de la misma, tema de su libro *«Historia y Verdad»*. En él pretende recoger una problemática real no planteada generalmente en el marxismo ortodoxo a nivel filosófico¹³⁴.

Los esquemas de la evolución histórica propuestos por Marx y Engels —de cuyo carácter hipotético e inacabado eran muy conscientes— se convirtieron en el marxismo oficial no ya en guías de investigación sino en verdades dogmáticas que encontraron su formulación absoluta en la obra de Stalin *«Sobre el materialismo histórico y materialismo dialéctico»*, donde se establecen los cinco estadios del desarrollo histórico en una concepción lineal y dogmática basada en el modo de producción. En este marco la actividad del historiador no consistiría, y de hecho no ha consistido, más que en introducir con calzador los hechos históricos en tales estadios, con un criterio hermenéutico unívoco y excesivamente simplificado. El modo de producción, eje de tal explicación histórica, vaciado de todo contenido o factor subjetivo convirtió la historia en un campo de verificación o aplicación de las leyes dialécticas, sin discutir la validez objetiva de tal conocimiento.

Frente al panorama de la historiografía ortodoxa de los años 60 Schaff se situará en la línea iniciada por Lukács, Gramsci y Korsch al resaltar el papel activo de la subjetividad, posición heterodoxa respecto al marxismo oficial. Respecto al tema de la objetividad del conocimiento histórico, que es lo que interesa, presenta el problema mediante una muestra de la gran variedad de opiniones historiográficas, generalmente contrapuestas, en torno al análisis de las causas de la revolución francesa. Según su metodología habitual Schaff pasa revista a las diversas concepciones de la ciencia de la historia. Estas pueden reducirse en última instancia a las dos grandes corrientes tradicionales: el positivismo objetivista, cuya figura más representativa es L. von Ranke, y el presentismo o subjetivismo radical de B. Croce. Para el primero es po-

134. A. SCHAFF: *Historia y verdad*. Ed. Grijalbo, Barcelona (1976).

sible al conocimiento humano presentar un reflejo fiel de los hechos históricos «tal como realmente ocurrieron», sin ninguna añadidura subjetiva. Tal es su ideal historiográfico: dejar hablar a los hechos, sin mediar ninguna interpretación. El presentismo en cambio coloca en primera instancia el papel de la subjetividad hasta el punto de excluir el carácter objetivo de todo conocimiento histórico, siempre mediatizado por los intereses y necesidades actuales que se proyectan sobre el pasado en su interpretación ¹³⁵.

Schaff perfilará su postura frente a ambas posiciones rechazando tanto el presentismo crociano o el pragmatista, fundamentados en una epistemología subjetivista, como el positivismo histórico, el cual presupone una teoría epistemológica equivalente a la teoría del reflejo, concebida de modo pasivo. Por su parte, Schaff, tratará de traducir su propia epistemología —teoría del reflejo interpretada de modo activo— desde la abstracción filosófica al lenguaje de los estudios históricos en una teoría coherente que evite el relativismo subjetivista y que, a la vez, explique por qué reescribimos continuamente la historia.

A.—SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO

Como Marx no ha presentado explícitamente ninguna teoría epistemológica, Schaff intenta recrearla a partir del núcleo fundamental de su antropología inspirándose directamente en Mannheim. Considera la sociología del conocimiento como el complemento de la teoría presentista al poner de manifiesto los modos concretos de proyección de las necesidades e intereses del presente en la interpretación del pasado. Descubre la filiación marxista de dicha teoría considerándola vinculada en concreto a la teoría de la interdependencia entre estructura y superestructura ¹³⁶. Los pasos decisivos de Mannheim, inspirados directamente en Marx, están por una parte en el desplazamiento del acento puesto sobre el individuo considerado como ser autónomo al individuo considerado como ser social, constituido como núcleo de relaciones sociales bajo el supuesto de que el conocimiento no es un acto individual abstracto y teórico sino una actividad colectiva ¹³⁷, y por otra parte en que el conocimiento ha de ser entendido como un proceso,

135. B. CROCE: *La storia come pensiero e come azione*. Tr. *La historia como hazaña de la libertad*. F.C.E., México (1942); *Teoria e Storia della storiografia*. Bari (1917); R. C. COLLINGWOOD: *Idea de la historia*. F.C.E., México (1952).

136. A. SCHAFF: *Verdad e historia*, o. c., p. 160.

137. K. MANNHEIM: *Ideología y utopía*. Ed. Aguilar, Madrid (1976), p. 76 ss.

concepción radicalmente opuesta a todo intento intelectual de descubrir ideas o principios absolutos, fijos e inmutables¹³⁸.

Ambos principios desembocan en Mannheim en su teoría de la ideología en la que, según Schaff, se renuncia en última instancia a la posibilidad de alcanzar una verdad objetiva: toda opinión relativa a las realidades sociales es ideológica, deformación del conocimiento o falsa conciencia. Al estar cada ideología en función de una situación social determinada existen tantas verdades como situaciones o sistemas de condicionamiento social.

Para el marxismo ortodoxo, opinión compartida por Schaff en 1956 y por G. Lukács en *El asalto a la razón* (1954), la teoría de Mannheim era inaceptable por su reductibilidad a un relativismo puro, a pesar de la distancia que Mannheim establecía entre relativismo y relacionismo, distinción únicamente posible desde una teoría del conocimiento no estático, tal como era la teoría del reflejo, interpretada en un sentido pasivo.

Sin embargo en *Historia y Verdad* Schaff recupera la teoría manheimiana del relacionismo. La interpreta como negación del modelo pasivo y contemplativo de la relación cognoscitiva y la asocia al modelo de verdad-proceso, dinámicamente variable y a su teoría del reflejo-activo. Schaff intenta recuperar el marxismo latente de Mannheim liberándolo de aquellos elementos incoherentes con su propia teoría y que en definitiva la hacen caer en el relativismo a pesar de intentar superarlo. Para Schaff la pretensión de objetividad o superación del relativismo de Mannheim es incoherente con su concepción de la ideología como falsa conciencia: La objetividad, según Mannheim, sólo se puede conseguir indirectamente, mediante la síntesis de las distintas perspectivas o ideologías. Pero el que procede a la síntesis, de acuerdo con la ideología no es imparcial, introduce su propio punto de vista deformador. «En consecuencia, opina Schaff, al igual que en los restantes sistemas relativistas, deberíamos llegar a una conclusión que reduzca la ciencia a cero; a saber: la razón está de parte del último que se pronuncia»¹³⁹. Esta dificultad le llevó a Mannheim a otra posición complementaria, de carácter pragmático, pero igualmente relativista: optar entre las diversas perspectivas por el «punto de vista» o ideología que mayor fecundidad ofrezca con relación a los materiales empíricos.

