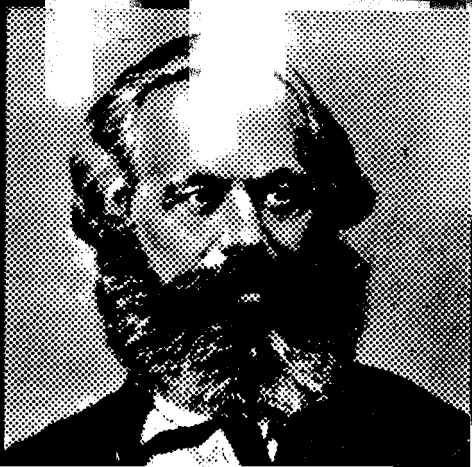
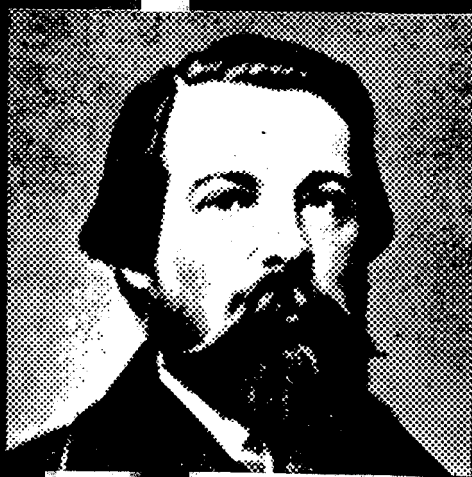
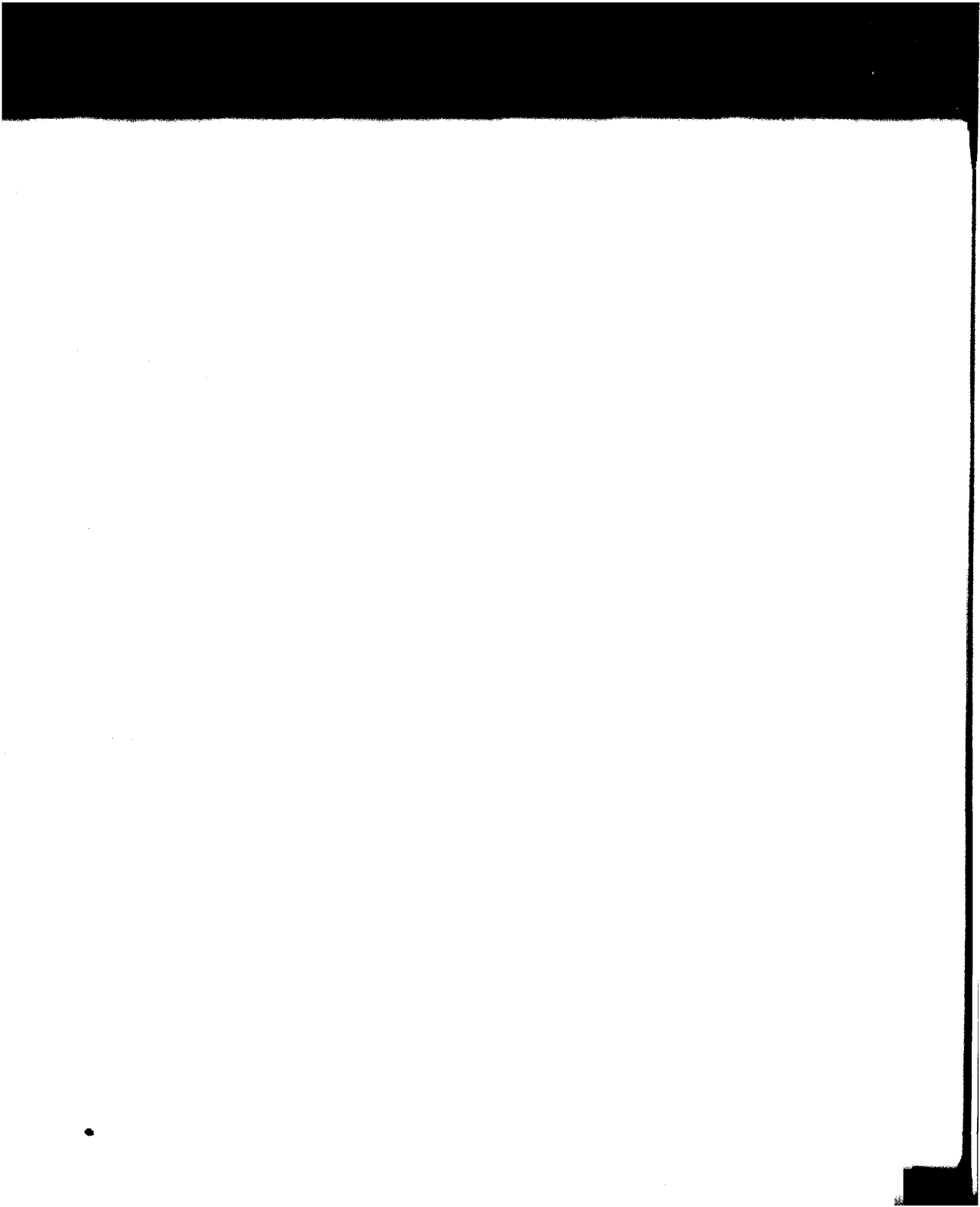


PRAXIS MATERIALISMO Y ESTRUCTURALISMO

Sebastiano Timpanaro

Libros de confrontacion
Filosofia 4





El "giro" idealista realizado por la cultura burguesa a principios de siglo ha ejercido un fuerte influjo no sólo en el ala reformista del marxismo europeo, interesada en no romper los puentes con el adversario y en eliminar del marxismo todo lo que pueda aparecer como "agresivo", sino también en minorías revolucionarias que identifican el materialismo con una actitud resignada y pasiva frente a la realidad.

El autor se propone dos objetivos fundamentales: reafirmar la verdad objetiva del materialismo como elemento esencial de toda teoría científica y sentar la importancia del problema de la relación hombre-naturaleza (la biogenicidad del hombre no queda eliminada por la nueva dimensión creada por el trabajo y por las relaciones sociales). En esta perspectiva, se reivindica la aportación de Engels al marxismo y se analizan los problemas planteados por Althusser y otros teóricos actuales.

SEBASTIANO TIMPARO, especialista en Filología clásica y en la Historia de la cultura del siglo XIX, se ha ocupado de estos problemas impelido por su propia experiencia política, primero en la izquierda del PSI, luego en el PSIUP.

EDITORIAL FONTANELLA



LIBRERIA EDITRICE
L. F. FONTANELLA
PISA

Traducido al castellano por
F. Cusó,
del original italiano
Sul materialismo,
publicado por
Nistri-Lischi Editori,
Pisa, Italia.

© *Nistri-Lischi Editori*, 1970

© de la presente edición de
EDITORIAL FONTANELLA, S. A.,
Escorial, 50, Barcelona-12. 1973

Primera edición: octubre 1973

Cubierta de Alicia Fingerhut

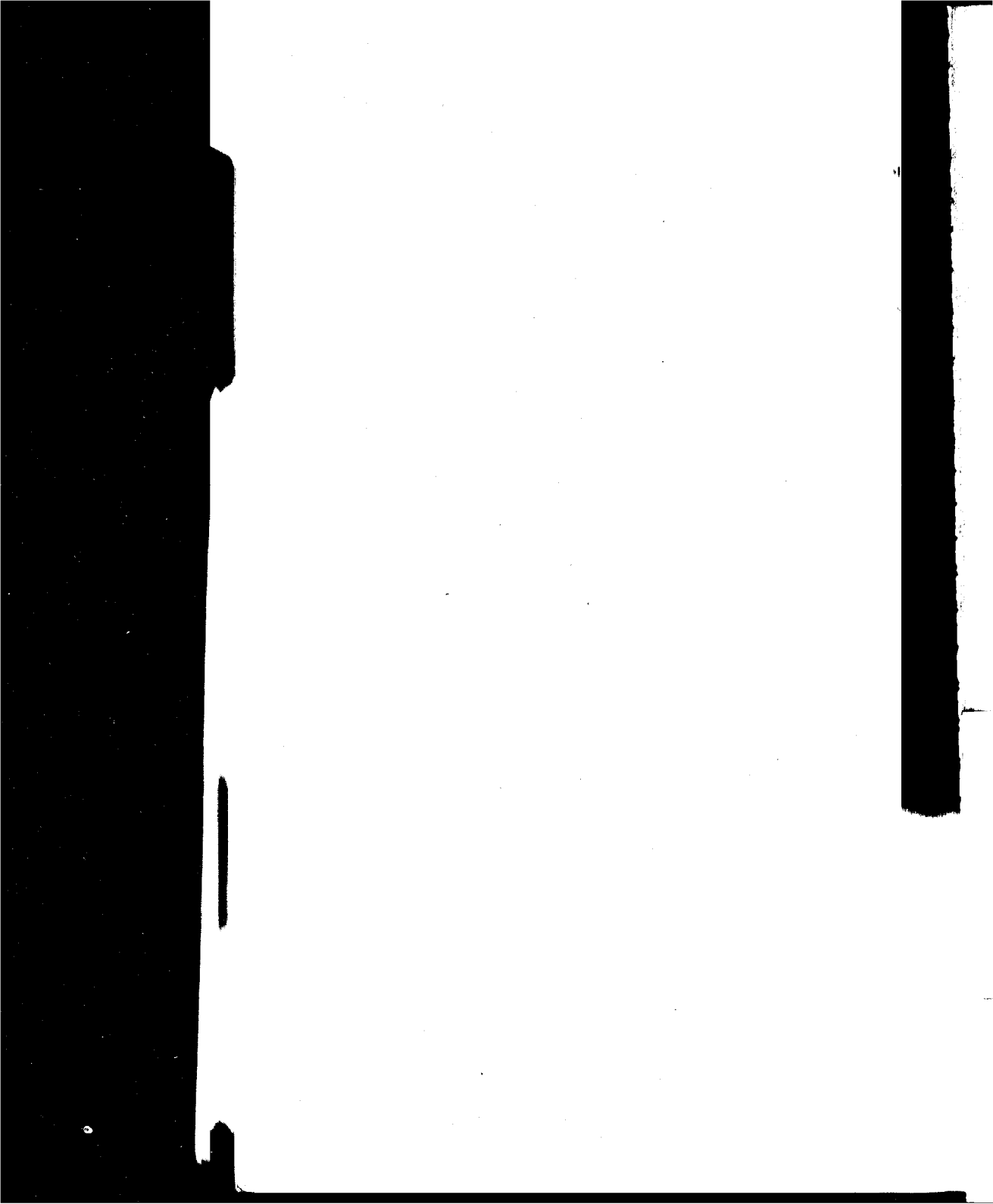
Printed in Spain - Impreso en España
por Talleres Gráficos Ferrer Coll,
Pasaje Solsona, s/n. Barcelona.

Depósito legal: B. 40.860 - 1973

ISBN 84-244-0328-2

Índice

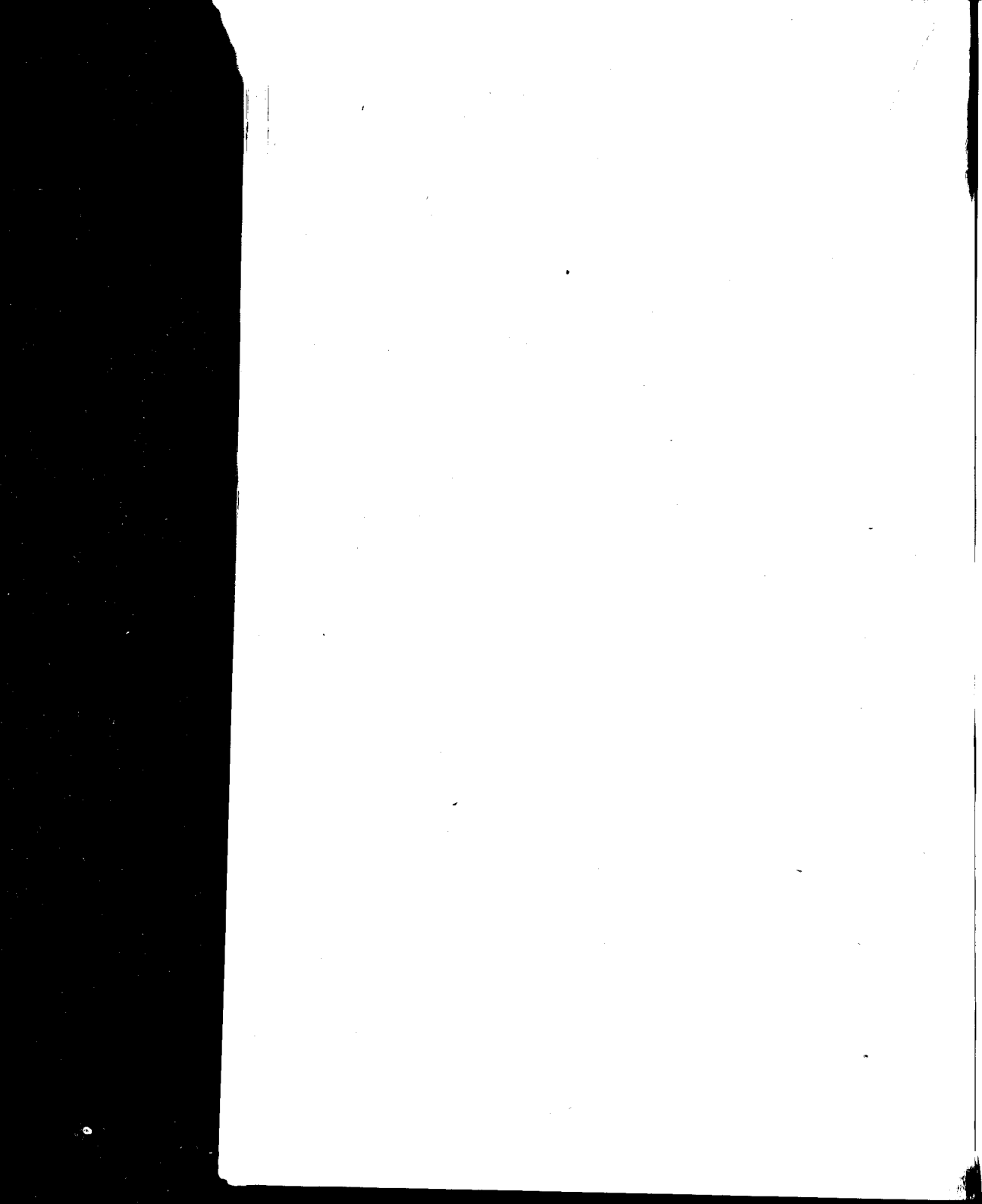
Prefacio	9
I. Consideraciones sobre el materialismo	18
II. Praxis y materialismo	51
III. Engels, materialismo «Libre arbitrio»	71
IV. El estructuralismo y sus sucedáneos	137



ESCUELA UNIVERSITARIA
DE
ESTUDIOS EMPRESARIALES

BIBLIOTECA

A Luciano Della Mea



Prefacio

Tengo clara conciencia del carácter precientífico y prefilosófico, por así decir, de estos ensayos. Encontrará el lector en ellos una enunciación de exigencias y una toma de posición polémica, no encontrará una fundamentación rigurosa ni un desarrollo teórico completo. A pesar de ello, tras haber publicado los tres primeros en los «Quaderni Piacentini», me decido a recogerlos en un volumen, con numerosos retoques y añadiendo un cuarto artículo aún inédito. Y lo he hecho por creer que en la actual fase de las discusiones en el campo marxista, pueden cumplir su función provisional de estímulo crítico, que en parte ya desempeñaron al aparecer separados por primera vez.

En estos últimos años hemos asistido a un incremento del interés por la teoría, en conexión con la crisis de los partidos comunistas oficiales, con la revolución cultural china y con el surgimiento de nuevas corrientes revolucionarias en Occidente. La exigencia de luchar contra el reformismo ha hecho emerger la necesidad de no limitarse simplemente a una defensa de la ortodoxia marxista-leninista, sino repensar el marxismo a la luz de todo lo nuevo que ha ocurrido en el Occidente capitalista, en China, en el tercer mundo. Sin embargo, las dos principales interpretaciones de Marx que han tenido éxito en la extrema izquierda occiden-

tal en estos últimos años, la de la escuela de Frankfurt con sus diversas derivaciones, y la de Althusser, dejan sobrevivir muy poco del marxismo, y, lo que es más importante, representan un paso atrás en muchos aspectos. Una de ellas porque aferrándose a tendencias que tuvieron ya mucha difusión en el marxismo occidental de los años veinte y treinta, ignora la exigencia de establecer un «socialismo científico» y sólo ve en la ciencia la falsa objetividad burguesa. La otra porque aunque reivindica con mucho énfasis el carácter científico del marxismo hereda de la epistemología de mil novecientos un concepto platonizante de ciencia, que no es el de Marx y Engels y que imposibilita un planteamiento correcto de la relación entre teoría y práctica.

Por supuesto, sería bastante poco marxista quien viese en tales orientaciones simplemente unos errores intelectuales, sin comprender que reflejan dificultades objetivas en que se ha encontrado el movimiento obrero de los países capitalistas avanzados. Por lo tanto, el camino principal para desterrar tales tendencias no es el camino de la discusión filosófica pura y simple, sino el del estudio del capitalismo actual, del proletariado actual, del nexo entre capitalismo e imperialismo; y un estudio, evidentemente, ligado a la acción política y constantemente verificado en ella. Pero hay que decir que, por otro motivo, sería también poco marxista quien pretendiese reducir el marxismo a una sociología revolucionaria, eliminando de él los aspectos de concepción general de la realidad que no constituyen un residuo de metafísica decimonónica sino un componente esencial de una doctrina que plantea el problema de la liberación efectiva del hombre en el sentido más amplio posible.

Entiendo que de todo ello se desprende la utilidad de una ratificación y un desarrollo del materialismo. Lo cual significa, simultáneamente, reafirmar la exigencia de una fundamentación científica del comunismo y refutar todas las concepciones de la ciencia que surgieron del giro idealista de fines del siglo pasado.

El carácter reaccionario de tal giro fue advertido

ya a principios del siglo actual con admirable lucidez por Lenin. En este libro se dice poco sobre el pensamiento filosófico de Lenin y sobre las conexiones con el pensamiento político y la acción política del gran revolucionario (mientras, en cambio, nos detenemos más largamente en un problema estrechamente relacionado con ese, como es la valoración de la contribución de Engels al marxismo). Habrá que volver sobre este tema, que por otra parte hoy es objeto de un vivo debate. Pero lo poco que aquí se dice al respecto bastará para señalar claramente que no comparto el fácil antileninismo, hoy de moda en gran parte de la extrema izquierda occidental. Ni en lo que respecta a la relación entre partido y clase (que, ciertamente, se plantea hoy en términos muy distintos a los del ¿Qué hacer? y a la práctica del partido bolchevique prestaliniano, pero que no se puede resolver con una fuga hacia adelante, negando la necesidad, la precaria y peligrosa necesidad, si se quiere, del partido), ni en cuanto a la parte propiamente filosófica de Lenin consiste precisamente en haber comprendido que el voluntarismo, el subjetivismo, el echazo de la ciencia pueden constituir un «estimulante revolucionario» momentáneo, pero no pueden fundamentar una doctrina revolucionaria sólida. Esto no significa que se trate de esperar el mítico «hundimiento espontáneo» ni de enmascarar tras una profesión escolástica de leninismo una aceptación sustancial del reformismo, como hacen los partidos comunistas oficiales de Occidente. No se trata de subvalorar el papel indispensable del elemento subjetivo en la lucha contra el capitalismo. Se trata de comprender que la formación de esas mismas condiciones subjetivas (con los problemas que nacen del desarrollo desigual de la conciencia revolucionaria, de la difícil relación entre intelectuales y masas, etc.) es el resultado de procesos objetivos, no de un acto milagroso de voluntad.

