



La obra traduce a veces influencias de Heidegger y Sartre. En su conjunto, rebasa el campo de la filosofía jurídica y ofrece sugerencias de interés para problemas más genéricos de la Filosofía Práctica. Sus tendencias manifiestan cierta analogía de inspiración con otros esfuerzos actuales del pensamiento filosófico nacional. En sus temas centrales la obra representa un aporte positivo aunque sus desarrollos sean más bien esquemáticos, a veces tal vez programáticos. Tanto en sus aspectos críticos como en los constructivos sería de desear tratamientos más profundos; pero en lo hecho hay sustancia filosófica y se siguen rumbos bien orientados, por lo que cabe congratularse por su publicación y recomendar su estudio.

M. S.

ERICH FROMM, *Marx y su concepto del hombre*. — KARL MARX, *Manuscritos económico-filosóficos*. Fondo de Cultura Económica, México, 1962. 272 pp., 17 cm.

El propósito central de esta obra de Fromm es hacer accesible a un público especializado y lo más amplio posible, los *Manuscritos de 1844*, obra del joven Marx, y dar a través de ellos — y de otros fragmentos de su obra, así como de testimonios diversos sobre su vida y personalidad y de un ensayo de carácter presentatorio del propio Fromm — una visión renovadora de su pensamiento que supere los malentendidos, tergiversaciones y la simple ignorancia que se ha producido alrededor suyo, especialmente en U.S.A. y en los demás países anglosajones.

No es la primera vez que estos *Manuscritos* funcionan como pieza fundamental de convicción en la polémica acerca del marxismo y su verdadero alcance: desde su publicación han tenido una repercusión especialísima. Veamos un poco su historia.

Se trata de esbozos de obras que el joven Marx preparaba y que nunca alcanzaron su elaboración definitiva. Contiene materiales para una crítica del pensamiento hegeliano y análisis de conceptos básicos de la Economía Política. Pero sobre todo, se encuentra en ellos notas y fragmentos donde se abordan temas e ideas que constituyen algo así como una antropología filosófica, temas e ideas que no fueron retomados expresamente en la obra de madurez de Marx.

Permanecieron en el olvido hasta casi un siglo después de su redacción, y sus primeras ediciones se realizaron en forma fragmentaria y desordenada. Fue necesaria una labor de erudición y crítica para darles una compaginación adecuada y para aclarar su grafía endemoniada.

La primera edición es del año 1927, traducida al ruso en los Archivos de Marx-Engels y reproducida en 1929 en la edición de las Obras. En ambos casos fueron presentados como "Trabajos preliminares para 'La Sagrada Familia'".

La segunda edición es del año 1932, realizada por Landshut y Mayer en Leipzig bajo el título "Economía Política y Filosofía", incluyéndose entre diversos

escritos del Marx joven sobre materialismo histórico. Es de destacar que falta el primer manuscrito y que subsiste el desorden de las notas y fragmentos. Del mismo año, 1932, es la primera edición completa y ordenada con un criterio firme: fue realizada por el Instituto Marx-Engels de Moscú y publicada bajo el título *Manuscritos Económicos-Filosóficos de 1844*, en alemán y ruso, como parte de las *Obras completas de Marx y Engels*.

Otra nueva edición a partir de los originales fue realizada en 1956 por el Instituto Marxista-Leninista de Moscú, incorporándolos a una "Selección de las obras de juventud de Marx".

A partir de las anteriores se hicieron traducciones a los diversos idiomas, produciendo así las diferencias de las primeras. En francés nos interesa destacar la edición de Molitor en 1937, que sigue a la de Landshut y Mayer. A partir de la traducción francesa se realizó una versión española, la primera en este idioma, en México, en 1939.

En inglés no existió ninguna versión hasta 1959. En este año se difundió en Inglaterra una traducción de la edición de 1956 realizada por el Instituto de Lenguas Extranjeras de Moscú. A su vez la versión inglesa fue retraducida al español en Chile, en 1960, constituyendo la segunda edición en español de los *Manuscritos*.