138. *Ibid.*, p. 142.

139. A. SCHAFF: o. c., pp. 187 ss.

Schaff considera que el fallo que impide la coherencia y la superación del relativismo está en la concepción de la ideología como falsa conciencia ¹⁴⁰. Reconociendo su inspiración marxista, intenta reelaborar la sociología del conocimiento desde el materialismo histórico de Marx y Engels, superando sus dificultades relativistas, rechazando la concepción de ideología tal como aparece en Marx-Engels (falsa conciencia) y readmitiendo el concepto de ideología científica de Lenin, mediante una definición genético-funcional de la misma ¹⁴¹.

B.—CIENCIA Y HERMENÉUTICA HISTÓRICA

El marxismo es para Schaff una ideología científica o una conciencia recta, en sentido lukacsiano. Es la ideología de aquella clase cuya conciencia coincide con el proceso objetivo de la historia. La razón del marxismo como ideología científica aparte de su debilidad epistemológica denunciada por M. A. Quintanilla ¹⁴² no resiste la crítica de Althusser por su trasfondo teleológico-hegeliano. En modo alguno pueden considerarse científicas las mismas expresiones utilizadas por Schaff que legitiman el carácter científico de la ideología marxista: «Las clases revolucionarias representan las tendencias del desarrollo, mientras que las clases conservadoras representan el sistema condenado a desaparecer y sus intereses entran en contradicción con las tendencias del desarrollo de la sociedad». «Los miembros y los partidarios de la clase que está en una situación objetivamente revolucionaria, cuyos intereses colectivos e individuales coinciden con las tendencias de desarrollo de la sociedad escapan a la acción de los frenos psíquicos que intervienen en la percepción cognoscitiva de la realidad social; en cambio sus intereses contribuyen a una percepción clara de los procesos de desarrollo... Su comprensión de los procesos sociales y la ideología que sirve de fundamento teórico a su situación social son el auténtico reflejo, adecuado, de la realidad ya que no se enfrentan a los obstáculos engendrados por un condicionamiento social determinado... Como

140. *Ibid.*, p. 194.

141. *Ibid.*, p. 207. Schaff precisa el equivocismo terminológico respecto a la ideología. Marx la concibe como falsa conciencia ya que en su época significaba conocimiento deformado y como tal, sólo podía aplicarlo al conocimiento burgués, no a su propia teoría. Hoy, en cambio, al ser considerada funcionalmente es un punto de vista basado en un sistema de valores u objetivos deseados en el desarrollo social que como tal puede ser científica o anticientífica. En este sentido puede llamarse al marxismo ideología científica.

142. Cfr. J. M. ALMARZA-MEÑICA: *El revisionismo marxista de Adam Schaff*. Estudios Filosóficos, 75 (1978), p. 218.

contrapartida los miembros y los partidarios de la clase colocada objetivamente en una situación contrarrevolucionaria...»¹⁴³.

Estos textos que sustentan la teoría de «la ideología científica» de Schaff y que manifiestan que la científicidad se basa en la coincidencia del proceso objetivo y el proceso subjetivo o conciencia de la clase proletaria, después de una lectura de «Historia y conciencia de clase» de Lukács no pueden no considerarse hegelianos ni eludir la acusación que en este sentido hace Althusser al marxismo humanista. Aunque explícitamente lo niegue Schaff, es netamente hegeliana la científicidad del marxismo: Al tener la conciencia, así como la realidad objetiva, un carácter procesual, «el conocimiento científico (de la historia), aunque está sujeto al condicionamiento de clase, es un conocimiento objetivo y su producto son las verdades parciales objetivas»¹⁴⁴.

Desde esta postura Schaff supera tanto el objetivismo de Ranke como el relativismo de Croce y Collingwood, pero a costa de caer, como advierte Althusser, en el historicismo teleológico de Hegel cuyo fundamento se traspola del espíritu absoluto a la materia.

El carácter procesual de la verdad no implica relativismo para Schaff, pues concluye que no puede identificarse la verdad absoluta con la verdad objetiva, ni la verdad parcial con la verdad relativa. «El historicismo sólo desemboca en el relativismo si se identifica el carácter absoluto de verdad (en el sentido de totalidad) con su objetividad y, por tanto, si se identifica la tesis del carácter parcial de la verdad con la negación de su objetividad. Como ya lo hemos repetido en distintas ocasiones, esta identificación, empleada como premisa, falsea la valoración teórico-cognoscitiva del historicismo»¹⁴⁵.

Comparto plenamente la conclusión de Schaff y el carácter netamente marxista de la misma. Pero considero necesario señalar su trasfondo netamente hegeliano tal como reconocen explícitamente G. Lukács y L. Kolakowski. Consecuentemente considero también que es necesario reconocer el carácter hermenéutico, más que científico, del marxismo o abandonarlo tal como ha hecho Kolakowski.

La fe de Schaff en el carácter científico del marxismo no puede mantenerse si aplica, como K. Korsch, su propio marxismo al de Marx. Schaff no considera cómo el propio Marx ha seleccionado los acontecimientos y los procesos del pasado para elevarlos a la dignidad de hechos históricos, soporte empírico de su teoría científica. Podría apli-

143. A. SCHAFF: o. c., pp. 213 ss.

144. *Ibid.*, p. 221.