Por la misma razón no puedo compartir esa forma peculiar de «maoísmo occidental» que no sólo subraya los elementos muy nuevos del modo maoísta de plantear

la relación entre partido y masas, lo cual es muy justo, sino que interpreta al maoísmo en términos de ruptura con el pensamiento de Lenin y, en el límite, de Marx; enésima reaparición de ese subjetivismo al que tiende siempre, incurablemente, el «revolucionario licenciado en filosofía» de nuestros tiempos. No he publicado en este volumen una contribución a un debate sobre la Revolución cultural desarrollado en los números 9-10, 11, 12-13 de «Nuovo Impegno» (1967-68) porque sólo tenía relación indirecta con el tema de este volumen, y porque además al releerlo me pareció que las observaciones y la perplejidad que allí expuse estaban enunciadas de forma demasiado sumaria y superficial. Por la misma razón, he suprimido el último párrafo del segundo ensayo de los que aquí se publican, y que había dado el primer impulso a aquella discusión. Por lo demás, considero que los problemas aparecidos en aquel debate merecerían ser profundizados, especialmente éste: reconocida (y hay que reconocerla) la insuficiencia de una democracia interna de partido que no alcance a la relación entre el partido y las masas, reconocida con ello una limitación de la teoría y de la práctica bolchevique, ¿es realmente pensable, por otra parte, una democracia de base que no afecte al vértice mismo del partido y por lo tanto no implique, para empezar, como condición absolutamente no suficiente pero sin embargo necesaria, la publicidad de los debates y el conocimiento exacto de los términos en que éstos se plantean?

Considero importante el examen de ese problema, y no (quede claro) con vistas a un juicio negativo o limitativo de la Revolución cultural (desarrollada en las condiciones consentidas por una situación histórica determinada, y que representó en cualquier caso un esfuerzo grandioso de creación del «hombre nuevo» socialista y de rechazo del camino que llevó a la URSS a la involución staliniana y poststaliniana), sino para desarrollar la discusión sobre el modelo de partido y de sociedad que nos proponemos. Es en el marco de esa discusión donde deberá entroncarse para su exa-

men el pensamiento de un revolucionario sobre el cual, con profunda injusticia, sigue pesando el silencio o incluso el anatema salvo en los pequeños grupos que de él se reclaman expresamente y a veces un tanto secretariamente: Lev Trotsky. Un pensamiento que, por supuesto, también está históricamente fechado y condicionado, y que no está libre de aspectos contradictorios, pero pensamiento que no se puede eludir si no se quiere seguir oscilando perpetuamente entre el espontaneísmo y la concepción eclesiástica de la organización.¹

Una vez refutados el voluntarismo y el cientismo platonizante (el cuarto ensayo, inédito hasta ahora, está dedicado particularmente a una crítica de esa segunda tendencia), se trata de construir, más allá de las indicaciones, fundamentales, de los clásicos del marxismo, una «teoría de las necesidades» que no se reduzca, como sucede a menudo, a un compromiso marxista-freudiano, sino que afronte sobre bases más amplias el problema de la relación entre naturaleza y sociedad. En este punto la acusación de «biologismo» o de «materialismo vulgar» es obvia y prevista. Si con tal etiqueta se pretende designar la reducción inmediata de lo social a lo biológico y el desconocimiento de la radical novedad que comportó el surgimiento del trabajo y de las relaciones de producción respecto a la vida meramente animal, espero que estos escritos estén ya vacunados contra tal error.

En cambio, si como ocurre con demasiada frecuencia en el marxismo occidental de nuestro siglo, se pretende negar el condicionamiento que la naturaleza sigue ejerciendo sobre el hombre, si se pretende relegar la biologicidad del hombre a una especie de prólogo prehistórico de la humanidad, y desconocer la importancia que algunos datos biológicos tienen en lo referente a la exigencia de la felicidad (exigencia que está siempre en la base de la lucha por el comunismo), entonces estas páginas son deliberadamente «materialis-

1. Un primer inicio de debate serio sobre Trotsky no limitado a trotskistas es, por el momento, el volumen de N. KRASSÓ, E. MANDEL, M. JOHNSTONE, *El marxismo de Trotsky*.

tas-vulgares». En efecto, por este lado entroncan con motivos hedonistas y pesimistas ampliamente presentes en el pensamiento del siglo dieciocho y que encontraron su culminación en Leopardi; y por lo tanto representan la continuación de unos desarrollos que inicié en otro volumen aparecido en esta misma colección (Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano, 1965, 2.^a ed., 1969).

Tampoco éste es un desarrollo terminado. Al principio de los años cincuenta era difícil hablar de pesimismo con los marxistas italianos, casi todos demasiado llenos de confianza historicista en el progreso humano y demasiado tendentes, por sus orígenes crocianos, a desinteresarse de la relación hombre-naturaleza. Las excepciones eran pocas: un Antonio La Penna, que, habiendo llegado al marxismo antes que yo, había experimentado antes que yo la insatisfacción por una forma demasiado genérica y equívoca de apelar al «historicismo» y al «humanismo»; había aparecido también el Leopardi progressivo de Cesare Luporini, un ensayo que nos enseñó un modo nuevo de acercarse al pensamiento leopardiano, aunque tendía demasiado a resolver el pesimismo de Leopardi en un progresismo político-social. Pero en su conjunto el clima era el que he indicado. También mi inicial y fragmentario marxismo-leopardismo (lo llamo así para abreviar) contrajo un vicio de origen a partir de aquel clima, vicio del cual tal vez me cuesta librarme todavía. Resultaba de la yuxtaposición de un optimismo histórico-social (el comunismo como meta ya segura de la historia humana, aunque el precio pagado con el stalinismo ya entonces nos parecía a muchos excesivo, a pesar de que éramos incapaces de ver una alternativa al stalinismo que no fuese socialdemocrática) y de un pesimismo en lo relativo a la opresión del hombre por la naturaleza, opresión que seguiría siendo motivo de infelicidad incluso en la sociedad comunista.

Hoy la situación ha cambiado. Como consecuencia de los desarrollos cada vez más monstruosos de la «racionalidad capitalista» por una parte y de la crisis

del movimiento comunista mundial por otra, aquella tranquila confianza en el progreso histórico como portador ineluctable de comunismo ha decaído. Y el marxismo contemporáneo ha recogido ampliamente (sobre todo por obra de los pensadores de la escuela de Frankfurt) coloridos apocalípticos. Algunos temas leopardianos, de crítica del «progreso» y de la «civilización moderna» deben ser revalorizados más que lo que se hubiese hecho entonces en el campo marxista. Pero frente a las interpretaciones «adornianas» de Leopardi, que ya se han iniciado y que probablemente están destinadas a desarrollarse, hay que recordar que el pesimismo leopardiano, precisamente por su base materialístico-hedonista que se hace más explícita en su última formulación, está libre de las escorias romántico-existencialistas que contaminan gravemente el pensamiento de Horkheimer y Adorno y también el del último Marcuse, por más que éste sea mucho más politizado y laicizado. Leopardi estuvo en condiciones de definir una compleja relación entre él y el iluminismo (relación de crítica del mito del progreso, pero de potenciación de los temas hedonistas y materialistas, y, por tanto, de rechazo de la restauración romántica) mucho más justa que la posición en que se colocan esos pensadores. En lo concerniente al problema siempre crucial de la posición que hay que asumir frente al iluminismo, es mucho más y mucho mejor que un precursor de los de Frankfurt: es también una ayuda para comprender los límites de éstos y criticarlos.

El auténtico modo de superar el defecto inicial de mi planteamiento a que me refería hace un momento no consiste en fantasear evasiones de la ciencia o en dar por descontado que el hombre haya triunfado ya en la lucha por el dominio de la naturaleza y sólo deba hacer un uso comunista de tal dominio; más bien consiste en precisar cada vez mejor los ligámenes entre la lucha por el comunismo y la lucha contra la naturaleza, sin identificarlas tampoco de forma simplista (en este sentido atribuyo gran interés a las observaciones de Luciano Della Mea, al cual cito, entre otros,

en el tercer ensayo). Esto requiere también un nuevo tipo de científico. Actualmente, mientras entre los físicos, biólogos, médicos, predominan todavía ampliamente los reaccionarios o los apolíticos, ha venido a ser muy frecuente, por otra parte, un tipo de biólogo o de psiquiatra de extrema izquierda que considera que su primer deber es negarse como biólogo o como psiquiatra, disolver inmediatamente la biología o la psiquiatría en acción política. A mi entender, se trata de una actitud errónea. Es cierto que los científicos marxistas han de negar el aspecto corporativo de la propia ciencia, rechazando la barrera entre pertenecientes a la profesión y profanos. Pero si en lugar de aportar al marxismo su experiencia de investigadores de la naturaleza, contribuyen a encerrar al marxismo en el ámbito meramente «humanístico» o a reducirlo a un puro activismo, no harán sino empobrecerlo. Si Norman Bethune, en lugar de usar «el bisturí» además de «la espada», se hubiese limitado a explicar a los compañeros chinos enfermos que sus enfermedades provenían del imperialismo, si hubiese creído que un médico sólo puede convertirse en un auténtico revolucionario dejando de dedicarse a la medicina, su contribución a la causa de la revolución habría sido menor.

He dedicado estos escritos a Luciano Della Mea porque han nacido, principalmente, de un diálogo continuado con él (diálogo que ni siquiera decayó lo más mínimo desde el momento en que nos encontramos perteneciendo a formaciones políticas diversas) y porque creo que muy pocos militantes de extrema izquierda han vivido siempre con tanta intensidad como él la exigencia de una democracia de base practicada efectivamente, no teorizada con un aristocratismo intelectual que termina constituyendo la involuntaria negación de la misma. El presente libro también debe ideas y estímulos a muchos otros amigos: Ya recordé a Antonio La Penna; quiero añadir a Mario Mirri, que ya hablaba de irreductibilidad de la ciencia e ideología en tiempos en que el marxismo italiano todavía no había hecho suya esta distinción (y sin las contorsiones teóricas con

que la estropeó Althusser en el mismo momento en que tenía el mérito de afirmarlo); A Sergio Landucci, de cuyas observaciones historiográficas y teóricas me he beneficiado al corregir parcialmente el primer ensayo y al escribir los siguientes.

Más recientemente, me ayudaron mucho las discusiones con Luca Baranelli, Franco Belgrado, Marcello Buiatti, Giuseppe Giordani, Romano Luperini, Carlo Alberto Madrignani, Pierluigi Tedeschi y con otros amigos que he tenido ocasión de citar en diversos puntos del libro. Si los tres primeros ensayos pudieron ver la luz en una primera redacción y ser objeto de debate, lo debo a la amistad de Piergiorgio Bellocchio y Grazia Cherchi, animadores de una revista que representa el lugar más vivo y libre de encuentro entre los diversos grupos de la extrema izquierda italiana. Y si ahora reaparecen agrupados en un volumen, se lo tengo que agradecer una vez más a Lanfranco Caretti, que quiso que este libro saliese y que me dio sugerencias utilísimas para el cuarto ensayo.

Esta larga lista de nombres no quiere ser, evidentemente, una «declaración de corresponsabilidad». Creo que ninguno de los amigos mencionados está totalmente de acuerdo con lo que he escrito en este libro, y algunos tienen motivos para divergir mucho. Sólo he querido manifestarles mi agradecimiento y augurarles que la discusión prosiga.

SEBASTIANO TIMPANARO

I. Consideraciones sobre el materialismo¹

1. Tal vez la única característica común a todo el marxismo occidental actual (con rarísimas excepciones) sea la preocupación por defenderse de la acusación de materialismo. Marxistas gramscianos y togliatianos, marxistas hegeliano-existencialistas, marxistas neopositivistizantes, freudianizantes, estructuralizantes, a pesar de las profundas divergencias que les separan, están de acuerdo en alejar cualquier sospecha de colusión con el materialismo «vulgar» o «mecánico»; y con tal celo lo hacen que junto con la vulgaridad y el mecanicismo desechan el materialismo *tout court*. Gran parte de las polémicas entre los diversos grupos marxistas versan precisamente sobre la elección de la salvaguardia más eficaz contra el riesgo de caer en el materialismo vulgar: si tal salvaguardia tiene que ser la dialéctica o el historicismo, la reivindicación del «humanismo marxista» o el engarce del marxismo con una epistemología empiriocriticista o pragmatista o platonizante.

Hoy es mucho más clara que hace diez años la división entre una mayoría del movimiento obrero occidental que entiende el socialismo como integración de la clase trabajadora en el sistema capitalista, y una

1. "Quaderni Piacentini", 28 (septiembre 1966), págs. 76-97.

minoría, o mejor dicho, minorías que de modos distintos plantean el problema de la revolución socialista mundial. Pero si los actuales reformistas son antimaterialistas por un influjo explicable de la cultura burguesa, no se puede decir, en cambio, que la nueva leva de marxistas revolucionarios que ha crecido desde el 60 haya puesto el acento en el materialismo. Esos nuevos grupos revolucionarios son claramente hostiles a *ciertas* formas del marxismo idealista (especialmente, en Italia, a la forma gramsciana); pero sus simpatías parecen oscilar entre un marxismo hegeliano con fuertes vetas existencialistas y un cientismo pragmatista. Lo indica incluso su propio lenguaje, con frecuencia inaccesible a los compañeros de base por un doble motivo: un exceso de filosofemas hegelianos por una parte, y un exceso de tecnicismo neopositivista por otra. Ambas componentes son reconocibles con frecuencia en un mismo escrito de *Quaderni rossi* o de *Classe operaia*, o de las revistas que han recogido y desarrollado la herencia de éstas. Probablemente, los revolucionarios de los años sesenta creen que una acentuación del materialismo significaría el peligro de relajación de la tensión voluntarista y de un retorno a las posiciones de espera del «hundimiento espontáneo» del capitalismo, y también el peligro de perder contacto con el pensamiento científico más moderno, que en gran parte está orientado polémicamente contra el viejo materialismo ochocentista.

Por lo demás, tal antimaterialismo no es una novedad en el pensamiento revolucionario de los países occidentales. En la primera postguerra, los leninistas de Alemania y de Italia también profesaban, en filosofía, ideas muy distintas de las de Lenin: según ellos, el enemigo que había que combatir en el terreno filosófico no era el idealismo, sino el materialismo, que ellos consideraban como una deformación positivista y socialdemocrática del pensamiento de Marx. Mientras Lenin ya en 1918 luchaba contra la *nueva* ideología burguesa victoriosa (contra el renacimiento idealista), los leninistas de los años veinte y treinta

realizaban una operación de puesta al día del marxismo en confrontación constante con el idealismo, aceptaban un planteamiento del problema gnoseológico y de la relación estructura-superestructura que estaba à la page con las ideologías burguesas contemporáneas: *Marxismo y filosofía*, de Karl Korsch es una de las expresiones más claras de tal orientación. De este modo, su filosofía se definía como radicalismo de los intelectuales más que como doctrina del proletariado revolucionario.

Por tanto, la antítesis reforma-revolución no coincide hoy en el plano filosófico con una antítesis idealismo-materialismo, sino que en lo que respecta al Occidente europeo todo cae dentro del ámbito antimaterialista. Es significativo que en la larga discusión entre los filósofos marxistas italianos que se desarrolló en verano-otoño de 1962 sobre «Rinascita», el único punto en que estuvieron de acuerdo desde el principio los contendientes fue la necesidad de liberar al marxismo de las «incrustaciones de materialismo vulgar». Hay que precisar que el promotor de tal discusión, Cesare Luporini, un año antes, en el escrito *Verità e libertà*,² había formulado una límpida y rigurosa posición materialista, que por su originalidad y valor destaca en el panorama filosófico de los últimos decenios; pero más tarde exigencias de puesta al día y enriquecimiento cultural del marxismo (y por tanto de tomar contacto con las orientaciones dominantes en la cultura occidental: psicoanálisis, estructuralismo) prevalecieron también en él motivando que no haya insistido más en aquella dirección.

2. Es cierto que la polémica contra el materialismo vulgar no constituye, por sí misma, ninguna desviación idealista del marxismo, sino que está claro que forma parte del núcleo originario de esta doctrina. Pero lo curioso es que a tal insistencia en la polémica

2. En el volumen colectivo del mismo título, que contiene las comunicaciones al XVIII Congreso de la Sociedad Filosófica Italiana, Palermo, 1960, pág. 139 y sigs.

no corresponde desde hace muchos decenios una fuerza de algún relieve, ni siquiera una presencia efectiva del materialismo vulgar que en occidente no se ha recuperado nunca de la crisis que sufrió a fines del siglo pasado. En la cultura burguesa la lucha se desarrolla hoy, expresándolo de forma muy esquemática, entre dos idealismos: un idealismo historicista-humanista y un idealismo empiriocriticista y pragmatista. Las «dos culturas» de que tanto se habla se pueden identificar, en sus grandes trazos, con esos dos idealismos. La victoria del segundo es la victoria de la tecnocracia sobre el viejo humanismo, característico de burguesías atrasadas. Sin embargo, en los países capitalistas avanzados el humanismo queda subordinado, no destruido, puesto que sus servicios son todavía necesarios en alguna medida (todas las clases explotadoras necesitaron siempre hablar de los «valores del Espíritu»: es sabido que incluso el viejo positivismo ochocentista dejaba abierto un respiradero a evasiones agnóstico-religiosizantes, fenómeno que se repite hoy en la filosofía americana, con las aperturas espiritualistas de muchos pragmatistas, metodologicistas y naturalistas más o menos «críticos»³).

Por ello parecería que sigue teniendo validez el diagnóstico en base al cual escribió Lenin *Materialismo y empiriocriticismo*: hay una situación de desequilibrio a favor del idealismo y de ahí se deriva la necesidad de dirigir la polémica más contra éste que contra el materialismo vulgar. En cambio, el marxismo occidental de hoy parece empeñado, sobre todo, en demostrarse a sí mismo y demostrar a sus propios adversarios que no es «tosco». Y es precisamente bajo el estandarte del antimaterialismo (y del rechazo, a la vez, de algunas posiciones metafísicas más atrasadas) donde se está formando una *koiné* filosófica en la que con-

3. Cfr. SERGIO LANDUCCI, *Metodologismo e agnosticismo*, en "Bel-fagor", 1961, págs. 637-640. Hasta qué punto es poco naturalista el "naturalismo crítico" americano se puede ver, por ejemplo, en la cuidadosa exposición de G. DE CRESCENZO, *P. Romanell e l'odierno naturalismo statunitense*, Florencia, La Nuova Italia, 1966.

fluyen y con frecuencia se confunden marxistas, neopositivistas, existencialistas modernizados, católicos bien dispuestos al diálogo.