Una nueva traducción inglesa, realizada con toda erudición y cuidado por T. B. Bottomore fue utilizada por Fromm en la obra que comentamos. La traducción al español de la obra de Fromm, pues, contiene la tercera edición en este idioma de los *Manuscritos* del 44: en los tres casos hay otro idioma intermediario entre el original y el español, y en un caso hay dos idiomas intermediarios. (1)

A pesar de su larga permanencia en el olvido, de la demora en aparecer versiones accesibles, de la defectuosidad de la mayor parte de ellas, la obra despertó un interés inusitado entre los pensadores marxistas y no marxistas. Su publicación vino a coincidir en parte, promoviéndola en otra buena parte, con una corriente de renovación del pensamiento marxista, con un reexamen de los textos básicos, leídos ahora en forma más analítica, como correspondía a un período de estancamiento de la lucha social y política. Fue casi contemporánea, dicha publicación, con la aparición de las primeras obras de Lukacs (no conocía aún los *Manuscritos*), quien intentaba encontrar en el marxismo una visión total del hombre y de la cultura.

(1) Existe una traducción directa del alemán (a partir de la edición del Instituto Marx-Engels de Moscú, 1932) al español, del Prólogo y del capítulo sobre la dialéctica hegeliana. Ha sido realizada por W. Rocas e incluida en *La Sagrada Familia y otras escritas filosóficas de la primera época*, Ed. Crijalbo, México, 1959.

Cuadernos Uruguayos de Filosofía, Montevideo, 3 : 298 - 304, 1964.

Anonymus, 1964 (C. P.) Review of E. Fromm, Marx's Concept of Man.

With a Translation of Marx's Economic and Philosophical Manuscripts (1961b-001, Spanish), in: Cuadernos uruguayos de filosofía, Montevideo, Vol. 3 (1964), pp. 298-304.



La aparición de los *Manuscritos* ayudó a ampliar y renovar los temas y problemas del pensamiento marxista, retomando algunos que habían sido dejados de lado con el conjunto de la tradición filosófica burguesa. A partir de este momento la obra de Marx fue estudiada con otra perspectiva y buscando respuesta a cuestiones más amplias, enfrentándola a un diálogo con los temas y motivos del pensamiento y la cultura contemporáneos: el psicoanálisis, la fenomenología, la transformación de las ciencias físico-matemáticas, las nuevas corrientes en antropología y sociología.

Las circunstancias históricas ayudaron a hacer posible un encuentro fecundo de distintas orientaciones de pensamiento. Incluso las direcciones religiosas retomaron a Marx, y no sólo produjeron, tanto en el campo católico como en el protestante, obras de erudición e interpretación del marxismo (Calvez, Bigo, Thier, Tillich), sino que reconocieron el aporte esencial e insustituible del marxismo a la conciencia social e histórica del hombre de nuestros días, y la necesidad de poner la visión religiosa al nivel de esa perspectiva.

Sin duda, tal tipo de aproximaciones y encuentros, que vienen a superar la ignorancia mutua y los malentendidos, se ven favorecidos a partir de 1956 con las orientaciones más liberales del gobierno soviético y con su política de coexistencia pacífica.

Mientras el pensamiento alemán, italiano y francés, producía este reencuentro con Marx, el anglosajón había permanecido al margen de este acontecimiento. (Compárese, por ejemplo, la enorme cantidad de literatura de alto nivel sobre el marxismo que ha visto la luz en Francia en los últimos veinte años, con la escasa repercusión que ha tenido en Inglaterra y U.S.A.; especialmente, en este último, donde fuera de algunas pocas exposiciones más o menos correctas, se le ignoró o se difundió sólo en deformaciones y caricaturas).

La edición original en inglés del libro de Fromm es la primera versión de los *Manuscritos* que circula en U.S.A. Debe notarse que no se incluye el texto completo del primer manuscrito, dejándose de lado, además, ciertos párrafos tachados y entre paréntesis que aparecen en la edición chilena.