145. *Ibid.*, p. 238.

car al propio Marx las palabras que H. Carr con humor inglés refiere a los historiadores y que Schaff no duda en hacer suyas: «Cuando se lee un libro de historia —lo mismo una teoría histórica— hay que estar atento a las cojeras. Si no logran descubrir ninguna, o están ciegos, o el historiador no anda. Y es que los hechos no se parecen realmente en nada a los pescados en el mostrador del pescadero. Más bien se asemejan a los peces que nadan en un océano anchuroso y aún a veces inaccesible; y lo que el historiador pesque dependerá en parte de la suerte, pero sobre todo de la zona del mar en que decida pescar y del aparejo que haya elegido, determinados desde luego ambos factores por la clase de peces que busca. Historiar significa interpretar»¹⁴⁶.

Son obvios los aparejos (filosóficos y económicos) usados por Marx así como la clase de peces que deseaba pescar. Por lo cual, en una interpretación auténtica de Marx (no althusseriana) no puede considerarse hoy su teoría científica sino hermenéutica de la realidad social¹⁴⁷.

El historicismo de Schaff (carácter objetivo, parcial y procesual de la verdad histórica) podría legitimarse perfectamente desde la hermenéutica de H. G. Gadamer, hegeliano en todo excepto en la aceptación de un absoluto como sujeto y la aceptación de una teleología inmanente¹⁴⁸. Se basa en el concepto social del individuo —incardinado en la tradición y el lenguaje— al que considera único sujeto de la historia, y en el carácter dialéctico (en sentido más platónico que hegeliano) del saber y la cultura, con una dinámica interna y propia que determina a los individuos. Schaff habla del individuo como «producto social» en cuanto que sus juicios, valores e intereses vienen proporcionados por la sociedad a la que pertenece.

Gadamer habla de la «conciencia de la determinación histórica» o pertenencia a la tradición y el lenguaje. Insiste en la dialéctica platónica como modelo del saber —dialéctica de preguntas y respuestas— y en el hecho de que la tradición-lenguaje-cultura son interlocutores, que están constituidos como un inmenso diálogo sin teleología immanente pero con una dinámica propia en cuanto que un investigador no se hace preguntas exclusivamente a partir de su subjetividad propia sino que éstas le vienen dadas por el mismo diálogo, por la misma tra-

146. *Ibid.*, p. 281.

147. Creo que es un vestigio decimonónico pretender seguir defendiendo hoy a toda costa, tal como hacen Althusser y Schaff, el carácter científico del marxismo. Ambos se refutan mutuamente. Un marxismo científico como el de Althusser no es marxismo como observa Schaff, y un marxismo humanista como el de Schaff, tal como observa Althusser, no es científico.

148. H. G. GADAMER: *Verdad y método*. Ed. Sígueme, Salamanca (1977),

dición histórica. La historia, además de ser interlocutor que pone preguntas también aporta los criterios de valor e interés. Al propio tiempo queda excluido todo sujeto absoluto, sea espíritu o materia. No existe otro sujeto que los propios individuos que hacen la historia, la cual adquiere una dinámica propia en la cual envuelve a los individuos¹⁴⁹.

C.—EL MARXISMO COMO HERMENÉUTICA HISTÓRICA

Sería enormemente interesante que los marxistas humanistas vieran, Schaff entre ellos, repensaran su concepción de la historia a la luz de la verdad y método de H. G. Gadamer, que presenta el trasfondo de un Hegel sin Espíritu Absoluto y un Heidegger, más acordes con la tradición historicista y el materialismo —realismo— marxista que con el Hegel de Lukács, que hizo la trasposición del Espíritu Absoluto al Espíritu de clase, y el existencialismo sartriano.

Es de extrañar que no hayan existido polémicas o diálogos entre ambas corrientes, máxime cuando en la polémica Gadamer-Habermas las posiciones de Schaff se revelan más afines a las expresiones de Gadamer. En efecto, cuando Schaff aplica en concreto los principios epistemológicos del marxismo historicista al tema de la objetividad de la verdad histórica insiste más, y casi exclusivamente, en el carácter social del individuo —el individuo como producto social— y en el carácter activo del conocimiento, de acuerdo con Gadamer, que en las leyes dialécticas o los intereses de clase del conocimiento, más de acuerdo con Habermas. ¿Quién decide la importancia histórica que se debe atribuir a los hechos para hacerlos historiográficamente relevantes? Evidentemente el historiador, pero este acto, opina Schaff, al igual que Gadamer, «no es expresión de la arbitrariedad individual, del puro subjetivismo y de la buena voluntad del individuo (autónomo). Puesto que nuestro historiador es un «producto» social, ha sido formado también en el espíritu de una teoría, de la que es a la vez exponente. La selección de los hechos está, pues, en función del contexto histórico del historiador, de la teoría que él aplica que, al mismo tiempo, es un

149. Schaff insiste en que, aunque esta teoría pueda considerarse arriesgada dentro del marxismo, «no constituye un atentado al materialismo ni a la teoría del reflejo (evidentemente interpretado de modo correcto). En cambio, concuerda con la teoría contemporánea del conocimiento y con los resultados de ciencias particulares tales como la lingüística, la psicología, la sociología del conocimiento, etc., que con sus investigaciones concretas amplían los horizontes de nuestro saber sobre el hombre y sobre el proceso del conocimiento». A. SCHAFF: *Historia y verdad*, o. c., pp. 284-5.

hecho social, y es precisamente en este sentido que la teoría precede a los hechos»¹⁵⁰.

Insiste Schaff frente a Althusser que «dondequiera que nuestros estudios tengan por objeto el hombre socialmente activo debemos recurrir a la explicación finalista de sus acciones, pues de otro modo no podríamos comprenderlas», lo cual «presupone un papel particularmente activo del sujeto y, en consecuencia, conlleva una fuerte «dosis» de subjetividad»¹⁵¹. Su conclusión es que «la interpretación de la historia está en función de los efectos de los acontecimientos del pasado que surgen en el presente»¹⁵². Es notoria la semejanza de esta conclusión con la teoría de la historia efectual (*Wirkungsgeschichte*) de Gadamer. Aunque no cita a éste, ni al último Heidegger, se mueve Schaff en su mismo horizonte intelectual historicista. Cuando interpreta el célebre pasaje de Marx «la anatomía del hombre es la clave de la anatomía del mono» en una perspectiva cultural, más allá de la meramente económica, mantiene implícito el concepto heideggeriano de verdad como «aletheia» más que como reflejo: «Cuando emergen los efectos es cuando pueden valorarse los acontecimientos que los han causado. Pero esta valoración no es una operación estática, es un proceso».