Esta operación de autodepuración del marxismo se concreta y casi se simboliza en una depreciación de Engels, que a los ojos de muchos aparece como el primer responsable de la decadencia del marxismo de alta filosofía a «filosofía popular». Por razón de una peculiar y dramática contradictoriedad (que merecería un estudio más profundo), la obra de Engels está expuesta particularmente a recibir los ataques de ambas corrientes marxistas actuales, la hegeliana y la empiriopragmatista. Por una parte, Engels sintió mucho más que Marx la necesidad de tener en cuenta las ciencias de la naturaleza, de enlazar el materialismo «histórico» (de las ciencias humanas) con el materialismo físico-biológico, especialmente en el momento en que Darwin había abierto definitivamente el camino para considerar históricamente a la misma naturaleza. Por otra parte, el mismo esfuerzo por no disolver al marxismo en un positivismo chato evolucionista y ecléctico, llevó a Engels a poner empeño, y cierto puntillo, en aplicar la dialéctica hegeliana a las ciencias y a traducir los fenómenos físicos y biológicos en términos de «negación de la negación» y de «conversión de la cantidad en cualidad». La consecuencia es que se le puede acusar alternativamente de hegelismo arcaico y de contaminación positivista, de abandono de la gran tradición filosófica alemana y de olvido de los esbozos pragmatistas contenidos en las *Tesis sobre Feuerbach*, de cientismo y de cultura científica atrasada y superficial.⁴

3. Se podría sostener que la polémica contra las degeneraciones materialistas vulgares se justifica en el ámbito de la lucha contra el dogmatismo staliniano, por devolver al marxismo su libre fuerza creadora. Y, ciertamente, en el folleto de Stalin *Sobre el*

4. Ver más adelante, pág. 67 y sigs., y el tercer ensayo del presente libro, pág. 71 y sigs.

materialismo dialéctico y el materialismo histórico, que fue el texto elemental de marxismo más difundido no sólo en la URSS sino en el movimiento comunista mundial, es fácil encontrar afirmaciones esquemáticas y auténticamente groseras, sobre todo en lo referente a las relaciones entre estructura y superestructura. Pero concebir y exponer groseramente el marxismo no significa necesariamente acentuar su aspecto materialista. En ese folleto de Stalin y en los demás escritos del mismo falta un interés específico por las ciencias de la naturaleza y por la relación hombre-naturaleza; está ausente cualquier insistencia en el «lado pasivo» del conocimiento, en el condicionamiento que sobre el hombre ejercen su misma estructura física y el ambiente natural. En cambio, algunas tomas de posición de Stalin, como el apoyo que prestó a Lysenko, la misma teorización del socialismo e incluso el comunismo en un solo país, pueden ser definidas, con todo derecho, como idealistas y voluntaristas; no en vano se ha hablado del «subjetivismo staliniano». El llamado dogmatismo de Stalin y de sus seguidores, en realidad no consistió en una posición materialista coherente, sino más bien en una «politización» (en sentido peyorativo) de la doctrina, en una reducción inmediata, no sólo de la ciencia a ideología, sino de la misma ideología a instrumento de propaganda y de justificación insidiosa de las tomas de posición política contingentes; de este modo los giros más bruscos eran legitimados cada vez con razones pseudoteóricas y se presentaban como conformes al marxismo más ortodoxo.⁵

Ahora bien, si no es cierto que el stalinismo significase una acentuación del aspecto materialista del marxismo, sí lo es que la desestalinización —por la forma confusa en que se emprendió y se desarrolló, y por el carácter tendencialmente socialdemocrático

5. Este aspecto del stalinismo fue señalado por primera vez por Trotsky; cfr. especialmente *La revolución traicionada*, cap. II; *Stalin teórico*, en *Escritos 1929-1936*. Ver también G. Lukács en "Nuovi argomenti", núms. 57-58, junio-octubre 1962, págs. 120-124.

que desdichadamente tomó en seguida— se resolvió, incluso en los países comunistas, en un refloramiento de tendencias «occidentalizantes». La torpe persecución que había caído en la era staliniana sobre los especialistas de lógica formal, de física, de psicoanálisis, da lugar hoy, por reacción, a una fuerte corriente de simpatía no sólo por las adquisiciones científicas de tales disciplinas, sino también por los planteamientos ideológicos que han alimentado en Occidente. En ese sentido son muy significativas las lecciones de Robert Havemann, recogidas y traducidas al italiano en el volumen *Dialettica senza dogma*.⁶ Este valiente científico comunista de Alemania oriental tiene toda la razón cuando reivindica la libertad de expresión y de investigación científica contra una incompetente y dogmática burocracia de partido; pero uno no puede dejar de caer en la cuenta de que lo que Havemann llama «materialismo mecánico» es, simplemente, *cualquier* materialismo, y que el autor tiende a dar un barniz de ciencia del siglo veinte a viejos conceptos espiritualistas.

4. Pero, ¿qué hay que entender cuando se habla de materialismo? ¿Cómo puede el materialismo escapar a la acusación de ser una metafísica, y una metafísica de las más ingenuas?

Entendemos por materialismo, ante todo, el reconocimiento de la prioridad de la naturaleza sobre el «espíritu», o, si se quiere, del nivel físico sobre el biológico, y del biológico sobre el económico-social y cultural: bien en el sentido de prioridad cronológica (el larguísimo tiempo transcurrido antes de que la vida apareciese en la tierra, y desde el origen de la vida al origen del hombre), bien en el sentido del condicionamiento que *sigue* ejerciendo la naturaleza sobre el hombre y que seguirá ejerciendo por lo menos en

6. Turín, Einaudi, 1965. Sobre las ideas políticas “occidentalizantes” de Havemann —que, a mi parecer, no dejan de tener relación con sus ideas filosófico - científicas—, ver C. CASES en “Quaderni Piacentini”, 27 (junio 1966), pág. 15 y sigs.

un futuro previsible. En cuanto al conocimiento, por tanto, el materialista sostiene que la experiencia no se puede reducir ni a producción de la realidad por el sujeto (sea la que sea la forma en que se conciba tal producción), ni a una recíproca implicación de sujeto y objeto. En otras palabras, no se puede negar o eludir el elemento de pasividad que hay en la experiencia: la situación externa, que nosotros no imponemos, sino que se nos impone; ni es posible reabsorber de ningún modo ese dato externo haciendo de él un mero momento negativo de la actividad del sujeto, o haciendo de sujeto y objeto meros momentos, distinguibles sólo por abstracción, de la única realidad efectiva, que sería precisamente la experiencia.

Tal acentuación del elemento pasivo de la experiencia no pretende ser, por supuesto, una teoría del conocimiento (teoría que, por lo demás, sólo puede ser construida por vía experimental, en el ámbito de la fisiología del cerebro y de los órganos sensoriales, y no por vías meramente conceptuales o filosóficas); pero es la condición preliminar de cualquier teoría del conocimiento que no se contente con soluciones verbalistas e ilusorias.

Esto implica una posición polémica con respecto a gran parte de la filosofía moderna, que se ha desahogado y agotado en la colocación de trampas gnoseológicas para capturar y domesticar el dato exterior, para convertirlo en algo existente sólo en función de la actividad del sujeto. Hay que darse cuenta de que la gnoseología ha tenido en el pensamiento moderno un desarrollo tan enorme (y tan sofisticado) porque no ha correspondido sólo a la exigencia de comprender cómo se da el conocimiento, sino que ha asumido la tarea de fundamentar la libertad absoluta del hombre, eliminando todo lo que parece restringir tal libertad desde el punto de vista de la conciencia común. Que tal tarea se haya resuelto en el sentido de un idealismo romántico del Yo absoluto o en el sentido de un empirismo crítico, que la relación sujeto-objeto haya sido concebida como una relación de creación, o de

escisión de una unidad originaria, o de acción recíproca o de «transacción», o lo que sea, implica ciertamente toda una serie de diferencias de formación cultural y de ambiente social importantes, y nos explica las ásperas polémicas que ha habido y hay entre los que propugnan esos diversos idealismos; pero nada de todo eso cambia el carácter ilusionista que les es común. Y es necesario añadir que incluso la polémica que los pragmatistas y actualistas de izquierda (piénsese en Guido Calogero) llevaron contra el gnoseologismo responde más bien, en forma exasperada, al mismo objetivo de «destrucción de la realidad externa» y fundamentación de la libertad humana, que había dado lugar al gnoseologismo. Se trata, pues, de una polémica que desde nuestro punto de vista se sitúa en el interior de la orientación general que consideramos hay que rechazar.

Se dirá que si bien el idealismo del yo absoluto es expresión de una cultura muy embebida de irracionalismo romántico y de anticientifismo, en cambio las posiciones del pensamiento empiriocriticista y pragmatista nacieron precisamente de la reflexión sobre la ciencia y que, por tanto, no es lícito contraponerles, como «más científico», un materialismo basado en las ciencias de hace un siglo, o, peor, en la ingenua conciencia común.

Pero precisamente en este punto los equívocos son particularmente fáciles.

Es cierto que el conocimiento científico es la única forma exacta y rigurosa de conocimiento. Pero si la filosofía traslada toda su atención de los resultados y del objeto de la investigación científica a la investigación en cuanto tal; si olvidando considerar la condición del hombre en el mundo tal como *se desprende* de la investigación científica, se reduce a metodología de la actividad del científico, lo que se hace es recaer en el idealismo, porque se hace aparecer como única realidad no la naturaleza, sino el hombre investigador de la naturaleza y constructor de *su propia* ciencia. Los resultados de la investigación científica

nos enseñan que el hombre ocupa un lugar marginal en el universo; que durante muchísimo tiempo no hubo vida en la tierra, y que el surgimiento de ésta dependió de condiciones particularísimas; que el pensamiento humano está condicionado por determinadas estructuras anatómico-fisiológicas, y es ofuscado o imposibilitado por determinadas alteraciones patológicas, etc. Pero consideremos estos resultados como meros contenidos de nuestro pensamiento pensante o de nuestra actividad experimentadora y modificadora de la naturaleza, subrayemos que tales resultados no existen fuera de ese nuestro pensamiento y de nuestra actividad, y ya tenemos el juego de manos: la operación de escamoteo de la realidad externa se habrá consumado, y no en el terreno de un anticuado humanismo hostil a la ciencia, sino, por el contrario, con todos los crismas del carácter científico y la modernidad...

En el momento en que la filosofía se reduce sin más a epistemología o metodología (en el sentido más o menos abiertamente subjetivista arriba indicado), se convierte simplemente en la teorización narcisista de la actividad del científico, el cual, produciendo fenómenos para conocerlos, elaborando y sistematizando conceptualmente los resultados de su experimentar, se hace la ilusión de ser «legislador de la naturaleza». Con ello la filosofía deja de ser la sistematización de todo lo que la ciencia nos ha enseñado y nos enseña sobre el hombre y sobre el mundo, para convertirse en la expresión sectorial, corporativa, de una restringida categoría de hombres, los científicos, cuya situación y actividad se toman indebidamente como paradigmáticas de la condición humana en general. De ese modo la filosofía no sólo pierde la ilusión «universalidad» en sentido metafísico, sino también esa cierta generalidad o globalidad a la que por definición no puede aspirar.

Desde este punto de vista, ni siquiera la tan celebrada «unificación de las ciencias», ni siquiera la fusión cada vez más estrecha entre conciencia y acción,

entre ciencia de la naturaleza y técnica transformadora de la naturaleza, son suficientes para evitar el sectorialismo que indicábamos, que es un sectorialismo *a parte subiecti*. Una filosofía que sea, aun en el sentido más amplio y comprensivo, metodología del *actuar* humano, tiene siempre el peligro de eludir o subvalorar lo que hay en la condición humana de pasividad, de condicionamiento externo.

5. Ciertamente, en el pensamiento contemporáneo no faltan serias corrientes de oposición al metodologismo y al neopositivismo, denuncias de su carácter agnóstico e idealizante. Lo malo es que con frecuencia tales adversarios, a la vez que replantean justamente la exigencia de la *Weltanschauung*, permanecen ligados a una formación cultural indiferente, si no hostil, a las ciencias. Generalmente se trata de hegelianos (o de marxistas para los que Marx no hizo sino hacer explícito lo que ya estaba contenido en Hegel): es decir, se trata de sostenedores de un esquema que, en lo tocante a la concepción de la naturaleza, nació ya atrasado (piénsese en la idea hegeliana de la naturaleza como círculo eterno, y piénsese a la vez en la apertura de Kant hacia el evolucionismo) y de un método dialéctico que hoy sólo puede valer como polémica contra filosofías negadoras de la historicidad o que interpreten la historicidad como gradualismo antirrevolucionario, pero que a partir de ahí no proporciona ninguna profundización positiva de las formas reales a través de las cuales se explica la historicidad de la naturaleza y del hombre. La fuerza y la fascinación del marxismo hegeliano estriba en su antieclécticismo, en la negativa a seguir la última moda filosófica o científica (aunque ciertas contaminaciones mutuas entre hegelianismo, existencialismo y psicoanálisis limiten este aserto). Pero el precio que se paga para evitar el eclécticismo es un manifiesto arcaísmo, un desprecio no sólo de todo lo nuevo que el marxismo representaba frente a Hegel, sino incluso de todo lo que en la cultura prehegeliana, y sobre

todo en el iluminismo, era más avanzado que Hegel.

Hegelianos y metodologicistas eluden, pues, por caminos diversos, la exigencia de una filosofía como visión del mundo basado en los resultados de las ciencias: los primeros por identificar sustancialmente el mundo y la historia con el mundo humano y con la historia humana, los segundos porque consideran a la ciencia formalísticamente y con ello recaen en el subjetivismo.

Hay que señalar también que las diversas ciencias de la naturaleza están expuestas al equívoco idealista en grados distintos. Mientras la física desempeña en el siglo xx un papel destacado como incubadora del idealismo y del metodologicismo (gracias a la ambigüedad del concepto de experiencia), las ciencias biológicas han seguido mostrándose mucho más tenazmente materialistas, y lo mismo hay que decir, en mayor grado todavía, de las ciencias históricas de la naturaleza, desde la geología a la paleontología y la biología evolucionista, las cuales plantean directamente el problema de la tardía aparición del hombre en la tierra y con ello del larguísimo período de tiempo en que existió —para expresarnos con una tosquedad querida y oportuna— el objeto sin el sujeto. Por algo esas ciencias fueron siempre la bestia negra de todo idealismo y de todo pragmatismo; por algo la reacción idealista iniciada a partir de fines del siglo pasado y que se prolonga hasta hoy ha tenido como uno de sus principales objetivos la lucha contra Darwin o por lo menos la neutralización del darwinismo.⁷

7. MARIO MIRRI señala con razón en "Crítica storica" I (1962), pág. 581 y sigs.: "Creo que (...) se puede constatar que Italia es uno de los países en que menos se nota la presencia en la cultura media (...) de los resultados de las ciencias naturales y biológicas. Creo que por ello arraigan siempre fácilmente entre nosotros las diversas formas de espiritualismo e idealismo". Y tras haber observado que el interés científico se enfoca preferentemente hacia las ciencias fisicomatemáticas, añade: "En el fondo, siempre es posible reducir la terminología matemática o la discusión filosófica sobre los problemas planteados por la física más reciente a premisas espiritualistas o idealistas, mientras que tales premisas pueden ser fácilmente descartadas sobre la base de una información al día sobre la historia del mundo, de la vida sobre la

Se ha intentado tal neutralización siguiendo dos líneas distintas. Por una parte, se intentó aplicar también a las ciencias históricas de la naturaleza el clásico sofisma subjetivista: la naturaleza anterior al hombre (o posterior a la desaparición futura de la especie humana) sólo es, se ha afirmado, una construcción de nuestra ciencia: atribuirle realidad ontológica sería hacer metafísica. Por lo tanto, darwinismo, sí, pero ¡darwinismo puramente «metodológico»! Ahora bien, si este argumento probase algo, probaría demasiado: efectivamente, no es posible negar realidad ontológica a la historia de la naturaleza sin negarla también a todo el pasado —humano o extrahumano, próximo o remoto— y, del mismo modo, a toda la realidad exterior a mí, incluidos los demás seres humanos. Desde el punto de vista idealista, tenía toda la razón Gentile cuando hacía notar que admitir cualquier realidad (incluso humana, incluso «espiritual») exterior al pensamiento actualmente pensante es naturalismo. El valor del actualismo gentiliano consiste precisamente en la consecuencia con que desarrolla hasta el fondo, reduciéndolas al absurdo, las premisas idealistas. Y si Croce tenía buenos motivos para resistirse a identificar historia e historiografía, *res gestae* e *historia rerum gestarum*, caía claramente en un error cuando no quería ver que rechazar esa identificación implicaba rechazar todo el idealismo. Pues si las *res gestae* son distintas de la *historia rerum gestarum*, no hay ningún motivo para creer en la batalla de Waterloo como algo «ocurrido realmente» y negar en cambio el mismo reconocimiento a la forma-

tierra y de los seres vivos hasta el hombre. Y vemos que si las restauraciones espiritualistas o idealistas de hace setenta o sesenta años pudieron beneficiarse de una crisis del viejo positivismo, tal crisis se manifestó tal vez precisamente en el terreno de un decaimiento de la discusión en torno a las investigaciones de historia natural y biología y de su pérdida de importancia ante unas matemáticas y una física que planteaban nuevos problemas, y eran cada vez más necesarias. De modo que las teorizaciones convencionalistas y empiriocriticistas surgidas en relación con el desarrollo de las matemáticas y de la física pudieron ser utilizadas en función de aquellas restauraciones.

ción del sistema solar o a cualquier otro episodio cósmico anterior al hombre; y con ello el darwinismo «puramente metodológico» nos aparece como un engaño. Tampoco los intentos de soluciones relacionistas o «transaccionistas» («la experiencia es en la naturaleza *pero también* la naturaleza es en la experiencia»)⁸ son capaces de eliminar realmente los equívocos. Las dos proposiciones ligadas con el *pero también* son verdaderas, pero ni tienen el mismo carácter fundamental ni el mismo poder condicionante. La teoría gnoseológica del reflejo, ciertamente inadecuada, tiene por lo menos el mérito de expresar, aunque sea metafóricamente, tal diversidad: el espejo es en un ambiente determinado y la imagen de aquel ambiente es «en el espejo», pero ambos términos no tienen el mismo grado de dependencia uno del otro, el círculo no es perfecto.

La otra línea en que se ha dado una reacción al darwinismo ha consistido en diversas tentativas de atribuir a la naturaleza una espiritualidad objetiva, sin entrar en conflicto demasiado evidente con los resultados de la ciencia moderna, sino buscando en la ciencia del siglo veinte la base para un relanzamiento del espiritualismo, contrapuesto a la «anticuada» ciencia materialista del diecinueve. Al «achatao» evolucionismo ochocentista se ha contrapuesto un evolucionismo «a saltos», acorde con la justa exigencia de reconocer ya en la evolución de los organismos naturales (y mucho más en la sociedad humana) ritmos de desarrollo distintos al ritmo gradual y sin sacudidas que cierto evolucionismo spenceriano pretendía considerar obligatorio incluso en el plano político-social. Pero a partir de ahí se cae en seguida en concepciones milagrosas de la evolución, entendiendo el «salto» como desvinculación absoluta del superior respecto del inferior, como supresión de todo condicionamiento. La *Evolution créatrice* de Bergson, con los desarrollos sorelianos en el plano social, y con la

8. Ver, por ejemplo, A. VISALBERGHI, *Esperienza e valutazione*, 2.ª ed., Florencia, La Nuova Italia, 1966, cap. I y VI.

involución religiosa final del mismo Bergson es el ejemplo más claro de esa respuesta falsa, no revolucionaria sino aventurera, al darwinismo social.