Fromm destaca en el pensamiento de Marx su visión del hombre, haciendo abstracción de sus formulaciones económicas y político-sociales (incluso deja constancia de un parcial desacuerdo con ellas). Surge así una visión del marxismo como humanismo existencialista, un pensamiento mesiánico, continuador de los esfuerzos de emancipación y liberación de la vida humana de todo tipo de sujeciones y trabas que la disminuyen en beneficio de falsos ídolos. (Creemos que se trata de una visión parcial, incompleta del marxismo, animada, eso sí, por un espíritu positivo de búsqueda de coincidencia).

Además, Fromm entra en la polémica sobre la coherencia del pensamiento de Marx a través de las distintas etapas de su producción. Se pronuncia específicamente por la tesis de la continuidad de los *Manuscritos* con el resto de la obra, considerando como núcleo esencial de la misma la visión filosófica de lo humano

esbozada en dichos *Manuscritos*, no desmentida sino afirmada en las obras posteriores.

En cambio, para otros intérpretes, también sostenedores de la tesis de la continuidad, los *Manuscritos* deben ser considerados como una etapa de tanteos y preparación con respecto al pensamiento maduro de Marx, que sería el verdaderamente significativo.

Desde un ángulo opuesto de interpretación se ha afirmado la discontinuidad de esta obra de juventud con respecto a las del período de madurez: unos, apreciando la antropología filosófica de los *Manuscritos* como afectada de resabios de un idealismo aún no superado, como expresión de una visión todavía abstracta del hombre y apegada a las concepciones de Feuerbach; otros, en cambio, considerando a los *Manuscritos* como la expresión del momento más valioso y luego traicionado del pensamiento de Marx.

En realidad, la cuestión tan debatida de la continuidad o discontinuidad de su pensamiento, aún entendida como formando parte de un intento de determinar el verdadero significado y alcance de este pensamiento, no nos lleva muy lejos.

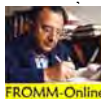
Los *Manuscritos* contienen solamente intuiciones fragmentarias, enfocadas a propósito de temas múltiples. Las obras posteriores no retoman expresamente las categorías empleadas en los *Manuscritos* ni tampoco definen una doctrina sistemática. Es, pues, dudosa la procedencia de un coetejo entre estos momentos que tuviera como fin establecer su coherencia. Por otra parte, quizás sea más fecundo para la interpretación del pensamiento de Marx, reconocer en él una cierta ambigüedad subsistente a lo largo de toda su producción escrita, tal como la hemos heredado: lo cual condenaría como estéril toda tentativa de encontrar, a través de ciertos pasajes entresacados y seleccionados, el momento privilegiado en el cual articula su "verdadero pensamiento".

Lo que surge en la obra de Marx con bastante nitidez, es un enfoque social e histórico fecundo y eficaz dentro de ciertos límites: su alcance y significado no quedan definidos. Por lo mismo, no puede extraerse directamente respuestas a una problemática filosófica desarrollada, y mucho menos los materiales de una doctrina acerca de la naturaleza y del hombre.

De acuerdo a sus propios motivos esenciales, la continuidad del marxismo como orientación y movimiento social no puede funcionar como una mera aplicación de principios doctrinarios establecidos. Precisamente, lo que tiene dicho enfoque de nítido y eficaz es su promoción y adhesión a un movimiento de la historia que irá resolviendo, en forma práctica y teórica a la vez, los problemas del hombre. Lo cual legitima la posibilidad de superaciones y correcciones de las etapas anteriores, e incluso la posibilidad de formulaciones doctrinarias que vengan a suplantarlo un pensamiento todavía ambiguo.

En cuanto a los *Manuscritos*, se hace evidente dicha ambigüedad en el enfoque de sus temas esenciales: la universalidad efectiva del hombre que para Marx coincide con la libertad y la realización propia de su ser.