«Mientras un proceso tiene lugar, los efectos de los acontecimientos aparecen continuamente sin fin; y la historia es precisamente un proceso de esta clase. Los efectos nuevamente surgidos obligan a contemplar de nuevo los acontecimientos, a captarlos de otro modo, a situarlos de modo diferente en el contexto de la totalidad»¹⁵³. Desde esta perspectiva, las verdades parciales, fragmentarias, no son falsedades; son verdades objetivas aunque incompletas. Además, si la historia nunca está acabada, si está sujeta a constantes reinterpretaciones, de ello se desprende únicamente que es proceso y no una imagen acabada, definitiva o una verdad absoluta. Las distintas interpretaciones pueden ser verdades objetivas pero parciales, originadas por los meros efectos. Esta hermenéutica histórica de Schaff no es coherente con su teoría de la ideología científica del marxismo y, en cambio, está más próxima a la teoría de la historia efectual de Gadamer.

150. H. G. GADAMER: o. c., pp. 360 ss. y 415 ss.

151. A. SCHAFF: o. c., p. 309.

152. *Ibíd.*, p. 324.

153. *Ibíd.*, p. 329.

D.—LEGITIMACIÓN DEL VALOR OBJETIVO
DEL CONOCIMIENTO HISTÓRICO

¿Cómo puede legitimarse el carácter objetivo del conocimiento histórico, es decir, superarse el relativismo presentista de Croce si prescindimos de la teleología inmanente de Hegel que Schaff rechaza a la vez que presupone? Schaff, a pesar de distinguir relativismo y relacionismo en torno al concepto de verdad como proceso y a pesar de ser muy exigente en los fallos de Mannheim al respecto, él mismo, si bien muestra el carácter activo del conocimiento, no legitima el carácter objetivo del conocimiento parcial, salvo la alusión al carácter científico del marxismo, cosa que hemos cuestionado en cuanto que presupone una teleología inmanente y un sujeto absoluto. Pero prescindiendo de ambos elementos, como pretende Schaff, no encontraremos más legitimación posible de la objetividad del conocimiento histórico como única posibilidad de superar el subjetivismo creacionista de Croce o el pragmatismo de J. Dewey que la propia teoría de la historia efectual de Gadamer: el sentido del pasado siempre viene determinado por el presente a su vez determinado por el pasado.

La conciencia del presente no es producto de una subjetividad creadora o pragmática, sino que está determinada por el pasado, el cual otorga los intereses, los criterios de valor e incluso las preguntas o tareas de la investigación. Uno de los efectos del pasado, que perviven y constituyen la tradición, son las diversas interpretaciones o manifestaciones de su verdad —aletheia— que ha ido provocando. En estas interpretaciones, que en última instancia constituyen los contenidos del lenguaje, pervive el pasado en la vitalidad de la tradición o lenguaje en el que está inserto el historiador como determinación histórica (Gadamer) o producto social (Schaff).

A la base de esta historia efectual está la concepción del conocimiento no como acto reproductivo (teoría del reflejo pasivo), sino como acto productivo (reflejo activo). Tanto para Gadamer como para Schaff es incuestionable que siempre comprendemos desde una tradición o desde un lenguaje en el que está inserto o determinado el individuo y que es efecto de los hechos del pasado en su vitalidad histórica. Gadamer llega a la conclusión de que nuestro conocimiento siempre productivo, condicionado subjetivamente, tiene la posibilidad de ser objetivo en cuanto que está provocado no por el mismo sujeto sino por la misma historia ya que es ella misma quien nos pone preguntas concretas sobre el pasado y ella misma nos proporciona los intereses

y criterios de valoración. El individuo pertenece a la historia y en este sentido es la historia la que interpreta, a sí misma. Por ello no es ciencia sino hermenéutica.

La postura de Schaff se coloca en la línea de Lukács, Korsch y Gramsci, quienes al resaltar decididamente el papel de la subjetividad a través de Hegel o Croce han contribuido enormemente a desdogmatizar el marxismo. Quizá una interpretación del marxismo inspirada en Gadamer, al que está tan próximo Schaff, contribuiría a desbloquear las tesis «científicas» de la escolástica marxista y dar al marxismo la enorme e incuestionable riqueza hermenéutica que posee en orden a interpretar la realidad social e histórica.

El repensar el historicismo marxista en clave gadameriana podría residir en el hecho de que Gadamer atribuye a la historia una dinámica propia, lo mismo que el juego o el diálogo¹⁵⁴.

V. EL REVISIONISMO HUMANISTA DE SCHAFF

El revisionismo de Schaff frente a la ortodoxia del partido no es claro y decidido hasta 1963 con la publicación de *Marxismo e individuo humano*. Aunque se orienta, como hemos dicho, en la línea de Lukács, Korsch y Gramsci, no es un teórico social-político sino un humanista en el pleno sentido de la palabra con una incidencia política de los estados socialistas. En su polémica con Althusser advierte que no se puede jugar con el carácter humanista e historicista del marxismo por lo que supone de lucha teórica y práctica contra el fenómeno llamado del stalinismo en la vida de las sociedades socialistas¹⁵⁵. El intento de humanizar y liberalizar el socialismo es claro en Schaff y su revisionismo se centra fundamentalmente en torno al tema de la alienación. Está desarrollado en *Marxismo e individuo humano* y, debido a las polémicas suscitadas en los países socialistas, es objeto específico de su último libro «*Alienación como fenómeno social*»¹⁵⁶.