Es más, a través de la polémica contra la «falacia reduccionista» (caballo de batalla de Dewey y sus seguidores) se defendió la autonomía de los diversos «niveles» (físico, biológico, social, etc.). Ciertamente, el monismo apresurado y chapucero de un Haeckel hacía necesaria una defensa de la autonomía *relativa* de los niveles superiores respecto de los inferiores; pero una vez iniciado este camino fue fácil, desde Boutroux en adelante, hacer aparecer esa autonomía como absoluta y restaurar de este modo el vitalismo en biología (baste recordar el uso reaccionario que se hizo a principios de siglo de la genética mendeliano-morganiana contra el darwinismo), el espiritualismo en las ciencias humanas. Finalmente, también la mecánica cuántica y el principio de indeterminación fueron utilizados para dar patente de cientificidad moderna al «libre arbitrio», como si la indeterminación y la libertad de autodeterminación fuesen una misma cosa y como si, por poner un ejemplo, el principio de Heisenberg pudiese servir para negar los condicionamientos que ejercen sobre tal libre arbitrio los estados patológicos del organismo humano, el carácter hereditario, el ambiente, la formación social y cultural.⁹

6. Todas esas tentativas de neutralización del impulso materialista ejercido por las ciencias históricas

9. Permítasenos expresar nuestra admiración al ver que incluso filósofos serios identifican tranquilamente la *libertad* (que, si no se la entiende mitológicamente, significa capacidad de proyección y de subordinación de los medios a los fines) con la *indeterminación*, sólo porque ambas coinciden en oponerse al determinismo causal.

METÉ decía: "La física acaba de descubrir que los corpúsculos ínfimos son imprevisibles; sus movimientos no se pueden predecir. Parecen individuos, dotados de libre arbitrio. Pero los individuos no están dotados de libre arbitrio. Sus movimientos son difíciles de predecir, o no se pueden predecir sólo porque para nosotros hay demasiadas determinaciones, no porque no haya ninguna" (BERTOLT BRECHT, *Me - ti*, el libro de las esquinas).

de la naturaleza confirman, con su carácter sofisticado, la eficacia de dicho impulso. Pero tenemos que preguntarnos si la polémica materialista que hasta ahora hemos tratado de desarrollar está dirigida sólo contra las «desviaciones» idealistas del marxismo o cuestiona algunos aspectos del mismo marxismo, especialmente en lo que concierne a la relación hombre-naturaleza.

Creo que la misma incertidumbre que ha habido siempre en el campo marxista sobre el modo de entender el materialismo, la facilidad con que se impusieron interpretaciones del marxismo que atenuaban o negaban el carácter materialista del mismo, se han debido, ciertamente, al influjo de la cultura burguesa (como hemos tratado de mostrar, aunque sea rápidamente), pero han encontrado un terreno favorable en una falta de claridad que se remonta al origen de la doctrina marxista y que tal vez no ha sido completamente superada ni siquiera en el marxismo maduro.

El marxismo surgió como afirmación del *carácter decisivo* del nivel económico-social respecto de los hechos jurídicos, políticos, culturales, y como afirmación de la historicidad de la economía. Se podría decir que en la expresión «materialismo histórico» el sustantivo es polémico contra Hegel y contra toda una tradición filosófica que afirmaba la prioridad del espíritu respecto de la estructura económica, mientras que el adjetivo es polémico contra Feuerbach y, a la vez, contra la economía clásica inglesa, en una palabra, contra toda concepción naturalístico-estática de la sociedad humana.

Si se considera esencial al marxismo la crítica del antropocentrismo y el acento en el condicionamiento que la naturaleza ejerce sobre el hombre, hay que decir que el marxismo, especialmente en su primera fase (hasta la *Ideología alemana* inclusive) no es propiamente materialismo. La naturaleza física y biológica, ciertamente, no es negada por Marx, pero más bien constituye un hecho anterior prehistórico respecto de la historia humana que una realidad que sigue limitando y condicionando al hombre. Parece que desde que el hombre empezó a trabajar y a producir entró

en relación con la naturaleza (según un famoso pasaje de la *Ideología alemana*) sólo a través del trabajo. Así se recae en la concepción pragmatista de la relación hombre-naturaleza que anula ilegítimamente el «lado pasivo» de tal relación: se calla que el hombre entra en relación con la naturaleza también a través de la herencia, y, más todavía, a través de los otros, innumerables influjos del ambiente natural sobre su cuerpo y, por tanto, sobre su personalidad intelectual, moral, psicológica. Negar todo eso pegándole la etiqueta de positivismo o de materialismo vulgar no es posible, por la razón fundamental de que los hechos no se dejan vencer por las etiquetas, y porque incluso, históricamente, el materialismo no ha sido un privilegio o una mancha exclusiva de la edad positivista (por el contrario, fue una posición minoritaria entre los positivistas), sino que ha caracterizado todo un filón del iluminismo del siglo XVIII (para no hablar de posiciones filosóficas anteriores, y luego de Leopardi, y de Feuerbach) que no se puede liquidar con un par de fintas polémicas.

El Marx de la madurez —que admiró a Darwin y habría querido dedicarle *El Capital*,¹⁰ que en el prefacio al mismo *Capital* declaró que «concebía el desarrollo de la formación económica de la sociedad como proceso de historia natural»— era ciertamente mucho más materialista que el Marx de las *Tesis sobre Feuerbach*. Pero el gigantesco trabajo a que se había dedicado en el campo de la economía política no le permitió desarrollar una nueva concepción de la relación hombre-naturaleza, que sustituyese plenamente a la esbozada en los escritos juveniles.

La exigencia de la construcción de un materialismo no puramente económico-social sino también «natural» fue sentida por Engels —y esto constituye un gran mérito suyo— mucho más que por Marx, aunque, evidentemente, no se trataba de una divergencia respecto de Marx. Contribuyó a exigirle esa profundización no

10. *La ideología alemana*, ed. Grijalbo.

sólo el clima filosófico-científico general de la segunda mitad del siglo XIX, sino también, más específicamente, el giro que imprimió el darwinismo a las ciencias naturales, demostrando definitivamente (contra el concepto de naturaleza admitido por Hegel y por materialistas de formación hegeliana como Moleschott) la historicidad de la naturaleza. El problema no era ya contraponer la historicidad de la sociedad humana a la ahistoricidad de la naturaleza, sino encontrar la fusión y a la vez la diferenciación de ambas historicidades. Engels contribuyó a esta tarea especialmente con el espléndido libro sobre el *Origen de la familia*, así como con sus exposiciones generales del marxismo. Sólo que, como ya hemos indicado, se encontró en el conflicto entre una tendencia a adherirse al materialismo físico-biológico y una tendencia a contraponer a la «menestra ecléctica» de los profesores positivistas la última gran filosofía «clásica», el hegelianismo. Se diría que el testimonio más significativo de esta contradicción lo tenemos en aquel pasaje del capítulo I de *Ludwig Feuerbach*: «No es necesario discutir aquí si esa concepción (la hegeliana) concuerda completamente con el estado actual de las ciencias naturales, que predicen un posible fin de la existencia de la misma tierra, un fin seguro de su habitabilidad, y, por tanto, reconocen también en la historia humana no sólo un tramo ascendente, sino también otro descendente. En cualquier caso nos encontramos todavía muy lejos del punto culminante, a partir del cual la historia de la sociedad comenzará a declinar, y no podemos pretender que la filosofía de Hegel se ocupase de una cuestión que en su tiempo las ciencias naturales todavía no habían puesto a la orden del día». Hay que decir que quien así escribe no considera la naturaleza como mero «objeto del trabajo humano», y despoja de toda absolutez los conceptos de progreso y de dialéctica (la catástrofe cósmica final sería un caso típico de «negación antidialéctica», de destrucción auténtica de valores, no de negación-conservación); sin embargo, por otro lado, Engels sigue celebrando el adve-

nimiento del socialismo como paso de la necesidad a la libertad absoluta, y sigue considerando la infelicidad humana como debido solamente a causas de orden económico-social.¹¹

Otra sería batalla por el materialismo la constituye *Materialismo y empiriocriticismo* de Lenin, cuyo valor no queda menoscabado porque se puedan encontrar en ella diez o cincuenta errores de física. Es un mérito duradero de Lenin haber identificado el carácter reaccionario del renacimiento idealista de principios de siglo, aun en los casos en que esa corriente se presentaba como un relanzamiento del activismo revolucionario contra el quietismo darwinístico-social. Sin embargo, es evidente que una profundización de la relación hombre-naturaleza escapaba a los intereses de Lenin y a la urgencia de las tareas revolucionarias a las que estaba llamado.

7. Lo que en Engels era una posición compleja, un *odi et amo* respecto del materialismo de las ciencias de la naturaleza, se convirtió en hostilidad sin más en los marxistas occidentales del siglo veinte, incluso en los que podrían parecer más inmunes a deslices en sentido subjetivista. Y en tal hostilidad las razones justas y los sofismas están estrechamente entrelazados.

Cuando los marxistas afirman el «carácter decisivo» de la estructura económico-social, y por ello reconocen a este nivel, y no al nivel biológico subyacente, la cualidad de «base» de la sociedad y de la cultura humana, tienen razón en relación con las grandes transformaciones y diferenciaciones de la sociedad, que se producen fundamentalmente como consecuencia de mutaciones de la estructura económica y no por cambios del ambiente geográfico o de la constitución física de los hombres. La división de la humanidad en clases sociales explica la historia infinitamente mejor que la división en razas o pueblos; y aunque es un

11. Cfr. el prefacio de L. LOMBARDO RADICE a la *Dialettica della natura* de Engels, Roma, Editori Riuniti, 1972, pág. 16 y sigs.

hecho que ha existido y existe el odio de raza y el conflicto entre naciones, aunque los ambiguos y compuestos conceptos de nación y de patria sigan teniendo una componente racista, sin embargo, es indudable que tales conflictos, por lo menos desde finales de la prehistoria, son fundamentalmente y cada vez más máscaras o desviaciones de conflictos económico-sociales, y no contrastes «genuinamente» biológicos o étnicos. De ahí la inmensa superioridad metodológica de la historiografía de Marx no ya frente a una vulgar historiografía racista, sino incluso frente a la historiografía étnica de un Thierry.

En comparación con el ritmo evolutivo de la estructura económico-social (y de los hechos superestructurales determinados por ella), la naturaleza, incluido el hombre en cuanto ser biológico, también cambia, como nos ha enseñado el evolucionismo, pero con un ritmo inmensamente más lento: «*sta natura ognor verde, anzi procede / per sí lungo cammino / che sembra star*»,¹² dice Leopardi. Por lo tanto, si estudiamos un período de la historia humana, aunque sea muy largo, prestando atención a las transformaciones de la sociedad, puede ser legítimo olvidar el nivel físico-biológico por cuanto éste constituye una constante en lo que respecta a tal período. Y análogamente tenemos que decir que también puede ser lícito que un marxista, cuando se trata de hacer historia de acontecimientos políticos o culturales sucedidos en el ámbito restringido de una situación económico-social fundamentalmente unitaria y estática, considere tal situación como una constante y haga historia solamente de la superestructura. Ya Engels, y posteriormente Gramsci, advertían que sería ingenuo pensar que cada hecho superestructural fuese la repercusión de un cambio de estructura; y Luporini ha recordado que el mismo Marx, en el prefacio de 1859 a la *Crítica de la economía política*, afirma explícitamente la dependencia de la superestructura respecto de la estructura sólo «en cuanto a su aspecto

12. Esto se trata más adelante con mayor amplitud, págs. 97-102.

macroscópico y catastrófico, por así decir, esto es, en relación con las revoluciones sociales».¹³

Pero si apoyándonos en ese carácter de relativa inmovilidad (dentro de un período) de la estructura económico-social quisiésemos sacar la conclusión de que no tiene ningún poder condicionante sobre la superestructura o incluso ninguna existencia real, cometeríamos un típico sofisma «historicista». Ahora bien, es un sofisma absolutamente análogo negar el condicionamiento que la naturaleza ejerce sobre la humanidad en general por el hecho de que ese condicionamiento no tiene un valor diferencial destacado en cada época de la historia humana. El marxista se coloca en una situación científicamente y polémicamente débil si, tras haber rechazado los argumentos idealistas que tienden a demostrar que la única realidad es el Espíritu y que los hechos culturales no tienen dependencia ninguna respecto de la estructura económica, luego toma de prestado los mismos argumentos para negar la dependencia del hombre respecto de la naturaleza.

A veces la posición del marxista actual parece similar a la del que estando en el primer piso de una casa se vuelve al inquilino del segundo piso y le dice: «¿Vd. cree que es autónomo, que se rige por sí solo? ¡Se equivoca! Su piso sólo se sostiene porque se apoya en el mío, y el mío se hunde, también se hundirá el suyo»; y en cambio, al inquilino de la planta baja le dice: «¿Eso pretende Vd.? ¿Que me sostiene, que me condiciona? ¡Pobre iluso! La planta baja sólo existe en cuanto que es planta baja del primer piso. O sea que, en realidad, la auténtica planta baja es el primer piso, y su piso sólo es como una especie de sótano al que no se le puede reconocer auténtica existencia». A decir verdad, desde hace bastante tiempo las relaciones entre el marxista y el inquilino del segundo piso

13. Engels, cartas del 21 de septiembre de 1890 a Joseph Bloch y del 27 de octubre de 1890 a Conrad Schmidt, en MARX-ENGELS, *Werke*, Berlín, Dietz Verlag, 1961-68, XXXVII, págs. 463 y sigs., 490 y sigs. La segunda está publicada en español en MARX-ENGELS, *Cartas sobre el Capital*, Barcelona, 1968, EDIMA, págs. 274 y sigs.

han mejorado sensiblemente, no porque el del segundo piso haya admitido su propia «dependencia», sino porque el marxista ha reducido notablemente sus pretensiones, y ha llegado a admitir que el segundo piso es en una amplísima medida autónomo del primero o, al menos, que ambos pisos «se sostienen mutuamente». Pero con respecto al habitante de la planta baja el desprecio se ha ido haciendo cada vez más pronunciado.

La polémica historicista contra el «hombre en general», muy justa hasta el punto en que niega que sean propias de la humanidad en general ciertas características histórico-sociales como la propiedad privada o la división en clases, se convierte en falsa cuando olvida el hecho de que el hombre como ser biológico, dotado de una cierta (no ilimitada) adaptabilidad al ambiente exterior, dotado de ciertos impulsos a la actividad y a la búsqueda de la felicidad, sujeto a la vejez y a la muerte, no es una construcción abstracta ni siquiera un antepasado prehistórico, una especie de pithecántropo ya superado por el hombre histórico-social, sino que sigue existiendo en cada uno de nosotros y con toda probabilidad seguirá existiendo en el futuro. Ciertamente, como consecuencia del desarrollo de la sociedad, cambian los modos de sentir el dolor, el placer y demás reacciones fisio-psíquicas elementales; en el hombre moderno ya no hay casi nada «puramente natural» que no haya sido enriquecido y remodelado por el ambiente social y cultural. Pero, sin embargo, los aspectos generales de la «condición humana» permanecen, y las características específicas introducidas en él por las diversas formas de vida asociada no han conseguido subvertirlos completamente. Sostener que como lo «biológico» se nos presenta siempre mediatizado por lo «social», lo «biológico» es nada y lo «social» es todo, sería, una vez más, un sofisma idealista. Y si lo hacemos nuestro, ¿cómo nos defenderemos del que, a su vez, sostenga que ninguna realidad (incluida la económico-social) es conocible más que a través del lenguaje (o a través del pensa-

miento pensante) y que, por lo tanto, el lenguaje (o el pensamiento pensante) es la única realidad y todo lo demás es abstracción?

Hemos hablado de la importancia que tiene el nivel biológico en la determinación de los caracteres de la condición humana en general. Pero hay que añadir que, si bien el nivel biológico tiene una importancia prácticamente nula respecto de los caracteres comunes a grandes grupos humanos (por ejemplo, no hay correlación alguna entre la pertenencia a una raza y la posesión de ciertas cualidades intelectuales o morales), en cambio tiene un peso destacado en la determinación de las características individuales. La humanidad no está hecha de individuos iguales unos a otros por su constitución fisio-psíquica y que sólo se diferencien por el ambiente social en el que se han encontrado.¹⁴ Junto a las diferencias de formación socio-cultural (diferencias que, a su vez, deberán traducirse en determinados «caracteres adquiridos» del cerebro y del sistema nervioso) entran en juego diferencias «constitucionales» debidas a otros múltiples factores biológicos. El grotesco simplismo y las extrapolaciones racistas de la escuela lombrosiana y de otras tendencias afines pueden inducir, ciertamente, a arrinconar los intentos de interpretación «biológica» de tal o cual personaje histórico, en espera de que el estudio de las relaciones entre fisiología y psicología y desarrollo intelectual haya progresado mucho más que hasta el momento. Evidentemente, es más científico renunciar, por falta de datos sólidos, a una explicación científica, que abandonarse a las fantasías pseudocientíficas. Pero no olvidemos que se trata de un arrinconamiento no definitivo, puesto que toda negación de principio de la existencia de tales relaciones significaría una vuelta al

14. Es sabido que éste fue uno de los puntos de divergencia entre Diderot y Helvetius; en esto Diderot, armado por sus estudios biológicos, era más materialista que Helvetius, aunque por otros lados la *Réfutation* diderotiana presenta peligros de recaída en el espiritualismo (más exactamente, en el antirreduccionismo absoluto, llevado por una polémica, justa en sí misma, contra un reduccionismo demasiado expeditivo).

concepto de «alma». Ni hay que olvidar que, en el límite, la naturaleza influye en la historia humana a través de la muerte de los diversos personajes de tal historia. No es convertirse al culto de los «héroes» ni es abandonar el marxismo decir que la muerte de Lenin, debida a una enfermedad, tuvo una influencia notable (aunque no sea preeminente) en ciertas degeneraciones del partido bolchevique y de la Rusia revolucionaria; y, en menor medida, esto vale para cada uno de los personajes menores y mínimos del drama humano. La historia humana está interferida constantemente por accidentes «naturales» (que, naturalmente, no son sólo las muertes). Sé que a esa observación se puede responder que el protagonista de la historia es el Espíritu absoluto (o la Especie humana, o las clases) y que los individuos empíricos no tienen auténtica realidad. Pero también es archisabido que esta concepción hace al Yo absoluto trascendente respecto de los sujetos empíricos, es decir, en el mismo momento en que proclama con gran énfasis el monismo, restaura un dualismo platónico entre apariencia sensible y realidad auténtica.

8. Esos condicionamientos que ejerce el «terreno natural» —para expresarnos en términos labriolianos— sobre el hombre incluso después de la formación y el desarrollo del «terreno artificial», hay que tenerlos presentes cuando se aborda el problema atormentadísimo de las relaciones entre estructura y superestructura y, más en general, del lugar que hay que asignar a las actividades llamadas «espirituales» o culturales.

Ciertamente, es necesario advertir que la dependencia de la superestructura respecto de la estructura no hay que concebirla de forma simplista. Y todavía más necesario, como observó recientemente Cesare Luporini,¹⁵ no contentarse con fórmulas genéricas de negación del simplismo y el mecanicismo («acción recípro-

15. Art. cit., págs. 104-106.

ca entre estructura y superestructura», «dependencia de la superestructura respecto de la estructura, pero *en última instancia*), sino decidirse de una vez a profundizar el estudio de los procesos a través de los que la superestructura consigue autonomizarse (siempre dentro de ciertos límites) de la estructura y ejercer a su vez sobre ella una contraacción que, con todo, siempre es secundaria con respecto a la acción ejercida por la estructura.¹⁶ Sin embargo, considera que el concepto de superestructura, *incluso entendido de forma no mecánica*, no puede abarcar a la totalidad de la actividad cultural.