En efecto, se encara la universalidad a veces como mediata y a veces como inmediata —lo cual sería legítimo—, sin aclarar la unidad necesaria de ambos mo-



mentos y las relaciones recíprocas entre las formas específicas de realizar la universalidad. (Esa misma ambigüedad se reproduce —se trata en el fondo del mismo asunto— entre la idea de la conciencia como dimensión objetivante de toda actividad y la conciencia como reflejo de un proceso independiente. Los pasajes referentes al tema en la obra de Marx no autorizan a deducir una concepción ontológica de la conciencia. No insistimos en el punto: preferimos el enfoque de la universalidad como más demostrativo y concreto).

El momento mediato de la universalidad se hace presente en la reivindicación de la actividad transformadora del hombre como forma de efectividad de su propia esencia. La actividad práctica es "construcción de un mundo objetivo"; es, pues, en el verdadero sentido de la palabra, "teórica": se pone al servicio de un orden de presencias objetivadas y universalizadas. "Los sentidos, se han hecho, por consiguiente directamente teorizantes en la práctica. Se relacionan con la cosa por amor a la cosa...". La habitación del mundo no es ya más una situación a partir de la cual el hombre piensa la realidad y alcanza la universalidad a través de ese pensamiento. Es, primariamente, con todos sus momentos de trabajo y goce, ella misma, adhesión a un mundo común y comprensión de él. Y por lo tanto, órgano y momento insustituible de la verdad. "La orientación hacia el objeto es la manifestación del mundo; su orientación hacia el objeto es la manifestación del mundo humano, su eficacia humana y el sufrimiento humano...". De ahí que la universalidad no resida solamente en el pensamiento sino que se dé también como universalidad práctica. "La universalidad del hombre aparece en la práctica, precisamente, en la universalidad con que hace toda la naturaleza su cuerpo inorgánico". "El animal forma cosas de acuerdo con las normas y necesidades de la especie a que pertenece, en tanto que el hombre sabe producir al nivel de todas las especies y sabe aplicar en todas partes el nivel inherente al objeto."

El enfoque inmediato de la universalidad se halla representado por la consideración del producto de la actividad como siendo "sólo el resumen de la actividad", por la afirmación del trabajo no enajenado como el desarrollo libre de las energías mentales y físicas del hombre. El trabajo enajenado, en cambio, "no es la satisfacción de una necesidad, sino sólo un medio para satisfacer otras necesidades". De aquí podemos concluir por oposición que lo universal radica preferentemente en la actividad libre del hombre y que, por lo tanto, ella debe ser tomada como fin en sí mismo y no como medio. Esto es coherente con la forma con que Marx habla de la especialización del trabajo, con su postulación del hombre libre del futuro que se dedicará a distintas tareas como expresión y desarrollo de su ser, (2) con la proyección hacia el futuro de un "reino de la libertad" en la actividad

(2) "...al paso que en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda, por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos." (La ideología alemana).

del hombre no sujeta a condición exterior ninguna, más allá del horario de trabajo disminuido por la explotación racional y asociada de la naturaleza. (Cf. *El Capital*).

En cambio, la intuición de la actividad "orientada hacia el objeto" nos conduce a reconocer como esencial, además de las formas de participación inmediata en el mundo humano, un aspecto mediato de la actividad, al ponerse la propia actividad al servicio de una finalidad (el mundo humano), de la cual participa, es sujeto activo y lugar eminente de su efectividad, pero que no pretende reducir al mero despliegue espontáneo de sus potencias.

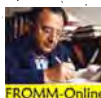
Por su parte, la orientación que insiste ante todo en la universalidad como condición de hecho, como immanente a la propia actividad (ya sea negada o confirmada por la organización del mundo humano) es coherente con ciertos desarrollos históricos de Marx. Desde este enfoque, el propio proceso por el cual el hombre se convierte en ser universal y social, es a la vez un proceso de enajenación que cede toda la riqueza y libertad humanas logradas al mundo construido y exteriorizado, en la medida en que la actividad no "retiene para sí" su propio ser universal sino que lo niega en beneficio de su producto.