A.—LA ALIENACIÓN COMO FENÓMENO SOCIAL

Siguiendo a Marx, Schaff indica que es necesario distinguir respecto a la actividad social el fenómeno de la objetivación de la actividad

154. H. G. GADAMER: o. c., pp. 143 ss. y 439 ss.

155. A. SCHAFF: *Strukturalismus und Marxismus*, p. 48.

156. A. SCHAFF: *Entfremdung als soziales Phänomen*. Europaverlag, Wien (1978).

humana y el de la alienación, tanto objetiva como subjetiva. Sólo en determinadas condiciones la objetivación de la actividad humana conduce a la alienación, esto es, cuando los productos de esta actividad adquieren un ser independiente que ejerce dominio sobre el hombre. Define la alienación objetiva como la descripción de la relación que existe entre el hombre y sus diferentes productos: El hombre crea cosas, ideas, instituciones, etc., en orden a satisfacer sus necesidades sociales. Pero estos productos quedan sometidos a un determinado mecanismo social cuyas leyes operan a veces de un modo no pretendido por el hombre, convirtiéndose en un elemento con espontaneidad propia en el desarrollo social. De este modo los productos del hombre se convierten en un poder que se opone a la voluntad y las pretensiones del hombre, estropeando sus planes, amenazando incluso su existencia, en una palabra, amenazándolo ¹⁵⁷.

Como se desprende de esta definición, dice Schaff, todos los productos del hombre que existen objetivamente pueden estar sujetos a la alienación, volverse contra él, incluso el socialismo mismo. En orden a esclarecer este último punto, clave de su revisionismo, Schaff analiza aquellas categorías que juegan un papel especial en la vida social del hombre: la alienación económica, la de las instituciones políticas y la de los productos espirituales. La alienación subjetiva o autoalienación es considerada por Schaff como el efecto que estos productos alienados ejercen frente a su creador.

El origen y fundamento de esta alienación en la que el hombre se enajena a sí mismo lo diagnostica Marx en la propiedad privada. Suprimida la misma, Marx presupone la anulación automática de todas las alienaciones consiguientes. Tras la experiencia de los estados socialistas en que se suprimió la propiedad privada de los medios de producción, Schaff se pregunta si Marx tenía razón.

Constata la permanencia de las alienaciones en los países socialistas: «Las experiencias de la revolución socialista conocidas por nosotros nos muestran que a la supresión de la institución de la propiedad privada de los medios de producción no sigue la eliminación de la alienación, ni siquiera de la económica» ¹⁵⁸. De esta constatación concluye que la alienación no es específicamente burguesa sino característica de toda actividad humana y cuyo origen puede estar en causas no económicas.

157. A. SCHAFF: *Entfremdung...*, pp. 143 ss.

158. A. SCHAFF: *Marxismo e individuo humano*, p. 245.

«Del hecho de que sea la alienación económica el fundamento de todas las formas de alienación *en la sociedad burguesa* no se desprende la tesis de que no puedan existir otras causas que, bajo condiciones distintas, originen determinadas formas de alienación. Esto sólo puede probarse empíricamente, en concreto».

Schaff es consciente de corregir a Marx en este punto, por eso se muestra sumamente cauteloso a la hora de rechazar una fidelidad absoluta hacia Marx. «El postulado según el cual se configura una nueva fase del hombre en el comunismo permanece inatacable, aunque se puede y debe corregir la representación de cómo haya de realizarse este postulado. Aquí, concretamente, no incide la influencia automática de la base económica de la sociedad en su conciencia ni estamos obligados por cualquier «fidelidad» a las ideas expuestas por Marx a este respecto. No sólo porque una «fidelidad» interpretada de este modo resulta idéntica al dogmatismo, extraño al espíritu del marxismo, sino también porque las condiciones distintas nos permiten no solamente reflexionar de nuevo sobre esas cuestiones, sino que nos obligan a ello»¹⁵⁹.

Para Schaff, Marx y Engels, al imaginarse una sociedad sin alienación tras la supresión de la propiedad privada, cayeron en una utopía. El Estado como tal es una fuerza alienada por excelencia¹⁶⁰. Como aparato de poder se presenta no sólo como una fuerza orientada hacia afuera, como defensa del capitalismo, sino también hacia dentro. Aunque desaparezca como órgano de poder, sobrevivirá sin embargo en sus funciones de administrador, como aparato burocrático. Si subsiste este aparato subsistirá también una clase que ejerza esa función administrativa y cuanto más complicado sea tal aparato mayor será el papel desempeñado por esa clase: Si el Estado es un aparato de administración de cosas, indirectamente puede convertirse en un aparato de dominio sobre los hombres. Para Schaff la desaparición del Estado-administrador es una ilusión que no se permitieron Marx y Engels en la edad madura¹⁶¹.

Respecto a la alienación del trabajo, indica Schaff, el mismo Marx en su última época abandonó el sueño utópico de la superación del mismo por la libre actividad. De este modo en *Marxismo e individuo humano* y últimamente en *Alienación como fenómeno social*, Schaff pa-

159. A. SCHAFF: *Ibid.*

160. F. ENGELS: *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*. MEW, v. 21, p. 165.

161. A. SCHAFF: *Entfremdung als soziales Phänomen*, pp. 153 ss. y 160 ss.

sa revista a todas las alienaciones que existen y existirán en el mundo socialista y denuncia la ingenua charlatanería oficial sobre la total eliminación de esos fenómenos por la revolución socialista.

No se pueden cerrar los ojos a la realidad y proclamar con fe dogmática que el nuevo orden es la realización de una nueva sociedad sin alienaciones. El mal del socialismo no consiste en que existan alienaciones, sino en el hecho de no combatir las conscientemente. Para Schaff Marx habla sólo de cómo deberá ser el hombre del comunismo y no de cómo se convierte en tal, ya que no era un problema práctico entonces. En cambio, hoy eso constituye el problema más importante y quizá más difícil, pues existen las sociedades en las que se construye el socialismo. Schaff intenta que se construya en los estados socialistas el ideal de hombre de la sociedad comunista, a la vez que denuncia que en la práctica actual de la construcción del comunismo se ha perdido de vista la cuestión de la promoción del nuevo hombre¹⁶². En su opinión esto se ha tratado siempre de modo incorrecto debido a que la fraseología tradicional sobre la eliminación de alienación ha contradicho siempre la praxis.

Para ajustar la teoría a la praxis, Schaff se apoya en la expresión de la *Ideología Alemana*. «El comunismo para nosotros, no es un estado que deba producirse, un ideal conforme al cual haya que orientar la realidad. Llamamos comunismo al movimiento *real* que suprime al estado actual»¹⁶³.