El interés por las matemáticas y por la física, por la filología, está claro que no surge si no es en un determinado ambiente social; la adopción de determinadas técnicas de investigación no es pensable más que en determinada sociedad; es más, la misma ideología (y esto hay que decirlo especialmente contra muchos historiadores modernos que se las dan de ser inmunes a cualquier interés «práctico-político») es un instrumento de investigación arriesgado pero insustituible, por lo menos, en tanto no se haya realizado una sociedad perfecta sin clases. Pero los resultados de *verdad objetiva* a que llegaron las ciencias ya en las sociedades presocialistas (y tal vez incluso gracias a científicos política y socialmente conservadores) no son reductibles a términos de ideología esclavista o feudal o burguesa. De lo contrario, caeríamos realmente en un historicismo de los peores, en una concepción relativista del conocimiento, y, a fin de cuentas, en la negación de la realidad externa o de su cognoscibilidad.¹⁷

16. Ver más abajo, pág. 117 y sigs.

17. Hay que tener presente que el concepto de superestructura nació, históricamente, de la crítica de la religión y del derecho, es decir, de construcciones eminentemente desprovistas de validez objetiva, las cuales alegaban pretensiones universalistas, se jactaban de su origen divino o "natural". Respecto de tales pretensiones, el concepto de superestructura ha jugado un importantísimo papel desmitificador. Pero, trasladado sin más al conocimiento científico, tiene el peligro de presentarlo como tan relativo y subjetivo como la religión y el derecho, es decir, tiene el peligro de realizar una acción antimaterialista y antropocéntrica. La misma teoría del conocimiento como reflejo, que parece

Y así como el conocimiento científico no es *sic et simpliciter* superestructura (aunque esté necesariamente ligado, repetimos, a elementos superestructurales), tampoco son reductibles a superestructura los aspectos *instrumentales*, ideológicamente neutros y por lo tanto extraclasistas, que hay en todas las instituciones humanas—, y mucho más en el lenguaje que en las instituciones jurídico-políticas y culturales en sentido estricto, como demostró Stalin en el único de sus escritos que presenta un auténtico interés teórico.¹⁸

Pero creo que la reducción de las actividades culturales a superestructura ha de ser limitada también en otro sentido. No son sólo las relaciones sociales entre los hombres, sino también las relaciones entre los hombres y la naturaleza las que dan impulso a la reflexión científico-filosófica y a la expresión artística. Filosofía, ciencia, arte, sacan estímulo y alimento no sólo del «terreno artificial» de la sociedad, sino también del «terreno natural». Al discutir los problemas de la superestructura se ha tenido poco en cuenta una observación de Antonio Labriola que me parece luminosa. Tras haber dicho que el arte, la religión y la ciencia son determinados por la estructura económica «*en buena parte e indirectamente*», Labriola precisa que al poner la segunda limitación pretende recordar que «en la producción artística y religiosa la mediación de las condiciones a los productos es bastante complicada» (y esa es la advertencia que se viene repitiendo siempre y a propósito de la cual Luporini reclama con razón que se salga de generalidades); con la primera

el *non plus ultra* del objetivismo, puede asumir un carácter relativista si se considera como objeto del reflejo sólo la realidad historicosocial y no la realidad natural; en este caso las leyes de Kepler o el principio de Pascal se convierten en simples expresiones de los ambientes socioculturales en los que se formaron sus descubrimientos, y no aparecen a la vez como formulaciones de relaciones *objetivas* entre fenómenos. Hay un modo de hacer historia de la ciencia como historia de la cultura, que, si bien representa un gran paso adelante respecto del idealismo histórico-literario, sigue siendo, sin embargo, demasiado humanista.

18. Sobre este ensayo de Stalin, cfr. *A proposito del parallelismo tra lingua e diritto*, en "Belfagor", XVIII (1963), págs. 9-14.

limitación quiere subrayar que «los hombres, aun viviendo en sociedad, no dejan por ello de vivir también en la naturaleza, y de recibir de ésta ocasiones y materia para la curiosidad y la fantasía».¹⁹ Y poco más tarde vuelve a insistir en ese concepto: «Los hombres, viviendo socialmente, no dejan de vivir también en la naturaleza. Ciertamente, no están vinculados a ésta como los animales (...). Pero la naturaleza es siempre el subsuelo inmediato del terreno artificial, y el ámbito que nos rodea a todos. Entre nosotros, animales sociales, y la naturaleza, la técnica ha introducido factores de modificación, desviación y alejamiento de los influjos naturales; pero no por ello ha destruido la eficacia de éstos, que experimentamos constantemente. Y así como nacemos naturalmente varones y hembras, morimos casi siempre a pesar nuestro y estamos dominados por el instinto de la generación, también llevamos en el temperamento condiciones específicas que la educación, en el sentido amplio de la palabra, o sea la adaptación social, puede ciertamente modificar dentro de ciertos límites, pero nunca puede destruir. Tales condiciones de temperamento, repetidas y derivadas multiplicadamente en más y más ejemplares a través de los siglos, constituyen lo que se llama el carácter étnico. Por todas estas razones, nuestra dependencia respecto de la naturaleza, aun disminuida desde los tiempos prehistóricos para acá, sigue presente en nuestro vivir social; como sigue dándose también el alimento que ofrece a nuestra curiosidad y fantasía el espectáculo de la misma naturaleza. Ahora bien, esos efectos de la naturaleza, con los sentimientos inmediatos o mediatos que de ellos resultan, aun cuando sólo se captan, desde que hay historia, a través del ángulo visual que nos ofrecen las condiciones de la sociedad, nunca dejan de reflejarse en los productos del arte y

19. A. LABRIOLA, *Del materialismo storico: dilucidazione preliminare*, X (en *Saggi sul mat. stor.*, ed. a cargo de V. Gerratana y A. Guerra, Roma, Editori Riuniti, 1964, pág. 145 y sigs.; *La concezione materialistica della storia*, ed. a cargo de E. Garin, Bari, Laterza, 1965, pág. 133).

de la religión; lo cual complica la dificultad de la interpretación realista y plena de uno y otra».²⁰

Este pasaje nos hace ver con cuánta seriedad tenía en cuenta algunas exigencias del positivismo contra el que luchaba un pensador como Labriola (que, sin embargo, en algunos aspectos, puede ser considerado un adversario demasiado impaciente del «materialismo vulgar»). Por otra parte, en el fragmento que hemos aducido hay una concesión excesiva al positivismo (o tal vez más probablemente una excesiva fidelidad a Humboldt y a Steinthal y a la filosofía alemana, tan impregnada de etnicismo), y es el acento que pone en el «carácter étnico».²¹ La confianza en la validez científica de esa ambigua categoría contribuyó probablemente a provocar aquellas inclinaciones colonialistas que constituyen el aspecto más desconcertante y negativo del pensamiento y la acción de Labriola. Pero una vez puesta en claro la inconsistencia de la raza y de la nación como categorías biológico-estructurales, hay que reafirmar como muy real la influencia de la naturaleza en la cultura en el triple sentido de influjo

20. *Ibid.* (ed. Gerratana - Guerra, pág. 147 y sigs.; ed. Garin, página 135 y sigs.).

21. Por supuesto, es completamente correcto ver en el racismo y en el colonialismo el aspecto más negativo de la cultura positivista. Sólo que hoy se tiende a considerar sumariamente que todo el positivismo estaba inficionado de racismo, y, sobre todo, se tiende a identificar casi el racismo positivista con el "darwinismo social". En realidad, el racismo positivista tuvo sus máximos exponentes europeos y americanos en etnólogos y lingüistas antievolucionistas, cuvierianos, que consideraban a las diversas razas humanas como otras tantas "especies" zoológicas distintas *ab origine*. El darwinismo, al destruir el concepto fijo de especie y establecer con ello una afinidad genética entre las distintas razas o especies humanas, le dio un fuerte golpe al racismo, y por ello no es casual que encontrase hostilidad no sólo entre los espiritualistas, sino también entre los racistas. Sólo más tarde se reconstituyó un racismo sobre bases darwinistas, o, mejor, pseudodarwinistas. Y tampoco hay que olvidar que aunque antes de la difusión del darwinismo la polémica antirracista estuvo sobre todo en manos de los espiritualistas (en Italia, por ejemplo, Lambruschini) tampoco faltaron los que sintieron la exigencia de derrotar al racismo en el mismo terreno de la ciencia: basta con pensar en Cattaneo. Querría tratar todo esto más ampliamente en otra ocasión. (De momento, ver *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, Pisa, Nistri-Lischi, 1962, págs. 264, 277-281; y sobre la literatura positivista en general, ver más adelante, en este mismo libro, pág. 127 y sigs.)

de la constitución biológica sobre el carácter psico-intelectual de cada individuo, estímulo de la actividad científico-filosófica y artística, y objeto de esas mismas actividades. Y tiene toda la razón Labriola cuando, a la vez que reconoce explícitamente la mediación ejercida por el ambiente social, niega que tal mediación anule o haga despreciables los impulsos y condicionamientos que provienen de la naturaleza.

Para poner un ejemplo banal, diremos que el amor, la brevedad y caducidad de las cosas humanas, el contraste entre la pequeñez y debilidad del hombre y la infinidad del cosmos, se expresan en las obras literarias de modos diversos según las diversas sociedades históricamente determinadas, y, sin embargo, no de forma tan distinta que se pierda toda referencia a datos constantes de la condición humana como el instinto sexual, el debilitamiento producido por la vejez (con las correspondientes repercusiones psicológicas), el miedo a la muerte propia y el dolor por la muerte de otros. Y, por otra parte, el modo de sentir el amor o de deplorar la vejez por parte de un poeta, se diferencia del modo en que lo hace otro poeta no sólo por la diversa formación socio-cultural, sino también por el diverso «temperamento nervioso», del que forman parte también factores estrictamente biológicos. Sobre esta base pueden establecerse afinidades a pesar de la diversidad de ambientes sociales y culturales. El tasmismo de Leopardi se explica, ciertamente, por la educación literaria del mismo Leopardi y tal vez por ciertas analogías entre el ambiente de la Contrarreforma y el ambiente de la Restauración, pero también se explica por la afinidad de salud endeble e índole melancólica que une a Tasso y a Leopardi. Factores estos últimos que llevaron a uno y otro a percibir y expresar con particular intensidad ciertos aspectos dolorosos de la «condición humana».²²

Los aspectos constantes de la condición humana

22. El error de los positivistas que abordaron tales temas (y que consiguieron desacreditar ese tipo de investigaciones), consistió en creer que determinadas condiciones patológicas fuesen necesariamente un obstáculo —y no, en ciertos casos, un incentivo— para el conocimiento

(hasta ahora apenas modificados y tal vez escasamente modificables en el futuro) no son, por supuesto, aspectos metafísicos o metahistóricos. El «hombre en general», tal como lo entendemos —que es una sola cosa con el hombre natural—, no es el «hombre eterno»: ha tenido un origen y tendrá un fin (o una transformación por evolución darwiniana). Pero aunque no son eternos, tales aspectos son *diuturnos*, es decir, con relación a la existencia de la especie humana están dotados de una estabilidad mucho mayor que las características histórico-sociales.²³ Pretender reducirlos a

objetivo de la condición humana. La experiencia de la propia enfermedad y debilidad, si no da lugar a evasiones en la irracionalidad y en el misticismo, puede ayudar a captar mejor el “aspecto pasivo” de la relación hombre - naturaleza, al igual que la experiencia de la pobreza y explotación puede ayudar para comprender los aspectos negativos de un sistema economicosocial (Cfr. *Classicismo e illuminismo*, cit., págs. 156-158). Esto se verifica con evidencia especial en Leopardi. Y quiero indicar también que la consideración de la relación hombre - naturaleza puede contribuir mucho a la explicación de los contrastes entre involución ideológica y progreso poético que encontramos, por ejemplo, en algunas poesías del último Parini o del último Carducci (cfr. W. BINNI, *Poetica, critica e storia letteraria*, Bari., 1963, págs. 70-78). Un poeta en plena involución política o ideológica puede verse arrastrado, por así decir, a una total decadencia de sus facultades cognoscitivas y por tanto también poéticas, pero puede seguir manteniendo, o incluso potenciar, la capacidad de expresar algunos aspectos “naturales” de la condición humana que son *relativamente* autónomos respecto de la situación economicosocial. [Sobre este punto, que merecería una profundización mucho mayor, véanse las objeciones de G. PETRONIO en “Problemi” I (enero - febrero 1967), pág. 42, y mi respuesta, *ibid.*, 2 (marzo - abril 1967), pág. 93 y sigs. Recordé allí también una importante referencia de CARLO MUSCETTA a este problema, en *Cultura e poesia di G. G. Belli*, Milán, Feltrinelli, 1961, página 264.]

23. (Naturalmente, también entre las características historicosociales [superestructurales] hay diferencias de duración muy notables. En el cap. II del *Manifiesto*, MARX y ENGELS observaban ya que ciertas formas de conciencia son comunes a todas las sociedades civiles que se han sucedido hasta ahora, porque todas han sido sociedades divididas en clases. Enlazando probablemente con ese pasaje del *Manifiesto*, el escritor y científico triestino Guido Voghera había tratado de desarrollar desde un punto de vista marxista la idea de que ciertos principios morales responden a exigencias imprescindibles de cualquier sociedad [incluida la sociedad comunista], y por ello son, ciertamente, superestructuras, pero superestructuras “de la socialidad en general”. Debo esta información al amigo Giorgio Voghera, hijo del anterior. Si bien resultan evidentes los peligros de recaer en una concepción histórica de la moral, creo que esta idea merece una atenta consideración.)

caracteres histórico-sociales significa en realidad ofrecer un fácil juego polémico al que quiera apoyarse en el fracaso de tal reducción para volver a sostener la existencia del «hombre eterno». Algo parecido hay que tener en cuenta respecto del problema de la «herencia histórica y cultural» y la «permanencia y transmisión de los valores» a través de la sucesión de diversas formas de sociedad (punto cuya importancia subrayó acertadamente Luporini en el artículo que ya hemos tenido ocasión de citar). Por supuesto, la solución a ese problema vendrá, en gran parte, de un modo más articulado de concebir la relación estructura-superestructura y de un estudio más atento de la función de los intelectuales como depositarios de la continuidad de la cultura; pero sin olvidar que tal continuidad cultural —gracias a la cual, como observaba Marx, sentimos tan próxima a nosotros la poesía homérica— es facilitada por el hecho de que el hombre como ser biológico ha permanecido sustancialmente incambiado desde los inicios de la civilización hasta hoy; y poco han cambiado ciertos sentimientos y ciertas representaciones que se refieren más inmediatamente a los datos biológicos de la existencia humana.

9. Creo que al llegar a este punto estará suficientemente claro en qué se puede estar de acuerdo y en qué no, desde un punto de vista materialista, con la recentísima orientación que se puede compendiar en la fórmula «marxismo más psicoanálisis» o «marxismo más estructuralismo más psicoanálisis». Hay que reconocerle el mérito de rechazar la reducción del marxismo a «historicismo» (con todos los equívocos idealistas o intuicionistas que ese término comporta),²⁴

24. Ver L. ALTHUSSER, *Le marxisme n'est pas un historicisme*, en *Lire le Capital*, París 1966, II, pág. 73 y sigs. (trad. esp., *Para leer el Capital*, Ed. Siglo XXI, Méjico, 1969, pág. 130 y sigs.), y el art. de Luporini citado en la nota 14. Quiero señalar, además, que la profesión de historicismo por parte de marxistas italianos no ha tenido solamente el significado humanístico en el peor sentido o intuicionista que hoy se rechaza con justicia, sino que también ha tenido el significado de una polémica contra los aspectos metafísicos o "actualistas" del neo-idea-

de subrayar la necesidad de estudiar científicamente también las disciplinas históricas y literarias, y, finalmente, de querer con el estudio del hombre histórico el estudio del hombre natural (de ahí el interés por la psicología, por la antropología y por esa formación en cierto modo intermedia entre los organismos naturales y las instituciones sociales que es el lenguaje).

Sin embargo, psicoanálisis y estructuralismo, aunque representan una instancia científica frente a una cultura puramente humanista, por otra parte están profundamente penetrados por la ideología antimaterialista. Los ataques que el psicoanálisis ha sufrido y sufre «desde la derecha» no nos pueden hacer olvidar que esa orientación científica surgió en polémica con la psicología materialista y ha tratado de hacer autónomos los hechos psíquicos respecto de los hechos anatómico-fisiológicos. El hecho de que lingüistas de formación crociana o vossleriana polemicien contra el estructuralismo en nombre de la identificación del lenguaje con el arte, no quita que el estructuralismo haga del «sistema» algo cerrado y perfectamente coherente en sí mismo, sin mostrar ningún interés por su génesis «desde abajo», por las relaciones entre la actividad humana y sus condicionamientos económico-sociales y biológicos. Es inherente a ese concepto auténticamente cuvieriano del «sistema» la ahistoricidad (no sólo el antihistoricismo): la extrapolación de la separación entre sincronía y diacronía y el desprecio o la ignorancia de las investigaciones diacrónicas son características esenciales del estructuralismo, que

lismo italiano. Especialmente en el campo de la historia literaria, la reivindicación del historicismo significó rechazo de la estética de la intuición pura, rechazo de la historia literaria a través de ensayos monográficos, en una palabra, lo que se ha definido sumariamente como "vuelta a De Sanctis". Y hay que observar también que incluso antes de las recientes tomas de posición de Althusser y de Luporini no faltaron en el marxismo italiano denuncias de la ambigüedad inherente a la noción de "historicismo": ver en particular A. LA PENNA en "La riforma della scuola" VI, núm. 2, febrero 1959 (escrito que considero fundamental y que me gustaría ver reeditado junto con otros escritos ideologicoculturales del mismo autor).

no se superan con algunas atemperaciones eclécticas.²⁵

Frente a ambas orientaciones es más necesario que nunca un trabajo de discernimiento entre sus adquisiciones científicas y todo lo que en ellas se contiene de ideológico, de inverificable (me refiero sobre todo al psicoanálisis), e incluso de charlatanesco (me refiero, como caso límite, a la colosal presunción y ridícula coquetería de un Lévi-Strauss). Es necesaria una confrontación ideológica entre el marxismo y esas corrientes, una toma de posición antagonista y no meramente receptiva; antagonista no sólo en el sentido de una crítica a su escaso interés por los hechos económico-sociales y por la relación entre teoría y práctica, sino también en el sentido de una crítica a su antimaterialismo. A falta de ello, el acercamiento al estructuralismo y al psicoanálisis terminará resolviéndose en una enésima operación de puesta al día del marxismo, el cual resultará culturalmente enriquecido, pero siempre en posición subalterna.

A mi parecer, es también un error creer que el interés del marxista actual por la lingüística o por la psicología tenga que canalizarse obligatoriamente hacia la *última* encarnación de la lingüística y de la psicología. Si estamos convencidos de que el proceso de la cultura burguesa no sigue una línea de absoluto progreso, sino de progreso-involución (progreso en el refinamiento metodológico y, en determinadas adquisiciones, involución en la ideología, lo cual comporta también una parcial falsificación o forzamiento interpretativo de los resultados propiamente científicos), puede ocurrir que Pavlov tenga más que decirnos que Freud, al menos en algunos aspectos, y Ascoli más que Roman Jakobson; y puede ocurrir que incluso haya que cuestionar el papel de ciencia-guía que la cultura burguesa asigna actualmente a la lingüística y a la psicología, y que se atribuya un papel más importante a las ciencias históricas de la naturaleza. Pero naturalmente todas estas opciones dependen de la opción por o contra el materialismo.

