

pa sobre la causa del mal en el mundo. La conclusión del capítulo trata "De la inmortalidad del alma."

En conclusión los *Aforismos filosóficos* de Platner pueden considerarse todavía como una obra escolástica modernizada, sobre todo por influjo de Wolff y Leibniz, que sostiene el realismo tradicional y a la que Kant no pudo despertar aun del sueño dogmático, a pesar de que se advierte sobre ella el poderoso impacto de la revolución filosófica de aquél. El pensamiento de Fichte tiene con ella sólo una relación circunstancial e histórica, la que a mi juicio, no justifica que se la haya incluido dentro de la edición de las obras de aquél.

BERNABÉ NAVARRO B.

*El concepto de naturaleza en Marx*, por Alfred Schmidt. Siglo XXI, México, 1976. 244 pp. trad. de Julia M. T. Ferrari de Prieto y Eduardo Prieto.

La obra de Schmidt es una valiosa contribución a la interpretación filosófica de la obra de Marx, interpretación que sólo puede ser justa si se basa en los escritos de Marx posteriores a 1950, en los que ya se encuentra el desarrollo de la problemática propiamente marxista. En efecto, aun cuando parezca que los principios de lo que pudiera llamarse una filosofía de ese carácter se encuentran en los textos de juventud de Marx —*Manuscritos económico-filosóficos de 1844, Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*— en los que Marx habla abiertamente de filosofía, es necesario señalar que estos textos se sitúan en una problemática premarxista, fundamentalmente las de Feuerbach y Hegel. Si bien

Schmidt no acepta que la obra de Marx se divida en dos partes totalmente diferentes, no deja de observar que, puesto que la problemática central de estos textos del joven Marx es la de la enajenación, si se reducen los contenidos filosóficos de la obra de Marx a estos primeros escritos, se corre el riesgo —por cierto bastante común— de reducir la teoría de Marx a una antropología abstracta. Al elucidar el concepto de naturaleza en Marx —tema central de esta obra— Schmidt buscará basar su investigación sobre todo en los escritos económico-políticos, de la madurez de Marx, subrayando su contenido filosófico.

En su intento de exponer el concepto de naturaleza en Marx, Schmidt se topa ante una dificultad: en Marx no hay una teoría sistemática de la naturaleza. Y, todavía más, a partir de 1845 Marx ya no habla de filosofía, y cuando lo hace, es para criticarla explícitamente. Una de las tareas de Schmidt será la de explicitar en qué consiste, y cómo debe entenderse, la concepción filosófica de la teoría marxista: el materialismo dialéctico.

El primer capítulo está dedicado a precisar el concepto marxista de materialismo, señalando las diferencias y relaciones existentes entre el materialismo marxista y otras formas de materialismo filosófico. Partiendo del hecho de que la teoría marxista presupone una filosofía materialista, aun cuando ésta no aparezca en forma visible, y después de analizar el materialismo antropológico de Feuerbach, Schmidt llega a la conclusión de que el materialismo de Marx no debe entenderse ontológicamente, esto es, la naturaleza en Marx no debe ser entendida ni como una entidad metafísica ni como un principio ontológico último.

Si bien el concepto marxista de natu-

raleza es igual al de la realidad en su conjunto, de esto no se deriva una "concepción del mundo": "circunscribe únicamente el horizonte mental en que se mueve el nuevo materialismo, que según dice Engels consiste en explicar el mundo a partir de él mismo" (p. 25). Para Marx, la naturaleza ya no es sólo la totalidad de lo que existe, sino un momento de la praxis humana, y como tal, un producto socialmente acuñado. La naturaleza no es un principio ontológico, un fundamento originario del ser: lo universal de la naturaleza, su independencia respecto de los modos en que los hombres se apropian de ella, no existe independientemente de sus determinaciones concretas, sino que sólo existe en lo particular. No es posible, entonces, hablar del materialismo dialéctico como de una "ontología materialista" ya que ésta es "una expresión contradictoria para Marx y en sí misma" (p. 31). Tanto la versión soviética del materialismo dialéctico (*Diamat*) como el llamado "marxismo occidental", en algunas de sus versiones, no constituyen a pesar de sus diferencias sino dos variantes del idealismo, puesto que sostienen una "ontología materialista". "Sólo si se reconoce con Marx la realidad material como socialmente mediada, se puede evitar la ontología y hacer realmente justicia a la formulación de Engels, de que la materia como tal es una abstracción y que sólo existen determinados modos de ser de la materia" (ibid.). La naturaleza, en Marx, es siempre vista en relación con la actividad humana, con la *praxis social*. Y es esta "praxis social" la que constituye el verdadero objeto de la teoría materialista.