Ante la no desaparición de la alienación en los estados socialistas, considera que «la única salida razonable consiste en volver a las palabras de Marx según las cuales el comunismo no es un estado conclusivo, previsto de antemano que se deba realizar, sino un *proceso* de lucha contra lo que se encuentra sometido a la crítica a la luz de un determinado sistema de valores. Trasladando esa formulación general al lenguaje de la teoría del hombre en el comunismo se puede decir que hoy se trata de educar un nuevo hombre»¹⁶⁴.

Desde esta perspectiva Schaff considera que la lucha contra la alienación del Estado, de la burocracia, del trabajo, etc., deberá entenderse únicamente como lucha contra las incorrecciones del Estado, la burocracia irracional. En este sentido aboga por una rotación de los cuadros políticos, el control social de los mismos y la eliminación de la

162. A. SCHAFF: *Marxismo e individuo humano*, p. 248.

163. K. MARX - F. ENGELS: *La ideología alemana*, p. 25.

164. A. SCHAFF: *Marxismo e individuo humano*, p. 249.

atracción del trabajo en el 'aparato' mediante la supresión de privilegios¹⁶⁵.

La alienación del trabajo también es inevitable, por ello, con realismo, no se puede tratar de superar sino de aminorar y paliar su alcance acortando el tiempo del mismo, humanizándolo, etc.

Schaff denuncia el pánico y la angustia, que existe entre los escritores socialistas «que escriben por encargo», frente al marxismo cuando hay que aplicarlo al mismo socialismo. Estos consideran que el concepto de alienación no es aplicable a la sociedad socialista, dado el carácter estrictamente histórico de la misma, típico del modo de producción capitalista, ligado a la propiedad privada, y que persiste como reliquia en los estados socialistas. Para Schaff, en cambio, desencantado de tanto idealismo, la alienación, aunque ajena a la sociedad socialista en su esencia, en su ideal, permanece no sólo como herencia del capitalismo sino que se genera en el mismo socialismo necesariamente bajo las formas de burocratismo, culto a la personalidad, etc., debido a las complicadas contradicciones que se dan en la realidad socialista¹⁶⁶.

Evidentemente Schaff no es utópico, el socialismo es un proceso de superación de alienaciones que no terminan de desaparecer, ya que éstas no son específicamente capitalistas sino que se generan en toda actividad humana.

En este sentido los problemas que preocupan a Schaff en su último libro son los inconvenientes de la civilización postindustrial, en línea con las denuncias hechas por Marcuse y opta por una racionalización humanista, concibiendo el marxismo como un humanismo radical. Si en el aspecto ideológico es un marxista combatiente, en el aspecto político es un marxista liberal y abierto para quien el *comunismo no es un estado sino únicamente un proceso histórico real y consciente de la superación racional de las alienaciones*, en el que la propiedad privada o colectivización de la misma no tienen la relevancia que Marx le asignaba como causa y origen de todas las demás alienaciones.

El revisionismo de Schaff no tiene una incidencia política directa debido a su exclusión del partido, pero indirectamente tiene gran relevancia en los movimientos de liberación en los países socialistas debido a su prestigio intelectual y preocupación humanista. En este sentido su labor intelectual es inestimable y reconocida.

165. A. SCHAFF: *Entfremdung als soziales Phänomen*, pp. 325 ss.

166. *Ibid.*, pp. 153 ss.

B.—CARÁCTER HUMANISTA DEL MARXISMO DE SCHAFF

Para Schaff, como hemos visto, el materialismo histórico es fundamentalmente un humanismo cuyo objetivo es la creación de las condiciones óptimas de felicidad humana¹⁶⁷. Las características del humanismo marxista que propone Schaff son las siguientes:

a. *Humanismo autónomo* o, en expresión de Marx, materialista. Su radicalidad reside en su carácter inmanente. «Ser radical —dice Marx— es coger las cosas por su raíz. Pero la raíz para el hombre es el hombre mismo... La crítica de la religión termina con la enseñanza de que el hombre es el ser supremo para el hombre, es decir, con el imperativo categórico de recusar todas las relaciones en las cuales el hombre es un ser degradado, esclavizado, abandonado, despreciable»¹⁶⁸.

Desde esta posición categórica, todos los diálogos entre cristianos y marxistas humanistas en los que frecuentemente ha participado Schaff, han conducido a la afirmación de una posibilidad de colaboración práctica en la lucha por el cambio de las relaciones sociales que degradan al hombre, pero a un fracaso, varias veces repetido, en la concepción del humanismo, para unos radicalmente autónomo y para otros abierto a la transcendencia, de donde proviene una diversidad de motivos y criterios de valoración en la lucha práctica por la liberación del hombre. El punto de partida de ambas concepciones es una posición de principio, una opción de fe, racionalizada, tanto en un caso como en otro desde la propia concepción. A la concepción autonómica del humanismo no duda Schaff en considerarla científica. Como hemos visto su cientificidad está garantizada únicamente desde el propio sistema.

b. *Humanismo combatiente*. El carácter combatiente del humanismo marxista es considerado por Schaff como una característica específica en cuanto que reconoce al hombre como creador de sí mismo, último fundamento y supremo bien de sí mismo. El hombre sólo puede esperar de sí mismo la emancipación de sus alienaciones. Por esto es esencialmente luchador y revolucionario, y éste es el sentido de la tesis XI sobre Feuerbach: No se trata de conocer el mundo sino de cambiarlo. Este humanismo combatiente, esencialmente práctico, lo contraponen Schaff al humanismo cristiano, interpretación del mundo y del hombre que puede ser práctica, pero que no ha de serlo necesaria y consecuentemente. En este punto, Schaff olvida la repercusión so-

167. A. SCHAFF: *Marxismo e individuo humano*.

168. K. MARX: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. MEGA, S. I, v. 1, pp. 614-5; A. SCHAFF: *Marxismo e individuo humano*, p. 211.

cial que siempre tiene la religión como tal, tanto en orden a legitimar el orden establecido, único aspecto reconocido por Marx, como en orden a cambiarlo.