25. Ver el cuarto ensayo de este volumen.

II. Praxis y materialismo¹

ESCUELA UNIVERSITARIA
DE
ESTUDIOS EMPRESARIALES
BIBLIOTECA

Si intervengo de nuevo en la discusión sobre el materialismo, no es con la pretensión de sacar conclusiones, sino sólo para tratar de precisar algunos puntos, con vistas a intervenir posteriormente de nuevo en la misma discusión.

Un punto en el que la disensión ha sido casi unánime es el de la necesidad, afirmada por mí (véase más arriba, pág. 18), de reconocer «el elemento de pasividad que hay en la experiencia». Se ha creído ver en esa afirmación el inicio de una teoría general de la impotencia humana, de la resignación a la situación de hecho, etc. Ciafaloni ha bautizado como «pasivismo», sin más, el tipo de materialismo defendido por mí. En realidad, no sólo no enuncié yo ninguna teoría de ese género, sino que en modo alguno afirmé que el conocimiento *sea pasividad*. Sólo dije que hay en el conocimiento —y ya en su forma más elemental, la sensación— *un* elemento de pasividad irreductible a la actividad del sujeto, es decir, un estímulo proveniente

1. "Quaderni Piacentini" 32 (octubre 1967), págs. 115-126. Es una réplica a las intervenciones de Giovanni Jervis, Fiamma Baranelli, Francesco Ciafaloni, Paolo Cristofolini, Massimo Aloisi, Marzio Vacatello, provocadas por las *Considerazioni sul materialismo* (más arriba, I) y publicadas en la misma revista, 29 (enero 1967), págs. 37-39; 30 (abril 1967), págs. 110-120, 121-127, 127-131; 32 (octubre 1967), págs. 107-112, 112-115.

del exterior, que es precisamente lo «dado». Ciertamente, el proceso cognoscitivo no es una mera recepción pasiva de lo dado: como todos sabemos, es elaboración de lo dado y búsqueda de determinados objetos de experiencia, bajo el impulso de las necesidades e intereses del sujeto. Entonces, ¿por qué insistir en el elemento de pasividad? Por el hecho de que gran parte de la filosofía moderna, incluidas algunas formas de marxismo, se caracteriza por un determinado *uso ideológico de la gnoseología*, que, vaciando la realidad externa, tiende a fundamentar una libertad humana ilusoria y mixtificada y con ello a eludir el problema de la liberación efectiva del hombre. Para rechazar ese uso ideológico hay que reafirmar que el «lado activo» de la experiencia es, precisamente, sólo un lado y no el proceso entero. Además, hay que recordar que el mismo «lado activo» no es un principio incondicionado, sino que a su vez debe ser explicado, bien históricamente (es decir, en el marco de la evolución que llevó de la materia inorgánica a la vida y de ahí al pensamiento), bien actualmente (en el marco de un estudio científico del mecanismo cognoscitivo, de sus órganos y funciones).

Frente a esas exigencias, es absolutamente inadecuada la fórmula cara a Jervis (y también a Ciafaloni, aunque en otros aspectos éste polemice eficazmente con Jervis): «La praxis como fundamento de la actividad cognoscitiva». Inadecuada incluso como simple programa de una futura investigación, puesto que ya contiene una tendenciosidad de fondo en el modo de plantear el problema.

Soy consciente de que la palabra «praxis» ejerce hoy una fuerte sugestión, a la que contribuye su misma indeterminación y pluralidad de significados, la confluencia en la misma de ecos de las *Tesis sobre Feuerbach*, del pragmatismo americano, del gramscianismo y tal vez de ciertas consecuencias filosóficas que se ha creído poder extraer del principio de Heisenberg. En particular, en el campo marxista, el recurso a la praxis constituye con frecuencia un modo de no ha-

blar, o de hablar poco de materialismo. Los mismos que hoy entierran apresuradamente a Gramsci, cogen de Gramsci precisamente el aspecto más ligado a la contingencia cultural del ambiente en el que vivió: la atenuación del materialismo, que, entre otras manifestaciones, se expresa en la definición del marxismo como «filosofía de la praxis» (definición que, como hoy se reconoce, no se debe sólo a la censura carcelaria, y que por lo demás es anterior al mismo Gramsci).

Ahora bien, ante todo hay que aclarar que la referencia a la praxis tiene significados muy diversos según se denuncie la insuficiencia del puro pensamiento para hacer libre y feliz al hombre («los filósofos han interpretado el mundo, en cambio se trata de transformarlo»), o se declare que el conocimiento mismo es, sin más, praxis. En este segundo caso, como *conocer la realidad es ya transformarla*, se retrocede del marxismo al idealismo, es decir, a una filosofía del *pensamiento como praxis*, apareciendo la acción como superflua. En cambio, en el primer caso, aun sin renunciar, por supuesto, a profundizar el «lado activo» del conocimiento y aun sin trazar ninguna distinción absoluta entre conocer y hacer, se admite que el conocimiento no proporciona por sí mismo un dominio pleno de la realidad y una auténtica liberación del hombre: la auténtica liberación sólo se puede alcanzar con la transformación práctica de la realidad. Y bien, eso equivale a negar que el conocimiento sea pura y simplemente praxis, a reconocer con ello el elemento de pasividad que tanto incomoda a Jervis. La identificación inmediata del conocer con el hacer no es marxismo: en su forma más coherente es gentilianismo, es decir, una filosofía igualmente abierta a un activismo irracionalista y a un misticismo del puro pensamiento. Por otra parte, cualquier distinción (distinción empírica y no contraposición categorial) no puede dejar de basarse, en definitiva, en el carácter más receptivo, menos integralmente activo, del conocer respecto del actuar. Y sirven de contrapruebas las dificultades insuperables en que se enzarzó Croce cuando quiso distinguir, con-

tra Gentile, el conocimiento de la acción permaneciendo en el terreno del idealismo y entendiendo en consecuencia el conocimiento como actividad pura.

Una vez liberado de sus extrapolaciones ideológicas, el problema del conocimiento viene a ser un problema científico que atañe en primer lugar a la neurofisiología y a las ciencias relacionadas con la misma, desde la bioquímica hasta la cibernética. Tal afirmación (véase más arriba pág. 52) le pareció a Jervis «una deliberada ingenuidad metodológica». Ignoro si él implica en ese juicio expeditivo las aplicaciones de la cibernética al estudio de los procesos cognoscitivos. La lectura de los ensayos que dedicó a ese apasionante problema y a sus implicaciones filosóficas Vittorio Somenzi y de las anticuadas objeciones que se opusieron a Somenzi en ocasión del XXI Congreso nacional de filosofía,² creo que debería dejar muy claro en qué parte está la auténtica «ingenuidad»... También son clarificadoras al respecto las observaciones de Massimo Aloisi («Q.P.» 32, pág. 108 y sigs.). Confirman cómo la aportación de la cibernética a la biología ha dado el golpe de gracia al vitalismo. Jervis cree con demasiada facilidad en una ciencia moderna enteramente antimaterialista y en un materialismo «relegado a las aproximaciones de los incultos», lo cual puede parecer cierto sólo si se mira exclusivamente a las ciencias físico-matemáticas y se excluye a la biología.

Indudablemente, cuando Jervis pronuncia aquella especie de *noli me tangere* respecto de la neurofisiología hay en ello un aspecto positivo, que no se confunde con la tradicional fobia antimaterialista. Jervis tiene razón al rebelarse contra una psicología y una psiquia-

2. Ver la relación de SOMENZI, con las objeciones y las réplicas, en *L'uomo e la macchina*, "Atti del XXI Congresso naz. di filosofia" I, Turín, 1967, págs. 51 y sigs., 122 y sigs. Entre los numerosos trabajos dedicados por Somenzi a ese tema, ver en particular *Dalla materia inerte alla materia vivente e pensante*, en "De homine" 15-16 (1965), pág. 143 y sigs.; *Forma, informazione e vita*, en "Archivio di filosofia", 1967, pág. 31 y sigs.; *Materialismo e cibernetica*, en "Nuovi argomenti", julio-diciembre 1966, pág. 253 y sigs. (con observaciones muy interesantes sobre el "materialismo vulgar" de la segunda mitad del siglo XIX).

tría que se precian de ser neutrales político-socialmente y a la vez pretenden imponer como modelo objetivo de normalidad psíquica una determinada visión de las relaciones entre los hombres, inspirada en los intereses y mentalidad de la clase dominante. Lo que ve en una ligazón demasiado estrecha entre psicología y biología es el riesgo de una despolitización (o sea, en realidad, de una politización barata y reaccionaria) de su disciplina. Pero la forma auténticamente eficaz de combatir a la psicología apolítica o reaccionaria no es aceptar el dilema «¿ciencia político-social o ciencia biológica?» y luego pronunciarse por la primera alternativa contra la segunda, sino estudiar cada vez más a fondo el influjo del ambiente sobre el desarrollo y sobre la patología del sistema nervioso, poniendo de relieve la grandísima importancia que tienen las relaciones de clase en la determinación del «ambiente». Y el reconocimiento de tal realidad no quita que la explicación del proceso cognoscitivo en cuanto tal pertenezca a la neurofisiología, porque el que siente y piensa, el que toma conocimiento de la realidad externa y reacciona ante la misma, no es un espíritu mítico ni siquiera un «ser social» no más preciso, sino el cerebro. De lo contrario, si razonamos como parece que Jervis tiende a razonar, también podremos negar que corresponda al fisiólogo el estudio de la digestión, aduciendo el indiscutible argumento de que lo que el hombre digiere depende de la producción agrícola y de su comercialización, de determinadas técnicas de preparación de los alimentos, de la preferencia (que tampoco tiene nada de «natural») por ciertos alimentos más bien que por otros, etc.; en definitiva, de un ambiente social determinado y de determinadas relaciones de producción. Aplicando análogos razonamientos a todas las demás funciones del organismo humano, podremos demostrar inmediatamente que la fisiología humana no existe, o que es un invento reaccionario. Y al concluir tan brillante operación cultural no habremos politizado la ciencia, sino que habremos espiritualizado el socialismo y lo habremos hecho utópico.

La misma polémica contra el psicoanálisis tradicional hay que enfocarla desde dos lados. Es justo reprocharle, como ha hecho repetidamente Jervis, su indiferencia por las dimensiones económico-sociales de las relaciones humanas, pero es igualmente necesario reprocharle su escaso interés por el estudio anatómico-fisiológico del sistema nervioso. Ha sido ese *doble* desenganche, de la biología y de la «política» en sentido amplio, lo que ha hecho del psicoanálisis un mito de la decadencia europea más bien que una ciencia.

Mucho más justa que la de Jervis es la posición que toma sobre el problema del conocimiento Fiamma Baranelli. Observa («Q.P.» 30, pág. 119 y sigs.) que en el encuentro-choque con la realidad externa, el hombre selecciona, entre todas las sensaciones que sus órganos sensoriales pueden percibir, las que *le interesan*. «Por otra parte, no se puede olvidar —añade— que la actividad del hombre le pone en contacto con *ciertas partes* de la naturaleza, diversas en los diversos momentos de su historia. Por lo tanto, se puede dar una opción, o sea una intervención activa, del sujeto en el conocimiento, por lo menos a estos dos niveles: en qué fenómenos fijarse y, en el ámbito de cada fenómeno, a qué aspecto del mismo prestar atención».

Ese razonamiento es mucho más concreto que el recurso genérico a la praxis. Sólo querría hacer una precisión. El conocimiento sólo se desarrolla como conocimiento de lo que corresponde a una necesidad o a un interés del hombre, pero también como conocimiento de lo que estorba, perjudica, oprime al hombre. Si en el concepto de «interés» se incluye también ese segundo tipo de experiencias, y, por tanto, se entiende por «interés» todo lo que *le afecta*, en sentido favorable o desfavorable, en tal caso la observación de Baranelli es totalmente justa, pero entonces las nociones de «opción» y de «intervención activa del sujeto» vienen a perder aquella entonación un tanto unilateralmente pragmatista que en su planteamiento, si no me equivoco, tienden a asumir.

Tal acento pragmatista se refuerza fácilmente si se considera el conocimiento científico como el conocimiento por excelencia. Aquí se presenta un problema que, en parte, pero insuficientemente, abordé en mi primer artículo: el problema de la relación entre conocimiento científico y experiencia común.³ Si la diferencia entre ambas estribase simplemente en la exactitud mayor del primero, sería legítimo considerarlo sin más como representativo del conocimiento humano en general. Pero, por otro lado, por el concerniente a la «relación de poder» entre sujeto y objeto, el conocimiento científico representa un caso muy parcial y atípico, puesto que es muy privilegiado en sentido activista. Quede claro que los diversos idealismos y semi-idealismos también son erróneos en lo tocante a la teoría de la ciencia, pues vacían de todo significado efectivo el concepto de verificación experimental (que implica una toma de contacto con una realidad objetiva con la que se confrontan nuestras construcciones teóricas) y, como demostró Ludovico Geymonat, amenazan en su base a la misma noción de progreso científico.⁴ A pesar de ello, repito que el científico se encuentra siempre en una situación privilegiada en sentido activista, puesto que programa su investiga-

3. En la filosofía reciente el problema ha sido tratado, normalmente, limitándolo al lenguaje, y esa restricción lo ha formalizado y ha impedido ver todas sus implicaciones.

4. Ver L. GEYMONAT, *Filosofía e filosofia della scienza*. Milán, Feltrinelli, 1961, págs. 156-159. El concepto de progreso científico, dice Geymonat, "nos autoriza a hablar de un engarce de la ciencia con algo que antes del lejano inicio de la investigación científica escapaba a la humanidad y que ahora, en cambio, es gradualmente y seguramente conseguido por ella": un objeto que "se manifiesta como algo *distinto* del sujeto, es decir, irreductible a los procesos con los que la humanidad trata de irlo aclarando y dominando". Observaciones tanto más significativas cuanto que provienen de un filósofo de la ciencia que muy difícilmente puede ser acusado de "realismo ingenuo" y que llegó al materialismo partiendo de una formación científico-filosófica muy alejada de cualquier empirismo simplista. Y creo que también aclaran en qué sentido se tiene que distinguir entre "método" y "resultados" de la investigación científica: no en el sentido de una dogmatización de los resultados, sino en el sentido de una negación a reducir sin más la ciencia a su propia metodología.

ción, elige los objetos de experiencia o por lo menos su ámbito, y, por lo tanto, en cierto sentido, es productor de la propia experiencia. Muy distinta es la situación en que se encuentra con frecuencia el hombre normal, el hombre en su experiencia de la vida cotidiana (y, por tanto, el mismo científico en cuanto hombre común). En la vida diaria, la realidad externa, la situación de hecho, se presenta a menudo sin haber sido programada ni deseada, como acontecimiento externo que perturba o impide otras experiencias cognitivas o prácticas que el sujeto quería realizar.

Consideremos un caso que, por extremo, resulta especialmente claro. La enfermedad tiene un significado muy diverso para el clínico o el patólogo que la considera con interés científico (y, por tanto, elige ocuparse de ella, la encuadra en un programa de investigación propio, la «domina intelectualmente» incluso en el caso de que no consiga curarla) y para el paciente, que sólo la experimenta como obstáculo a otros intereses suyos, a otras experiencias que no puede realizar precisamente a causa de la enfermedad. Evidentemente, no se trata sólo de una diferencia de exactitud cognoscitiva (el paciente que, como profano, se distingue del entendido), sino de una diferencia de correspondencia con los propios intereses y necesidades; y es realísimo que el clínico o el patólogo experimenta la enfermedad en un plano muy diverso cuando el paciente es él mismo.

He puesto el ejemplo de la enfermedad sólo por razón de su particular evidencia, pero sería un gran error creer que las experiencias en que el sujeto se encuentra en una relación de poder desfavorable respecto de la realidad externa se reducen a las enfermedades o a otros accidentes biológicos en sentido estricto. Incluso en la esfera de las relaciones afectivas, y también en la de la vida social y política, el hombre se encuentra muy a menudo con que tiene que vivir tales experiencias. Por ello sería erróneo identificar simplemente el nivel biológico con el reino de la pasividad y de la necesidad, el nivel económico-social con

el reino de la actividad y de la libertad. En ambos planos hay situaciones de hecho en las que los hombres se encuentran, y hay esfuerzos del hombre para modificarlas en favor suyo. En ambos planos, esos esfuerzos a veces triunfan (por ejemplo, se consigue vencer a la enfermedad, derribar una relación político-social opresiva), a veces no. Para el que mira esas perspectivas en plazos relativamente breves, hay situaciones político-sociales tan «bloqueadas» como algunas situaciones biológicas. Eliminar la esclavitud en la época de Espartaco o realizar el comunismo agrario en la época de Babeuf, era casi tan imposible como eliminar la vejez o la muerte. En cambio, a largo plazo, la diferencia entre unas y otras perspectivas es notable: son mucho más optimistas en lo referente al «mal social» que en cuanto al «mal físico». Mientras es posible prever un futuro en que se elimine la opresión del hombre por el hombre (aunque no es lícita ninguna confianza pasiva en la seguridad de tal previsión), no parece imaginable un futuro en el que se pueda eliminar radicalmente el sufrimiento causado por el contraste entre ciertos límites biológicos del hombre y ciertas aspiraciones (en último análisis hedonistas, pero muy complicadas y enriquecidas por la cultura) del hombre mismo. Ciertamente, se curarán muchas enfermedades concretas, se prolongará la duración media de la vida humana, se pondrán a disposición del hombre medios técnicos que aumentarán cada vez más su poder en determinados campos (y en una sociedad igualitaria esos medios técnicos no serán ya fuente de mayor alienación y de servidumbre acrecentada como ocurre hasta ahora). Pero siempre se tratará de progresos reformistas y no revolucionarios: la fragilidad biológica del hombre no podrá ser auténticamente superada —a no ser que nos aventuremos en hipótesis totalmente fantásticas.

El mismo Marx, y más aún Engels, observaron con frecuencia que la historia humana sigue siendo, y será hasta el advenimiento de la sociedad comunista, una historia en buena parte «natural», es decir, en ella la

actividad consciente de los hombres tiene todavía un papel limitado. Si cuando el hombre empezó a trabajar y a producir se inició una primera emancipación del hombre respecto de la naturaleza (que sigue desarrollándose a medida que se desarrolla el progreso técnico), la segunda, cualitativamente diversa, se producirá sólo con la instauración de una sociedad de iguales, es decir, con el famoso salto del reino de la necesidad al reino de la libertad. Pero ni siquiera esa segunda emancipación liberará al hombre de sus límites biológicos.