Engels a diferencia de Marx, separa naturaleza y "praxis social", por lo que sus afirmaciones pueden ser criticadas a la luz de las *Tesis sobre Feuerbach*.

Mientras que para Marx naturaleza e historia no pueden ser escindidas, para Engels constituyen dos dominios distintos de aplicación del método materialista-dialéctico: "los momentos de la dialéctica se desvinculan de los contenidos históricos concretos y se atrofian hipostasiándose en las tres 'leyes fundamentales' ... de la *Dialéctica de la naturaleza*" (p. 52). La materia ya no aparece en sus determinaciones concretas sino como un principio cósmico; de ahí que el concepto de naturaleza en Engels posea un carácter ontológico, y la dialéctica se ve transformada en cosmovisión. En un ensayo posterior a esta investigación y que aparece como apéndice bajo el título de "Historia y naturaleza en el materialismo dialéctico", Schmidt amplía su crítica a lo que él llama la "ontologización" de la teoría de Marx: "las categorías y las leyes del desarrollo dialéctico, que Engels mantenía aún en el ámbito de la conceptualización de las ciencias naturales, y que deben valer de la misma manera para la naturaleza, la sociedad y el pensamiento, son separadas a continuación —sobre todo en Stalin y en Mao Tse Tung— de la problemática científica e interpretadas directamente como enunciaciones sobre el ser. De todo objeto se puede así afirmar con certeza axiomática y antes de su análisis específico que a él, como a todas las cosas del mundo, le son inherentes contradicciones" (p. 221). O sea, que la dialéctica se ve convertida en una concepción general del mundo.

La dialéctica en Marx tiene totalmente otro sentido. El concepto de *praxis* es el concepto clave para comprender dicho sentido. Al analizar el concepto marxista de "intercambio orgánico" entre el hombre y la naturaleza, y de determinar la dialéctica contenida en dicho concepto, Schmidt afirma que

“una relación dialéctica sólo es posible entre el hombre y la naturaleza” (p. 223), y así, pone en relieve el carácter socialmente mediado de la naturaleza, de la que se apropian los hombres por medio del trabajo social. En efecto, el problema de un “materialismo dialéctico” no debe plantearse a nivel de la “dialéctica de la naturaleza” sino a nivel epistemológico, ya que “sólo el proceso de conocimiento de la naturaleza, y no la naturaleza misma, puede ser dialéctico” (*loc. cit.*). Para Schmidt, una dialéctica de la naturaleza que pueda llamarse materialista no es posible. Si por naturaleza se entiende lo que las ciencias exactas establecen acerca de ella, el materialismo presupone una realidad no contradictoria y, de este modo, materialismo y dialéctica se vuelven recíprocamente incompatibles (cf. p. 197). Habría que preguntarse si es definitivo el hecho de que las ciencias no hayan demostrado todavía si la realidad tiene o no una estructura dialéctica. Para Schmidt ni siquiera a la historia humana se le puede atribuir una estructura dialéctica uniforme: “para el materialismo marxista la dialéctica sólo es posible como método histórico” (p. 199).