c. *Humanismo integral y concreto*. Integral porque abarca no sólo al individuo sino a todos los individuos de la sociedad; y concreto en cuanto que es ajeno al mandamiento sentimental, indiferente y abstracto del amor al prójimo en general. Es en cambio para Schaff una doctrina de lucha y odio al enemigo en nombre del amor al hombre, pues el amor al hombre concreto presupone siempre odio y lucha contra los que actúan en nombre del odio al hombre. Desde este punto de vista acusa al personalismo cristiano de humanismo falso e incoherente: mientras predica el amor universal al prójimo hace mal a miles y millones de hombres concretos sugiriendo el amor al atacante y opresor. Para Schaff, cuando se actúa con realismo, hay que presuponer que el amor implica el odio como algo inevitable y subordinado. Desde este punto de vista la violencia que Marx consideraba inevitable es legitimada por Schaff como valor humano. En mi opinión el pacifismo de la 'doctrina' cristiana, aunque tenga un fundamento supra-racional, está más próximo a un humanismo que respeta al hombre-individuo como valor radical e intangible.

d. *Humanismo optimista*. El humanismo marxista se apoya en la convicción de que el mundo es el producto del hombre, de que el hombre mismo es su autocreador y que, por consiguiente, tiene prácticamente posibilidades infinitas de transformar el mundo y a sí mismo.

Ante las experiencias de irracionalidad y desequilibrios sociales que afectan persistentemente a la humanidad como tal, más que a los bloques comunistas o capitalistas específicamente, cuyos resultados son las guerras mundiales, cuyo espectro aún no ha desaparecido, la carrera de armamentos y el consumo deshumanizador que han denunciado las diversas fenomenologías de la existencia y teorías críticas de la sociedad, el optimismo ilimitado de Schaff parece más propio de la Ilustración por su confianza ciega en el hombre y su razón que del siglo xx, amargamente experimentado. Su optimismo responde a la admirable e incondicional fe de un creyente en el hombre y en su liberación total. En este sentido puede decirse que el humanismo de Schaff es una religión o escatología immanente.

C.—CALIDAD HUMANA DEL HUMANISMO DE SCHAFF

¿Qué calidad humana tiene el humanismo marxista? El núcleo de un humanismo o el criterio para advenir su calidad de tal, su carácter

auténtico, dice Schaff, es su teoría de la felicidad. A este respecto es muy peculiar la postura de Schaff que se puede calificar de eudemonismo social negativo.

El problema de la felicidad se puede tratar de dos modos: a partir de las propiedades positivas de lo que llamamos felicidad o de las propiedades negativas de lo que llamamos desgracia. Tradicionalmente se ha estudiado positivamente qué es la felicidad. «¡Qué no se ha dicho en este terreno en filosofía!». Desde esta experiencia Schaff considera que no se ha llegado a resultado alguno y concluye que es lógico que haya sucedido esto, pues el elemento básico de la felicidad es la sensación subjetiva y no puede definirse ni codificarse con ayuda de normas y mandamientos. Si es algo subjetivo y personal no puedo presentar abstractamente qué es felicidad. Con lo que yo me sienta feliz otro seguirá siendo infeliz, pues lo que para unos es causa de felicidad para otros es causa de desgracia. Cada individuo es un microorganismo distinto y el sentimiento de felicidad está siempre vinculado a la estructura individual psicológica de cada sujeto experimentador¹⁶⁹.

Ante lo infructuoso de la caracterización de la vía positiva Schaff adopta la vía negativa como modo de plantearse el problema: «Si presenta grandes dificultades saber qué es positivamente la felicidad colectiva, porque no existe, no presenta dificultad alguna mostrar cuáles son las causas de infelicidad humana para las masas: hambre, muerte, enfermedad, falta de libertad, todas las formas de explotación y sumisión, etc... El sentido de la felicidad humana no es que hagamos felices a los hombres, sino que eliminemos las causas que se presentan masivamente respecto de su infelicidad»¹⁷⁰. Para Schaff el humanismo de Marx no promete ningún paraíso de felicidad humana, sino un proceso de eliminación de las causas de la infelicidad social ya que sólo de esta forma puede ser satisfecha la aspiración a la felicidad personal subjetiva.

En esta concepción negativa de la felicidad y del humanismo radica el realismo político de Schaff a la vez que la debilidad de su humanismo: Desde la concepción de la felicidad como algo personal y subjetivo se muestra abiertamente crítico en defensa del individuo frente al estado que determina objetivamente por vía de decretos generales cuándo y en qué medida deben ser felices los ciudadanos. «La sociedad que, en sus aspiraciones de fundir los intereses individuales con los sociales, quiere crear una imagen *general* obligatoria de felicidad hu-

169. A. SCHAFF: o. c., pp. 222-23.

170. *Ibid.*, p. 192.

mana conduce ineluctablemente a la más terrible tiranía que ahoga al individuo y conduce a la más extrema deshumanización de la vida. Cuando el Estado fuerza a otros al mismo estereotipo de felicidad e impone a todos la aceptación del mismo, comienza el infierno»¹⁷¹. Por eso Schaff se refiere a los gobiernos socialistas haciendo suya la conclusión de la novela utópica «*Nosotros*» de Samiatin: «No liquidéis la individualidad de los individuos y no les impongáis vuestra concepción de la felicidad, pues de ese modo sólo podéis deshumanizar al ser humano y hacer infelices a los hombres».

La experiencia socialista de Schaff le hace constatar que el hacer feliz desde arriba se convierte en una clase de infelicidad masiva que significa la limitación de la libertad de los hombres con lo que disminuye la oportunidad de los hombres de sentirse felices. Por eso denuncia el poder acaparador del Estado y exige una libertad que le valió el calificativo de revisionista ético y la expulsión del Partido. Las consecuencias políticas del humanismo de Schaff son obvias y absolutamente válidas: «Dejemos gran espacio a la individualidad en ese campo de la vida feliz... El reconocimiento de esa libertad, que no perjudica al socialismo, es uno de los presupuestos para que los hombres puedan ser realmente felices»¹⁷².