Estas consideraciones pueden servir para aclarar en qué sentido se entiende la duplicidad de planos entre lo «natural» y lo económico-social, en que ya me detuve en mi primer artículo. Entretenerse demostrando que en el hombre actual no hay nada o casi nada que no esté mediatizado y remodelado de algún modo por su ser social, eso es derribar una puerta que ya estaba abierta. A lo más, tal demostración puede valer contra quien plantee de forma rígida y esquemática la distinción entre ambos planos; pero en cambio resulta un juego sofístico inconcluyente si se pretende usarla para reducir sin más lo natural a lo económico-social. Entonces se recae en el sofisma de quien niega... la fisiología de la digestión. Se olvida que la mediación económico-social no tiene en todos los puntos el mismo espesor y el mismo grado de influencia. Un fenómeno como el capitalismo surgió a nivel económico-social, pertenece a esa historicidad de ritmo más rápido que es típica de la historia humana exclusivamente y está relacionada con el nuevo género de transmisión de experiencias por aprendizaje (no por herencia biológica) que las otras especies animales no conocen o conocen en medida demasiado limitada. Sólo son biológicas las premisas remotas del capitalismo, son biológicas ciertas condiciones generales del ambiente, de la constitución del organismo humano, etc., sin las cuales no podría subsistir el capitalismo ni ninguna otra formación económico-social. Pero la explicación del funcionamiento específico de ese modo

de producción hay que buscarla en el terreno económico-social, y es en este nivel en el que hay que actuar para destruirlo y sustituirlo por un modo de producción más elevado. En cambio, un fenómeno como la vejez surgió y continúa dándose a nivel biológico: su «carácter social» se refiere sólo a algunas estimaciones sobre sus repercusiones (diversa posición social de los ancianos, etc.), e incluso en ese plano de las estimaciones o valoraciones incide poco, pues incluso en la sociedad más gerontófila y gerontocrática del mundo, la ancianidad sigue siendo un hecho desagradable; no incide nada, pues, en su sustancia, sobre la cual, en realidad, una revolución social no tiene ningún influjo *directo* que la modifique. Es cierto que los diversos regímenes sociales dan un impulso muy distinto a la «lucha contra la naturaleza», favorecen la resignación o, por el contrario, la acción para forzar el condicionamiento biológico. Pero aparte del hecho de que tal acción no puede sobrepasar ciertos límites, hay que señalar otra diferencia: la lucha político-social requiere la participación de toda la clase oprimida y, por tanto, comporta una fortísima carga democrática e igualitaria (aunque los problemas de la relación entre base y cúspide, entre «comparsas» y «especialistas» sean dramáticos a pesar de todo); en cambio, la lucha contra la naturaleza, por el hecho de desarrollarse con medios científico-técnicos esencialmente, da un papel de protagonistas sólo a pocos competentes y deja a todos los demás en una posición si no de pura espera, por lo menos de apoyo subalterno.

Un problema que ya ha salido varias veces en nuestro razonamiento es el de la relación entre materialismo y pesimismo leopardiano. Vacatello («Q.P.» 32, páginas 112-124) sospecha que ese es el presupuesto recóndito, y precisamente por ello más insidioso y deformante de toda la polémica que he querido desarrollar: el aparente interés científico por el materialismo sería sólo el disfraz de una propensión emotiva al pesimismo.

En primer lugar, tengo que dejar claro que a mi

parecer el valor del materialismo no se reduce exclusivamente al de una introducción al pesimismo. Tiene un valor cognoscitivo, filosófico-científico y político-cultural a la vez. Sin reafirmar y profundizar el materialismo (la profundización que en el campo marxista emprendió Engels), el marxismo se convierte en una filosofía de licenciados en letras o de filósofos puros, siempre eficaz como denuncia polémica de los mitos de la sociedad del bienestar, pero incapaz de clarificar los problemas del sujeto de la revolución y de los impulsos que llevan a la misma revolución (y que no pueden ser impulsos puramente voluntaristas). Por otra parte, al alejarse del materialismo, la ciencia se convierte cada vez más en metodologicista y sectorial, como ya hemos señalado. Claro que el sectorialismo tiene su margen de validez: cada ciencia puede —y, en ciertas fases de su desarrollo, debe— avanzar un buen trecho ignorando los problemas interdisciplinarios y las relaciones entre los distintos niveles. El materialismo no consiste en la negación de la autonomía relativa de cada ciencia ni de la legitimidad relativa de la especialización. Pero sí consiste en el rechazo a concebir la unidad de los diversos niveles como prioridad de lo «espiritual» o siquiera como «condicionamiento recíproco» con igual intensidad y poder determinante de los niveles superiores e inferiores.

Soy consciente de que esas expresiones, autonomía relativa, condicionamiento recíproco, etc., son todavía demasiado genéricas. Pero creo que se conseguirá precisarlas mejor a través del estudio de los casos concretos que a través de una esgrima puramente teórica. En ese sentido, así como me parecen muy interesantes las observaciones de Fiamma Baranelli sobre la relación inorgánico-orgánico y sobre la discusión (que ha vuelto a prender) entre los partidarios del preformismo y los que sostienen la epigénesis,⁵ no considero

5. Ver "Q.P." 30, 114-120. Pero creo poco útil seguir utilizando el nombre de "dialéctica" para indicar procesos y fenómenos de los que están completamente ausentes las nociones de "superación", de "racionalidad de la historia", etc. La frase de Lenin citado por Bara-

igualmente fecundas (disintiendo en ello con la misma Baranelli) las construcciones especulativas de Althusser, desarrolladas con gran Jactancia Teórica, con un gran derroche de nueva terminología, pero con una preocupante incapacidad de ir a lo concreto, que en Althusser deriva de su antiempirismo exasperado, del que el antihistoricismo no es más que un aspecto.⁶ Y éste es un punto que merece atención: el antihistoricismo, tal como lo profesa Althusser, no es sólo un rechazo del justificacionismo histórico, o de la exaltación del acontecimiento irrepetible y no sujeto a leyes, sino que, también y por encima de todo, es desprecio soberano por la empiria. Lo cual disminuye enormemente el valor de la polémica que Althusser sostiene por separar al marxismo del hegelismo y por una delimitación rigurosa entre ciencia e ideología; la ciencia a la que se refiere es —de acuerdo con gran parte de la epistemología actual— una ciencia esencialmente platonizante, que subvalora el momento experimental.

Además, estoy convencido de que muchas de las dificultades (no todas) que se encuentran al indagar la

nelli ("el científico hace dialéctica sin saberlo") presupone la idea de que, así como el marxismo en general es la inversión - enderezamiento de la dialéctica hegeliana, de igual modo la ciencia moderna es la inversión - enderezamiento de la *Natur-philosophie*: idea que es una de las menos válidas de la *Dialéctica de la naturaleza* de Engels. Por ello creo más justo afirmar con Aloisi el carácter sustancialmente ajeno a la dialéctica del materialismo biológico moderno. Ver más adelante, pág. 89 y sigs. (por la misma razón, no me convence la propuesta de LEO APOSTEL (*Materialismo dialéctico y método científico*), de identificar la dialéctica con el *feedback*. ¿Qué ganamos con traducir a lenguaje metafísico un término científico muy preciso, que, además, no tiene siquiera una relación de filiación historicocultural con la "dialéctica"?)

6. Se encuentran observaciones muy interesantes en el reciente artículo de NICOLA BADALONI, *Gramsci storicista di fronte al marxismo contemporaneo*, en "Crítica marxista", Cuad. núm. 3 (supl. 1967), pág. 96 y sigs. Cfr. en particular, pág. 117: "El error de Althusser es haber forzado esa dimensión histórica a replegarse en sí misma, a autoexaltarse". Tal vez incluso antes de la discusión sobre el historicismo o sobre el humanismo socialista, habría que hacer un análisis crítico del concepto althusseriano de ciencia. Creo que no es necesario concederle a Althusser que su *Théorie* sea la auténtica alternativa a la "experiencia vivida", al *Erlebnis* en sentido vitalista e inmediateista. Entre uno y otro hay la ciencia experimental...

relación estructura-superestructura, y que frecuentemente han constituido un incentivo para considerar a la superestructura totalmente autónoma y recaer en el idealismo, se pueden encauzar hacia una solución teniendo en cuenta la persistencia de ciertos datos biológicos también en el hombre social (véase más arriba, págs. 42-49). Lo cual no significa en modo alguno «explicar qué es el capital partiendo de la constitución biológica del hombre»; sí significa considerar ciertos aspectos de fenómenos literarios, filosóficos, religiosos, como determinados no sólo por una situación económico-social dada, sino también por la reflexión sobre ciertos caracteres generales de la existencia humana. En general, creo que se puede constatar que todo desconocimiento de la biologicidad del hombre produce por rebote una reacción espiritualista, pues forzosamente se termina atribuyendo al «espíritu» todo lo que no se consigue explicar en términos económico-sociales.

Se trata, pues, de un materialismo como criterio de explicación unitaria de la realidad y no de un soporte de reacciones emotivas. Dicho esto, tengo que añadir todavía que no acepto la definición del pesimismo leopardiano (es decir, del pesimismo materialista, muy distinto de los numerosos pesimismos romántico-existencialistas que la burguesía europea ha engendrado en los dos últimos siglos) como reacción emotiva que cayese fuera del ámbito de la ciencia. La conexión entre materialismo y pesimismo leopardiano nos la ofrece el hedonismo, como traté de demostrar en otro lugar; y el hedonismo es la base de toda ética científica. El problema «del placer y del dolor», para decirlo con Pietro Verri, es un problema muy científico. Que la vejez, las enfermedades, etc., sean causas de infelicidad para la enorme mayoría de personas afectadas por ellas, eso es un hecho objetivo, como es un hecho objetivo el sufrimiento producido por la opresión social y política. Citar como argumento en contra de esto la heroica serenidad con que tantos hombres han afrontado el sufrimiento y la muerte, significa no darse cuenta del alto precio a que se conquistó esa serenidad. Cierta-

mente, además de los héroes existen los faquires: hay quien goza tendido sobre clavos, y también hay «faquires sociales» que se encuentran perfectamente bajo los regímenes más opresivos; pero no parece que todo ello nos autorice a sacar la conclusión de que los males físicos o sociales son cosa de «gustos subjetivos».

Ni siquiera creo que se pueda liquidar la cuestión indicando las distintas consecuencias axiológicas que sacaron del materialismo Leopardi y Stendhal, como hace Vacatello. Porque la *Weltanschauung* de Stendhal no es completamente «opuesta» a la de Leopardi; hay la misma caída del vitalismo al pesimismo, y aunque en Stendhal el vitalismo sea más acentuado, su visión de la vida es igualmente trágica. Además, hay que abordar el tema remontándose más arriba, al siglo XVIII por lo menos. Entonces vemos que, como ya se ha observado, en Voltaire, en Maupertuis, en Pietro Verri y en otros pensadores dieciochescos aparecen ya temas pesimistas, y que esos temas no ocupan un espacio más amplio sólo porque en aquellos pensadores prevalece todavía el momento de la lucha contra las viejas fuerzas oscurantistas y de la alegría por la liberación de los prejuicios religiosos. Momento que tampoco está ausente del todo en Leopardi: la «dura realidad», en el momento en que se afirma contra errores y supersticiones mutilantes es fuente de orgullo iluminista; sin embargo, el equilibrio general está desplazado en sentido pesimista porque Leopardi pertenece a una situación político-cultural y personal distinta, que da más espacio a la constatación de la infelicidad en que se encuentra el hombre *después de* la destrucción de los mitos religiosos y humanistas.⁷

Con respecto a la opresión político-social, una tradición filosófica milenaria (representada especialmente en la antigüedad por el estoicismo y en tiempos más

7. Sobre ese problema del retraso con que aparecieron con toda claridad ciertas consecuencias pesimistas del materialismo del siglo XVIII he leído algunas agudas consideraciones en un trabajo todavía inédito de Giuseppe Paolo Samonà sobre Belli. (Ver *G. G. Belli: la commedia romana e la commedia celeste*, Florencia, La Nuova Italia, 1969, pág. 117 y sigs.).

recientes por el idealismo) ofreció la compensación de la «libertad interior»: el prudente, aunque esté reducido a esclavitud o sometido a tortura, siempre es libre, porque vive en un mundo ideal inmune a todas las constricciones exteriores. El marxismo representa la forma más tajante y coherente de negativa a esa *consolatio philosophiae*: afirma que la llamada libertad interior (salvo que se trate sólo de una posición extrema de defensa para preservar una futura posibilidad de rescate de sí mismo o de otros) es un infeliz sucedáneo de la auténtica libertad, que no puede existir sin la liberación efectiva de las relaciones sociales opresivas. Pero esa negativa, si es correcta, vale también para el «mal físico». No es posible rechazar como ilusoria la *consolatio philosophiae* en lo referente a la opresión político-social y considerarla en cambio plenamente válida y suficiente en lo que atañe a la opresión ejercida por la naturaleza sobre el hombre. En esto estriba, a mi entender, el punto más válido del pensamiento leopardiano: en el rechazo coherente a todas las «consolaciones», no sólo a las proporcionadas por las religiones, sino también a las de tipo estoico o idealista.

Si el tema dieciochesco «del placer y del dolor» ha sido demasiado arrinconado por el marxismo, se debe al hecho de que ya Marx y Engels identificaron tal vez en forma demasiado sumaria el hedonismo con el individualismo burgués. La polémica contra los «robinsonismos», preñada de motivos justísimos, comporta el peligro de negar al individuo, y no al individuo como «persona» en sentido espiritualista, cuya reaparición no hay que desear, sino al individuo como realidad físico-psíquica. Y eso, que es sólo un peligro en Marx y en Engels (por ejemplo, en el *Origen de la familia*, de Engels, hay esbozos hedonistas de gran agudeza y fuerza polémica), se ha convertido en un hecho real en el marxismo actual: con el resultado de que la reivindicación del individuo, negada en el plano materialista-hedonista, ha reaparecido de la forma más equívoca, o como aceptación acrítica del psicoanálisis,

o, lo que es peor, como «humanismo socialista». Althusser tiene toda la razón cuando le niega la carta de ciudadanía a esa categoría de «humanismo socialista»; lástima que en él tal negación enfila hacia una auténtica negación del «individuo empírico» que tiene poco que envidiar a la de los idealistas y deja insatisfechas las exigencias que trataban de resolver, de modo erróneo, los marxistas-freudianos y los marxistas-humanistas.⁸ Hay que recoger y profundizar la tradición «epicúrea» de los siglos XVII y XVIII (que no se cierra en un individualismo abstracto, pero tampoco considera de forma igualmente abstracta a la clase o la sociedad como «única realidad»); creo que por ese camino se pueden dar pasos en orden a solucionar también el grave problema de una fundamentación materialista del mundo de los valores, planteado por Massimo Aloisi («Q.P.» 32, pág. 111). Pero me doy cuenta de que entraríamos en una discusión muy larga, que no puedo emprender en este espacio.⁹

Ya que nos hemos referido más de una vez a Engels, querría aclarar más un punto discutido por Cristofolini («Q.P.» 30, pág. 127 y sigs.). Probablemente estamos más de acuerdo que lo que él pensó. No creo en modo alguno que la dialéctica se deba en Engels a un influjo de Marx mal orientado, ni que la *Ideología alemana* haya que atribuirle completamente a Marx. También reconozco que, como observa acertadamente Cristofolini, en el *Ludwig Feuerbach* no faltan esbozos «pragmatistas». Sólo digo que en el Engels maduro hay un contraste, que no se debe a debilidad de pensamiento (estoy convencido de que también Engels fue un «genio» y no un simple «talento»), sino a una si-

8. Aunque en el contexto de un juicio ampliamente favorable sobre Althusser (demasiado favorable, a mi ver), también Cesare Luporini señala que su antihumanismo “se manifiesta, sin embargo, en la tendencia a hacer desaparecer al hombre lo más posible del tejido teórico de las llamadas ciencias humanas” (nota introductoria a L. ALTHUSSER, *Per Marx*, trad. ital., Roma, Editori Riuniti, 1967, pág. XXIII).

9. Más adelante daremos alguna indicación provisional, página 97 y sigs.

tuación objetivamente difícil en que Engels se encontró, fuese por vivir más tiempo que Marx en plena época positivista, fuese por tener un interés más vivo y específico por las ciencias de la naturaleza. Por un lado, Engels tiene bastante más presente que Marx el trasfondo cósmico en el que se sitúa la historia humana, y por ello sintió la irreductibilidad de la naturaleza a mero objeto del trabajo humano o a mero precedente prehistórico de una realidad que fuese ya solamente humano-social; sintió cómo la misma perspectiva del comunismo como realización del «reino de la libertad» tenía su límite en la futura extinción de la especie humana (motivo que era muy sentido en toda la cultura positivista). Por otro lado, advirtió con razón el peligro de disolver el marxismo en un insulso evolucionismo al estilo de Spencer o en un empirismo agnostizante, y reaccionó con un endurecimiento hegeliano, es más, con una revaluación polémica de la parte más caduca del hegelianismo, la Filosofía de la Naturaleza. Ello le llevó a una subvaloración frecuentemente excesiva del empirismo inglés y a una reivindicación no menos excesiva de los méritos de Oken y de la *Naturphilosophie* de principios del siglo XIX, en la que vio, un tanto unilateralmente, los antecedentes del darwinismo (que en todo caso habría que buscar en Buffon y en el materialismo francés del siglo XVIII). Una vez reconocida la caducidad de esos elementos de hegelianismo arcaico, la obra del último Engels queda como una tentativa genial de enlazar el «materialismo histórico» con las ciencias de la naturaleza, tentativa a que hay que remontarse constantemente.

Finalmente, algunas palabras sobre la propuesta de Cristofolini (con quien creo que está de acuerdo en lo sustancial Cialfoni) de definir el materialismo como la filosofía de la revolución, el idealismo como la ideología de la clase dominante. Discutir sobre la prioridad de la materia o del espíritu, dicen Cialfoni y Cristofolini, todavía es ideología; es mucho más materialista luchar contra el capital que afirmar el primado de lo biológico sobre lo social o lo cultural. Y en

el mismo campo de la cultura, cualquier contribución a la desmitificación de los valores burgueses y al análisis de la sociedad capitalista «es más materialismo (y más ciencia) que todos los escritos en defensa del materialismo desde los griegos hasta nuestros días. Exactamente como *Imperialismo fase suprema del capitalismo* es más materialista que *Materialismo y empiriocriticismo*» (Ciafaloni, «Q.P.», 30, pág. 124).

Si esto es una declaración de la mayor urgencia de las tareas revolucionarias respecto de las culturales, si se quiere decir con ello que la revolución, aun hecha por quien no ha alcanzado una conciencia cien por cien materialista, prepara el materialismo infinitamente más que las consideraciones sobre el materialismo de quien sea, porque da el impulso para crear una situación socio-cultural nueva en la que todos los espiritualismos tendrán una vida muy miserable, entonces se está afirmando algo muy correcto.

Por el contrario, si se quiere sostener una auténtica y real identidad entre materialismo y filosofía de la revolución, entonces no estoy de acuerdo. La lucha por una visión del mundo íntegramente laica y desmitificada está íntimamente relacionada, por supuesto, con la lucha por una sociedad de iguales, pero entre ambos planos ha habido y sigue habiendo grandes desfases. Y al respecto me atengo a una observación de Antonio La Penna,¹⁰ que ya tuve ocasión de reafirmar y sobre la que pienso volver próximamente. Sin entretenerme ahora en poner ejemplos históricos, me limitaré a recordar el contraste particularmente significativo entre Rousseau y los materialistas franceses contemporáneos suyos. Mucho más avanzado en el plano político-social, Rousseau, por otra parte, está mucho más ligado a prejuicios religiosos y mucho menos interesado en la batalla por una ciencia de la naturaleza moderna. Si se quiere, se puede decir perfectamente que Rousseau, por ser más revolucionario, es *más materialista* que Diderot o el Barón de Holbach; pero está

10. En un artículo sobre Lucrecio, en "L'Unità" del 3 de noviembre de 1963.

claro que esto no es sino una verdad paradójica, y que es innegable el desfase entre ambos planos. Probablemente, un análisis más a fondo de este problema nos mostraría que el origen primero de tal desfase reside en la división de la sociedad en clases, de donde se deriva que la liberación del error y del mito es más fácilmente asequible en el plano científico para los individuos de la clase dominante, que por otra parte son los más interesados en la mixtificación de las relaciones sociales. En cambio, los que no tienen más que perder que las propias cadenas, y que por ello se encuentran en mejores condiciones para elaborar una visión científica del mundo, son precisamente los que menos tienen la preparación específicamente cultural para elaborarla, por causa de la opresión en que les mantiene la clase dominante.