Al tratar el problema del conocimiento en Marx, en relación con el concepto de naturaleza, Schmidt afirma que “la naturaleza es el único objeto de conocimiento” (p. 25). Pero, aun cuando la intuición sensible sea uno de los momentos constitutivos del proceso de conocimiento (“Marx parte de la sensibilidad como ‘base de toda ciencia’” (p. 25)), el conocimiento en Marx se vincula con el trabajo social. Schmidt identifica el proceso de conocimiento con el trabajo productivo, ya que en la estructura del trabajo “se refleja la unidad contradictoria de los momentos del conocimiento en Marx” (p. 121). Marx, en

ningún momento deja de afirmar la prioridad de la naturaleza externa, pero, al mismo tiempo, mantiene la tesis de que la naturaleza es resultado de la actividad productiva del hombre. Así, para Schmidt, por un lado, Marx es realista en tanto que existe una naturaleza independiente de toda actividad del hombre, y por otro, Marx no es realista pues sólo puede haber conocimiento de la naturaleza socialmente mediada: “la praxis histórica de los hombres en su totalidad constituye la unidad lógica no sólo de la capacidad subjetiva humana de conocimiento sino también de aquello que en cada caso se llama mundo de la experiencia” (p. 127). En las *Tesis sobre Feuerbach* —como bien lo señala Schmidt— Marx se opone a la concepción del conocimiento como copia o reproducción de un objeto ya dado, significativo de suyo. Schmidt opina que el concepto de praxis es el que da cuenta de la producción del conocimiento: “el mundo objetivo no es un en-sí simplemente reflejado sino que es, en amplia medida, un producto social” (p. 224). En estos capítulos dedicados al problema del conocimiento en Marx, Schmidt deja ver cómo los problemas tradicionales de la teoría del conocimiento clásica —en especial el problema de la relación sujeto-objeto— o pierden sentido, o bien son inscritos dentro de una nueva problemática.

Pero cabe preguntar aquí si el concepto fundamental de la teoría marxista en de praxis es suficiente para explicar el complejo proceso de la producción del conocimiento. La praxis —concepto fundamental de la teoría marxista en opinión de Schmidt— designaría al mismo tiempo la teoría y la práctica. Por medio de la praxis el hacer práctico de los hombres se hace transparente para la teoría, la práctica se vuelve racional, y,

a su vez, la teoría puede ser vivida prácticamente, el hacer teórico se materializa al ser asumido y realizado en la práctica. La teoría y la práctica serían algo, así como manifestaciones parciales de la praxis. Esta última, al ser condición necesaria y suficiente de toda realidad, cumpliría el papel de fundamento de las ciencias. Al mismo tiempo, puesto que el conocimiento muestra que la realidad es un producto de los hombres, y que por tanto puede ser transformada, con el concepto de praxis quedaría justificada la interpretación según la cual la obra de Marx responde a un proyecto filosófico único enunciado en la XI Tesis sobre Feuerbach: transformar el mundo. "El concepto más importante del conocimiento, la praxis, —concluye Schmidt— se trastrueca en el concepto de acción política" (p. 224).

Sin embargo, a pesar del amplio papel que Schmidt le otorga a la praxis, rechaza con firmeza la equívoca interpretación pragmatista sobre la II Tesis sobre Feuerbach, según la cual la práctica constituye el criterio de verdad del conocimiento. "El rol gnoseológico de la praxis no se agota de ninguna manera en ser una especie de apéndice exterior de la teoría, que se limita a confirmar retrospectivamente la coincidencia o no coincidencia del contenido del pensamiento con el objeto" (p. 133). Sólo en la medida en que la praxis es elemento constitutivo del mundo objetivo puede ésta funcionar como criterio de verdad.

Schmidt especifica que por praxis hay que entender "no sólo el proceso vital de la sociedad en su conjunto y la acción revolucionaria que debe surgir de sus antagonismos sino también la industria en sentido estricto y el experimento científico-natural" (p. 132). Pero, si no se reconoce que la apropiación cognosci-