Sin embargo la negación de unos valores objetivos que garanticen la perfección del hombre individual y socialmente, implícita en su concepción negativa de la felicidad, presenta un gran problema a la hora de fundamentar la ética que exige todo humanismo. En el prólogo a *La filosofía del hombre* confiesa que el motivo que guió la elaboración de su humanismo marxista fue la frecuencia y obstinación con que los estudiantes polacos de los años 60, a raíz de la moda existencialista, le plantearon la pregunta del sentido y finalidad de la vida, pregunta que se hacen todos los atormentados por el problema de cómo vivir. Contestar que la felicidad es una cuestión subjetiva y personal, no racional, es dejar la pregunta sin respuesta. Si el humanismo marxista terminase aquí podría considerarse únicamente como una propedéutica humanista, una *conditio sine qua non* del humanismo en cuanto configurador de las condiciones que posibilitan la felicidad subjetiva y personal, pero sin ninguna respuesta positiva al respecto. Este vacío se percibe sensiblemente en torno al problema de la fundamentación de la ética marxista y al de la libertad ante la necesidad de elección en situaciones conflictivas.

171. *Ibíd.*, p. 223.

172. *Ibíd.*, p. 225.

El individuo está socialmente configurado como producto histórico. El hombre, creador de su historia, crea sus propios valores éticos y sistemas de valores conforme a los cuales elegirá el individuo ante la diversidad de opciones. Pero si todos los sistemas de valores, burgueses y socialistas, son productos históricos sin más fundamentación que ser creaturas del hombre ¿con qué criterio, como observa Schaff, se puede optar por un sistema u otro? ¿Por qué el marxismo y no el fascismo? ¿Por qué la libertad y no la eficacia? Evidentemente Schaff admite unos valores objetivos, pero para legitimarlos no basta hablar del sentido objetivo de la historia o del carácter científico del marxismo con todo su trasfondo hegeliano. Es necesario una fundamentación racional que supere el culturalismo relativista al que alude el propio Schaff respecto a la interpretación de la historia. Esta laguna no está suficientemente cubierta en los planteamientos del marxismo humanista, ya que no se plantean suficientemente sus partidarios el problema radical de los criterios de valor a los que ha de atenerse el individuo en la elección de un determinado sistema de valores mediante los cuales realice su libertad y alcance su perfección como hombre.

El problema de la elección en situaciones conflictivas, tan característico del existencialismo sartriano, comienza cuando el individuo que ha optado por un determinado sistema de valores entra en conflicto con ese sistema, independientemente de la elección que tome. Este problema adquiere especial relevancia para los neomarxistas humanistas por lo que atañe a la libertad y responsabilidad moral del intelectual socialista de los países del Este: Atender a su ser social y ratificar las opciones del Partido como ciudadano o atender a su responsabilidad personal y enfrentarse. En estas situaciones conflictivas reconoce Schaff que «el hombre en el socialismo está tan 'solo' y 'condenado a la libertad', siente tanto temor a tomar ciertas elecciones como el hombre en el capitalismo. Tras los giros extraños y sorprendentes se encuentra oculto un problema real y concreto de la vida humana que está por encima de los *sistemas*, y por eso precisamente requiere un análisis más profundo y no la aplicación de clichés prefabricados»¹⁷³.

Aquí aparece un Schaff que, como Kolakowski, llega a situar el individuo por encima de los sistemas, un individuo no disuelto en la dimensión social sino absolutamente personal en su responsabilidad moral. Pero inmediatamente hace una aclaración: las observaciones del existencialismo son correctas en situaciones conflictivas, pero la gene-

173. A. SCHAFF: *Filosofía del hombre*, p. 242.

ralización subjetivista y voluntarista de esa observación realizada por el existencialismo es falsa. El problema que subyace radicalmente en el de la responsabilidad de los intelectuales es el de la primacía de la sociedad o el individuo, del sistema o de lo peculiar, y en última instancia del marxismo o anarquismo. Es clara la proximidad que existe entre el humanismo marxista de Schaff y la ética anarquista.

Respecto al pluralismo y libertad en el socialismo Schaff alude a unos textos de Marx y Engels respecto a la censura prusiana en los cuales abogan por el pluralismo ideológico: «¿No es el primer deber del investigador de la libertad ir directamente a la verdad sin mirar a derecha o a izquierda? ¿No olvido decir la verdad cuando no puedo olvidar decirla en la forma prescrita?»¹⁷⁴. A pesar de esta libertad de expresión exigida por Marx así como del pluralismo ideológico, Schaff, antes de ser expulsado del Partido, dice que de ello no se desprende que en el marxismo exista la libertad absoluta en la creación espiritual. La cuestión, dice, no tendría problemas si la ciencia y el arte se desarrollaran en un vacío, pero se desarrollan en la sociedad e, inevitablemente, tienen una función política. Así Schaff, en razón de la lucha ideológica, justifica el intervencionismo de la dirección política en la creación artística y política, aunque esto, observa, sólo deba ser algo extraordinario, en casos extremos y con carácter transitorio. «Esta limitación es una necesidad que se superará en la medida en que nuestro orden se establezca y la ideología adversa pierda significado práctico»¹⁷⁵.

En el fondo del humanismo de Schaff subyace el problema, no resuelto, de la primacía del individuo o la sociedad. Para él ambos términos de la alternativa son falsos: No se puede sacrificar el individuo a los fines supremos de la historia por ser algo inhumano, pero también es profundamente inhumano y antihumanista sacrificar a miles de personas indigentes por salvar a un individuo. Los mil hombres no son una abstracción aunque se les llame sociedad, sino mil hombres vivos, individuos humanos. La alternativa individuo-sociedad es, pues, falsa. La posibilidad de una solución que supere la alternativa reside, según Schaff, en el significado de una determinada concepción del humanismo, el humanismo social¹⁷⁶.

JUAN M. ALMARZA-MEÑICA

174. K. MARX: *Über die neueste preussische Zensurinstruktion*. MEGA, S. II, v. 1, pp. 153-4; A. SCHAFF: *Marxismo e individuo humano*, p. 195.

175. A. SCHAFF: o. c., p. 202.

176. *Ibid.*, p. 240.