La historia es así, el proceso por el cual la universalidad se genera y se niega a sí misma (como libre realización) a la vez que genera su propia emancipación y efectividad. Lo esencial es, pues, el juego de tensiones producido por el desarrollo de la actividad humana en lucha por la afirmación de su universalidad efectiva. Más concretamente, la tensión se da entre grupos humanos, toda vez que las negaciones concretas de la universalidad humana se dan en beneficio de la afirmación de poder de grupos privilegiados que aprovechan para sí la actividad "genérica" del hombre.

Surge así la posibilidad de enfocar la lucha de esos grupos en forma relativamente independiente de los objetivos y problemas específicos de cada momento del desarrollo histórico: el enfrentamiento de las modalidades de esos grupos en cuantos encarnaciones inmediatas de lo humano, resume y encierra todos los problemas y las respuestas de la elaboración de un mundo plenamente social y objetivo.

Asimismo surge la visión profética de una universalidad humana recuperada como condición de hecho y afirmada como tal, a través de su identificación con una condición social y una clase social: la condición del trabajador asalariado y la clase obrera.

Es evidente que a partir de esta orientación: de esta primacía de la universalidad como immanente a la actividad humana, puede explicarse la falta de concreción, tantas veces señalada y nunca suficientemente aclarada con que Marx proyecta la sociedad emancipada del futuro: lo esencial no sería la articulación de las formas específicas de realizar la universalidad, los objetos, temas y contenidos de ésta, sino ante todo su simple advenimiento como libre despliegue de sí misma. Dicho advenimiento significa incluso la integración de las distintas esferas y dimensiones de la actividad en una unidad que las suprime en cuanto momentos separados. En cambio, la unidad, encarada desde el punto de vista de ciertos fragmentos que insistían en la universalidad como atención y elaboración mediata de un mundo común, sólo puede ser verdaderamente tal, verdadera unidad, a través de la articulación de los momentos específicos del hacer humano y del hori-



zonte común: de lo contrario, o se les impone una unidad arbitraria o se los confunde en una mezcla que no agrega nada nuevo.

En resumen, creemos que al nivel de los *Manuscritos* de 1844 no puede encontrarse una aclaración de los problemas de la libertad y la enajenación en el pensamiento marxista. Se trata de escritos fragmentarios, que abordan temas dispersos y que no desarrollan en forma orgánica las ideas apuntadas.

Es evidente que no puede extraerse de ellos una visión orgánica del pensamiento de Marx ni una guía segura para interpretar el alcance filosófico de los distintos pasajes de sus demás obras que se citan como testimonio de una doctrina marxista.

En cambio, encontramos en estas páginas del joven Marx puntos de vista fecundos, caminos y cuestiones apuntados, intuiciones básicas a desarrollar: la consistencia entre comunidad teórica y comunidad práctica, el enfoque genético de las facultades y sentidos humanos como momentos de la elaboración de un ámbito universal y social (Cf. Vuillemin: *El Ser y el Trabajo*), la postulación de una presencia del mundo como base común de las ciencias naturales y sociales, la afirmación del carácter ontológico de los sentimientos ("Si los sentimientos, las pasiones, etc., no son simplemente características antropológicas en el sentido más estricto, sino verdaderas afirmaciones ontológicas del ser —la naturaleza—..."), la unidad íntima de expresión recíproca entre la naturaleza y lo humano, etc.

Hay, pues, en los *Manuscritos* una diversidad de pensamientos esbozados, temas y problemas traídos a la luz en forma original. Sin duda, el pensamiento filosófico de esta segunda mitad del siglo XX hallará aquí una buena parte del panorama de preguntas e investigaciones que tiene por delante.

C. P.

MAURICE MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l'Invisible*, París, Gallimard, 1964, 362 pp., 22.5 cm.