tiva de la realidad es un caso particular de la apropiación del mundo real por diferentes prácticas, y que cada uno de estos modos de apropiación produce un efecto específico —en el caso de la práctica teórica, el efecto de conocimiento— cuyo mecanismo es necesario explicar, difícilmente se puede evitar el "criterio de la práctica" como garantía del conocimiento. Una concepción científica de la práctica debe hacer la distinción entre las distintas prácticas cada una con su estructura propia. La práctica teórica —distinta de las otras formas de la práctica social— contiene sus propios criterios de verificación. Hay que señalar también que las ciencias, una vez constituidas, no requieren de la verificación de prácticas exteriores para declarar "verdaderos" los conocimientos que producen. Las modalidades de verificación son decididas en cada caso en el exterior del discurso científico. Incluso la experimentación —en el caso de las ciencias experimentales— es una parte del proceso de demostración que les es característico, y cuyas condiciones son establecidas por el propio discurso científico en cuestión. En cambio Schmidt considera la experimentación como una instancia general capaz de demostrar la científicidad de cualquier discurso teórico, cuando dice que "la verdad o falsedad de un determinado teorema no se decide dentro del pensamiento conceptual sino sólo en la medida en que se lo pruebe experimentalmente" (p. 132). Pues, una cosa es reconocer que "industria y experimento constituyen, como instancias de control, un momento esencial del proceso cognoscitivo" (*ibid.*), y otra considerar la experimentación como criterio general de científicidad, afirmación que por lo antes dicho, no podemos compartir.

Otra consecuencia del desconocimien-

to de la especificidad de la práctica teórica, es que Schmidt llega a identificar la ciencia, o la práctica científica, con la actividad social en cuanto tal, esto es, con el trabajo, por lo que puede afirmar que en Marx, "la forma más elevada de la teoría del conocimiento es la filosofía de la historia" (p. 123).

Es evidente que aquí se han dejado de lado temas importantes tratados por Schmidt, que requerirían cuidadoso examen. Al desarrollar el concepto de naturaleza en Marx, el autor analiza puntos de gran interés tales como la relación entre historia natural e historia humana, la relación entre las categorías históricas sobre la naturaleza y la estructura de esta última, la relación del pensamiento de Marx con el de Hegel y Kant y la relación entre el concepto de utopía y la teoría marxista. De todos modos, los elementos que sí hemos considerado ponen de relieve el interés de la obra de Schmidt y su singular posición respecto de la llamada Escuela de Frankfurt, en la que generalmente se lo sitúa.

CORINA DE YTURBE

Leszek Kolakowski y Stuart Hampshire, *El mito de la autoidentidad humana. La unidad de la sociedad civil y la sociedad política*. Versión castellana de Juan Álvarez, Valencia, Universidad de Valencia, 1976, 44 pp.

El cuaderno número 9 de la Revista *Teorema* contiene dos ensayos publicados originalmente en inglés dentro del volumen colectivo *The Socialist Idea*, editado por los autores que se comentan. En el primero de ellos el filósofo polaco

Kolakowski señala la existencia de un mito en el pensamiento de Marx, su continuidad en las variantes totalitarias del socialismo actual y las razones por las que es impracticable.

A partir de la distinción hegeliana entre sociedad civil y sociedad política se pueden indicar las tesis que las diversas concepciones filosóficas-políticas que influyeron sobre Marx sostuvieron al respecto. Hegel y Lasalle defendieron la separación de ambas sociedades, así como su permanencia. En este punto coincidieron con ellos los liberales clásicos, quienes sin embargo, no daban al estado un valor absoluto y metafísico, sino que lo concebían de manera puramente utilitarista. Los anarquistas, por su parte, buscaban la desaparición de la sociedad política, mientras que los comunistas totalitarios preconizaban la destrucción de la sociedad civil. Kolakowski nos dice que las ideas de Marx acerca de las relaciones entre ambas sociedades tomaron forma en su crítica de estas doctrinas. Tras de resumir los argumentos principales usados por Marx al refutar dichas doctrinas, principalmente por su ignorancia histórica, el autor caracteriza esquemáticamente la tesis ideológica construida por el autor de *El Capital* a la que llama el mito de la autoidentidad humana. En su aspecto social dicha tesis niega la permanencia de la escisión entre la sociedad civil y la sociedad política. En la fase socialista éstas se unirán formando una comunidad en la que, desaparecidos los conflictos de clase, los órganos políticos serán innecesarios. En el nivel individual la división entre sujeto privado y ciudadano, entre existencia personal y existencia colectiva será abolida. Las tensiones entre los intereses personales del ser humano y sus lealtades sociales desaparecerán. Esta restauración de la unidad humana representa