Después de la prematura muerte de este pensador fue hallado el manuscrito de la primera parte de una obra inédita: *Lo Visible y Lo Invisible*. Según su editor, Claude Lefort, ese título data de 1959; en notas anteriores encontramos la expresión: *Ser y Sentido, Genealogía de lo Verdadero, El Origen de la Verdad*. Junto con este manuscrito fueron encontrados también diversos esquemas sobre desarrollos posibles que sugieren una obra considerable. Lo que poseemos sería la Introducción. Las notas de trabajo, a pesar de su carácter fragmentario, permiten una cierta idea de lo que habría sido dicha obra. Una selección de las mismas ha sido agregada al libro. De acuerdo a los esquemas esbozados la estructura hubiera tenido este carácter:

Título: Ser y Mundo, luego sustituido por *Lo Visible y lo Invisible*.

- 19) La interrogación filosófica.
 - a) Reflexión e interrogación, que implica análisis de la fe perceptiva, del crecimiento y de la filosofía reflexiva.
 - b) Interrogación y dialéctica dividido en:
 - 1) Análisis del pensamiento sartriano.
 - II) Elucidación de las relaciones entre dialéctica e interrogación.

c) Interrogación e intuición. Crítica a la fenomenología. Luego un fragmento: *El Entrelazamiento, el Quiasma*, que podría ser la parte final del primer capítulo o la primera del segundo: *Lo Visible*. El esquema global más tardío, probablemente de 1960, era el siguiente:

I. Lo visible y la naturaleza.

La interrogación filosófica:

Interrogación y reflexión;

Interrogación y dialéctica;

Interrogación e intuición (lo que hago en este momento).

Lo visible.

La naturaleza.

Ontología clásica y ontología moderna.

II. Lo Invisible y el Logos.

Han desaparecido las referencias a una idea que expresaba con el título pintoresco de el *Ser Sauvage*, el Mundo vertical, que subsisten profusamente en las notas de trabajos y de lo que se encuentra indicaciones en numerosos pasajes de *Signes*.

La obra comienza pues con una interrogación filosófica, que se entronca con los temas de la P. P.; es un examen de la fe perceptiva, la dificultad para articularla con la certeza teórica. Se trata de determinar qué significa *ver, cosa, mundo*. La interrogación versa entonces sobre cómo hace el filósofo para recuperar la evidencia del mundo. Platón, Descartes, Husserl, han considerado eso como el tema capital.

La *epoché*, practicada por cualquiera de ellos, lleva a colocar la percepción en un plano similar al del sueño, con relación a un posible ser en sí. Pero todos ellos, y acaso fue Hume quien vio en su total dimensión el tema, no encuentran un criterio que permita diferenciar la percepción real del sueño.

La cuestión consiste en la actitud por la cual el filósofo se coloca por encima de la percepción, para justificarla. Es lo que ha hecho la filosofía reflexiva desde Descartes a Lagneau.

Pero hay que descubrir un estatuto propio a la noción del mundo, entre el ser en sí y la vida interior. Ya Husserl había señalado en sus últimas obras *Die Krisis y Erste Philosophie*, las dificultades cartesianas sobre la *epoché* cuando Descartes pretende prescindir, o ignorar inadvertidamente la noción de mundo. Desde Husserl, hasta Scheler y sobre todo hasta Heidegger esta noción ha ido cobrando importancia progresiva. Es en esta línea que se sitúa M. P. como ya lo había hecho en la P. P. "Lo que nos importa es precisamente conocer el sentido del ser del mundo; no debemos presuponer nada sobre eso, ni por tanto la idea ingenua del ser en sí, ni la idea correlativa de un ser de representación, de un ser para la conciencia, de un ser para el hombre; esas son nociones que tenemos que volver a pensar a propósito de nuestra experiencia del mundo, al mismo tiempo que el ser del mundo. Tenemos que volver a formular los argumentos escépticos fuera de todo prejuicio ontológico y justamente para saber lo que es el ser-mundo, el ser-cosa, el ser imaginario, el ser consciente." (pág. 21).