En la situación actual no se puede definir como «ideológica» (en sentido peyorativo) sin más una polémica contra el idealismo filosófico, del mismo modo que no tendría sentido lanzar esa acusación contra una polémica en defensa del evolucionismo diciendo que es más darwiniano quien hace la revolución que quien polemiza en el plano biológico o filosófico contra los antievolucionistas. De lo contrario, en el límite caeríamos en un desinterés total por las ciencias de la naturaleza, que luego haría imposible la construcción misma de la sociedad comunista.

III. Engels, materialismo «Libre arbitrio»¹

Dos recientes trabajos de Lucio Colletti (la introducción a *Socialismo y socialdemocracia* de Bernstein y el libro sobre *El marxismo y Hegel*, a los que hay que añadir las ediciones italianas de *Marx y el marxismo*, de Iring Fetscher y del *Concepto de naturaleza* en Marx de Alfred Schmidt, presentada esta última por el mismo Colletti)² replantean la necesidad de examinar más a fondo lo que constituye un carácter común a gran parte del marxismo occidental actual: el antiengelsismo.

No se trata sólo de una cuestión histórica que haya que dejar a los especialistas, sino también de un problema teórico y político actual. La devaluación de Engels implica una forma precisa de entender el marxismo hoy. En el siglo actual, cada vez que ha prevalecido

1. "Quaderni Piacentini" 39 (noviembre 1969), págs. 86-122.

2. Los primeros tres libros citados fueron publicados por Laterza, el de Bernstein en 1968 y los otros dos en 1969; el de Fetscher por Sansoni en 1969. (De COLLETTI, ver también *Ideologia e società*, Bari, Laterza, 1969, donde, junto con la introducción a Bernstein, se vuelven a editar otros ensayos que insisten en sus tesis antiengelsianas. Sobre la cuestión del materialismo, estoy mucho más de acuerdo con un ensayo de COLETTI anterior a su "giro" antiengelsiano: *Il materialismo storico e la scienza*, en "Società" XI [1955], pág. 785 y sigs., que sólo recientemente pude volver a leer.)

en la cultura burguesa una cierta orientación del pensamiento —el empiriocriticismo, el bergsonismo, el crocianismo, la fenomenología, el neopositivismo, etc.— algunos marxistas han llevado a cabo un esfuerzo de «interpretación» del pensamiento de Marx que lo hiciese lo más homogéneo posible a la filosofía predominante. Esto no excluía en modo alguno una voluntad de discusión y contraste sincera y frecuentemente fecunda, pero se quería que el contraste se diese en un terreno común y que el marxismo apareciese como la filosofía que había ya satisfecho anticipadamente las exigencias de la cultura burguesa más en boga, o que por lo menos era capaz de absorberlas sin desnaturalizarse. Sobre todo, se temía que el marxismo pudiese aparecer como una filosofía superada, simplista, ingenua. Esta situación sigue en vigor; es más, el ritmo más veloz con que se suceden en Occidente las modas culturales obliga a ciertos marxistas a más veloces metamorfosis. Por ahora, el marxismo estructuralizante de Althusser constituye la última de tales operaciones de puesta al día. Apenas te alegras de que haya sido refutada la versión «humanista» e «historicista» del marxismo, y de repente te das cuenta de que ha sido refutada porque es la misma cultura burguesa, en su fase tecnocrática avanzada, la que ha rechazado al humanismo y al historicismo. Ahora, cuando no consigues que nadie te escuche si no traduces las cosas más banales al lenguaje estructuralista, parece que la tarea de los marxistas ha venido a ser demostrar que el marxismo es el mejor estructuralismo del mundo.

En todas esas operaciones se necesita encontrar a alguien sobre el cual descargar lo que en aquel momento resulta urgente quitarse de encima. Este alguien es Friedrich Engels. ¿Materialismo vulgar? ¿Determinismo? ¿Metafísico naturalista? ¿Hegelianismo arcaico y esquemático? Marx, si se le sabe leer, resulta inmune a todos esos vicios; fue Engels quien contaminó al marxismo con ellos, con su celo por simplificarlo y vulgarizarlo. Así, mientras Engels carga con toda la basura materialista, Marx puede adquirir esa

lisonomía de gran intelectual profundo y refinado (incomprendido hasta el momento) que es obligada en nuestro mundo cultural.

Como ya pude señalar en otras ocasiones, eso ocurre no sólo en el marxismo reformista, sino también, en gran medida, en el marxismo occidental revolucionario actual. En una situación en que la extrema izquierda, por toda una serie de razones, ha sido representada hasta ahora sobre todo por vanguardias intelectuales, también el intelectual revolucionario teme ser grosero; por tanto, también él tiene algo que cargarle a Engels. Así como el reformista de nuestro tiempo verá en el materialismo y en el determinismo engelsiano sobre todo una negación culpable del «humanismo» y de la «libertad del espíritu», el revolucionario verá en él la negación del voluntarismo, la ilusión del hundimiento espontáneo o de la reforma gradual del sistema capitalista.

A ese segundo tipo de antiengelsiano se aproxima Colletti; pero con características propias, que dan a su posición un interés particular y, a pesar de las divergencias que expresaremos francamente, un particular atractivo. Nos resulta agradable la gran claridad de pensamiento y de exposición de Colletti, tan rara en el marxismo europeo actual. Estamos ante una inteligencia iluminista, llena de sanísima antipatía por toda humareda existencializante. Por fin asistimos en el campo marxista a una reivindicación del *intelecto* frente a la ambigua *razón*. De ese venero proviene no sólo el antihegelianismo de Colletti, sino también su hostilidad hacia Horkheimer y Adorno (cuyos aspectos oscurantistas, en parte redivivos en Marcuse, deja Colletti en evidencia) y hacia Althusser (los acentos polémicos contra éste resultan demasiado apresurados y sumarios, pero a mi parecer son tendencialmente justos). Y está en la misma línea la clara denuncia del carácter intrínsecamente idealista de la dialéctica hegeliana y de la imposibilidad de transformarla en un instrumento materialista «dándole la vuelta»; punto sobre el que volveremos más adelante.

En la introducción a Bernstein aparece más claramente el aspecto político-social del marxismo de Colletti; y también aquí hay que saludar con asentimiento dos puntos importantes: la interpretación (original y convincente) del «trabajo abstracto» como trabajo *objetivamente* abstracto, y por lo tanto como trabajo alienado, y la clarificación (no nueva, pero reafirmada muy lúcida y oportunamente) de la ligazón necesaria que une en el pensamiento de Marx a la esclavitud del asalariado con la libertad y la igualdad jurídico-política del ciudadano en el Estado burgués.

Ante escritos tan ricos en agudeza teórico-polémica sería ciertamente inadecuado escandalizarse por cualquier punto un poco forzado o por cualquier inexactitud historiográfica. Quien desarrolla una argumentación teórica con implicaciones políticas actuales tiene todo el derecho a olvidar (o sea, a remitir a otro lugar o a otros investigadores) ciertos refinamientos filológicos. Pero lo malo es que en esos escritos nos encontramos ante arbitrariedades historiográficas tales que llegan a dañar, a fin de cuentas, la misma argumentación teórica. Y aquí es donde aparece, exasperado, el fenómeno del antiengelsismo. Iniciada como rechazo de la gravosa herencia hegeliana y como redescubrimiento del auténtico materialismo, la operación anti-Engels, gracias al simplismo con que se desarrolla, termina comprometiendo gravemente al mismo materialismo.

Según Colletti, el «materialismo dialéctico» sería un burdo equívoco exclusivo de Engels al que habría sido absolutamente extraño el pensamiento genuino de Marx. Haciéndose la ilusión de establecer una forma superior de materialismo, Engels habría repetido tal cual, y en una versión banalizada, la «dialéctica de la materia» que estaba ya enteramente contenida en Hegel, sin caer en la cuenta de la función antimaterialista que Hegel le había asignado explícitamente. En Engels se habría iniciado una tradición pseudomarxista que incluiría *todo* el marxismo. El Lenin de *Materialismo y empiriocriticismo*, que en la primera parte

de *El Marxismo y Hegel* todavía quedaba en parte libre de tal condena, en la segunda parte escrita ahora resulta completamente implicado. El llamado marxismo occidental, desde Korsh y el primer Lukács hasta Marcuse, a pesar de su polémica antimaterialista y *antiengelsiana*, también mostraría su descendencia del falso marxismo de Engels.

Mientras que en *El marxismo y Hegel* se individualiza la asunción acrítica de la dialéctica hegeliana como el aspecto más negativo del pensamiento engelsiano, en la introducción a Bernstein, aparecida apenas un año antes, destaca más la otra acusación tradicional contra Engels, la contaminación de materialismo vulgar, darwinismo, «fatalismo». Probablemente Colletti nos diría que no hay contradicción entre ambas acusaciones. En efecto, sacando a la luz un filón hegeliano del materialismo vulgar (basta con pensar en la formación de Moleschott), se le puede atribuir ese filón a un Hegel mal comprendido. Se puede decir, también, que la oscilación entre materialismo vulgar y hegelianismo arcaico está en el mismo Engels, y que por lo mismo merece ambas acusaciones a la vez. Pero queda en pie el hecho de que el antiengelsismo de la introducción a Bernstein y el de *El marxismo y Hegel*, más virulento, siguen siendo dos razonamientos no coordinados; lo cual contribuye, como veremos, a la incompreensión de la personalidad de Engels, de lo que todavía tiene que enseñar Engels a los marxistas a pesar de todas sus innegables, pero no banales, contradicciones.

Por lo visto, Marx debió asistir sin pestañear a la destrucción de su propia filosofía por su más íntimo amigo y colaborador. Las cartas entre ambos demuestran que Marx siguió de cerca la génesis de la *Dialéctica de la naturaleza*, leyó entero el *Antidühring* antes de que fuese publicado y colaboró en el mismo, escribiendo un capítulo. Pero por lo visto nunca debió sentir la necesidad de deshacerse de responsabilidades respecto de una construcción metafísica que era lo contrario de su propio pensamiento... Esa objeción

no tiene realmente el valor de la novedad;³ pero tiene el valor de no haber recibido nunca respuesta satisfactoria, y, según pienso, de no poderla tener. Quien sigue hablando, como Schmidt, de la diferencia entre marxismo y engelsismo en términos un tanto vagos, *tal vez* pueda contentarse con observar: «No nos es dado saber en qué medida tuvo conciencia Marx de esa diferencia entre su concepto de naturaleza y el de Engels» (pág. 202, núm. 121). Pero quien, como Colletti, extrema la diferencia hasta presentarla como una completa falta de comprensión por parte de Engels, quita toda verosimilitud al silencio de Marx.

Todos los que empiezan imaginando un Engels vulgarizador y desnaturalizador del pensamiento de Marx terminan inevitablemente encontrando demasiado «engelsianas» muchas afirmaciones del mismo Marx. Y entonces nos encontramos con que se emprende o bien un proceso de regresión del Marx maduro al Marx de los manuscritos económico-filosóficos de 1844 y de las glosas a Feuerbach, o bien un intento de nuclear la *auténtica* filosofía de Marx a partir de la estructura lógico-epistemológica del *Capital*, olvidando los asertos explícitamente filosóficos que hay en el Marx maduro. Althusser, habiéndose cerrado conscientemente el primer camino como consecuencia de la rígida periodización que establece,⁴ se aferra sólo al segundo recurso. Coletti, que protesta contra los *cortes* althusserianos con bastante razón pero con cierto riesgo de volver a confundir en un revoltijo todas las fases del pensamiento de Marx, sigue un poco un camino y otro tre-

3. Lo formulaba, por ejemplo, CESARE CASES contra los neopositivistas italianos de los años cincuenta, que naturalmente también eran antiengelsianos (cfr. *Marxismo e neopositivismo*, Turín, Einaudi, 1958, página 65).

4. Es excelente, sobre este punto, E. MANDEL, *La formación del pensamiento económico de K. Marx*. Es difícil no descubrir en tal rigidez de periodizaciones la influencia de cierto estructuralismo según el cual la historia se reduciría a confrontaciones entre diversos "estados", cada uno cerrado en sí mismo, coherente y privado de impulsos dinámicos. De este modo, lo que podría ser (y en cierta medida es) una importantísima adquisición de historicidad en el estudio del marxismo, queda minado por esa visión "a saltos" del desarrollo del pensamiento de Marx.

cho el otro. Es característica común de todos los marxistas antiengelsianos, por diversos que sean entre sí, sentir el más vivo hastío ante la única exposición general, aunque demasiado breve, que nos dejó de su propia filosofía el Marx maduro: el prefacio a *Para la crítica de la economía política* (1859). Para todos ellos, el mejor resultado de la filología marxiana sería que se llegase a demostrar que aquel prefacio es de Engels. A propósito de la distinción entre estructura y superestructura (otra «tosquedad» que habría que quitar del marxismo), Colletti, tras haber observado que en Marx, a diferencia de Engels, es «bastante rara, y poco más que una metáfora» (!) reconoce un poco a regañadientes que «por lo menos una parte de la responsabilidad» de los perniciosos desarrollos de esa distinción corresponde al prefacio de 1958).⁵ ¡La introducción de 1857 era mucho más profunda y menos engelsiana! Es cierto que ésta no constituye una simple copia de la de 1859, como todos los *Grundrisse* no son una simple copia ni de *Para la crítica de la economía política*, ni del *Capital*. Y, sin embargo, algo debe significar el hecho de que Marx escribiese el prefacio del 59 más tarde que la introducción del 57, y que, a diferencia de ésta, diese aquél a la imprenta.

Frente a un Engels hegeliano de la peor especie, en la reconstrucción de Colletti, encontramos un Marx kantiano inconsciente. Importa poco que las referencias explícitas de Marx a Kant sean escasísimas y por cierto muy poco elogiosas. ¿No dice Marx que lo «dado» es irreductible a la actividad del sujeto pensante, que la «existencia real» comporta «un plus» respecto de todo lo que está contenido en el concepto? Por tanto, ahí está lo que Marx deriva «claramente» de Kant, «fuese o no consciente de ello y cualesquiera que pudiesen ser las mediaciones intermedias en caso de no ser consciente» (*El marxismo y Hegel*, pág. 282).

Colletti tiene razón cuando dice que Kant es el «único filósofo clásico alemán en el que es posible ras-

5. Introducción a Bernstein, cit., pág. XXX, núm. 38.

trear por lo menos un grano de materialismo» (página 264). Este reconocimiento a Kant se lo debe al marxismo, que demasiado tiempo ha compartido la suspicacia de Hegel y de los jóvenes hegelianos hacia un pensador que había tenido potentes razones (y no sólo religiosas y conservadoras, sino también científicas y progresistas) para no adherir al idealismo. Es significativo que hayan llegado a tal reconocimiento, por caminos diversos, dos marxistas de formación tan distinta como Luporini (*Espacio y materia en Kant*) y Colletti; y las páginas (217 y siguientes) en las que Colletti precisa sus acuerdos y desacuerdos con Luporini son de las más interesantes de *El marxismo y Hegel*. Pero lo que no se entiende es por qué la afirmación de la existencia de una realidad irreductible al pensamiento (que es un rasgo común a todos los no idealistas) tiene que ser considerada, por sí sola, como prueba específica de kantismo, y por qué hay que ignorar por otra parte la existencia, en el pensamiento inglés y francés prekantiano, de filósofos en los que se encuentra bastante más que un «grano» de materialismo. Por una parte, Colletti se nos presenta como reivindicador de los motivos iluministas en el interior del marxismo; lo cual debería significar una apertura a Voltaire, a Diderot, a La Mettrie, a Holbach, a todos los pensadores considerados «demasiado poco especulativos» por parte de una tradición espiritualista de la historia de la filosofía y revalorizados en cambio por Marx en el famoso excursus del capítulo sexto de la *Sagrada Familia*. Por otra parte, tenemos la impresión de que también él considera que toda la partida se juega exclusivamente en el interior de la filosofía clásica alemana: de modo que, antes de Feuerbach y de Marx, el único santo al cual puede encomendarse un materialista debe ser Kant.

Para Colletti, la limitación de Kant estriba en la falta del reconocimiento del trabajo como actividad práctico-cognoscitiva, por la cual el objeto no es solamente un «en sí», sino también «objetivación del sujeto» (pág. 375). Es la misma crítica que hace el joven

Marx al materialismo tradicional: haber olvidado el «lado activo». Parece que haya que sobreentender que, aparte de esa laguna que será colmada sólo por Marx, el kantismo sea ya un materialismo. Pero si el materialismo consistiese sólo en el reconocimiento de una realidad externa al sujeto, serían materialistas Platón, santo Tomás y todos sus seguidores. El materialismo no es sólo «realismo», es también reconocimiento de la fisicidad del sujeto y de sus actividades tradicionalmente consideradas «espirituales». Y desde este punto de vista no sólo la segunda y la tercera *Crítica* kantianas, sino incluso la primera están orientadas en un sentido antimaterialista; con el resultado de que incluso el reconocimiento de la realidad externa al sujeto se reduce a algo extremadamente «larvario», siempre a punto de ser absorbido por la actividad del sujeto, por una parte, y por otra de convertirse en una realidad trascendente, accesible solamente a través de una experiencia privilegiada y sobrenatural. No es una casualidad que los kantianos antiidealistas, como Herbart, tengan menos que decir a un marxista que los idealistas.

Esto no significa, por supuesto, que un materialista actual pueda «saltar» de Diderot a Feuerbach y a Marx sin repensar la *Crítica de la razón pura* y toda la obra de Kant. Pero tal reflexión tiene que ir acompañada por la conciencia de acercarse a una tradición de pensamiento antimaterialista, diversa de aquella a la que Marx pertenece.

Precisamente la actitud de Colletti ante el presunto kantismo de Marx indica a mi parecer los límites muy restringidos de su materialismo: un materialismo casi exclusivamente «metodológico», de cuño empiriocriticista. A partir de ahí se explican bien, por una parte, su particular intolerancia de la herencia hegeliana en Engels (en Marx hace esfuerzos heroicos para no verla), y por otra parte su incompreensión para con el materialismo del mismo Engels, que, como todo auténtico materialismo, no es meramente metodológico, sino que es —digamos la palabra que horripila a los meto-

dologicistas— una *Weltanschauung*, abierta a todas las correcciones que el progreso de la investigación científica y de la práctica social haga necesarias, pero no tan «abierta» como para desvanecerse en el agnosticismo.

Colletti, Schmidt, Fetscher, mantienen que Engels se aventuró en una operación inútil y negativa cuando, sugestionado por el materialismo vulgar que él mismo quería combatir, pretendió, dicen, ampliar a dimensiones «cósmicas» el materialismo histórico de Marx. En sustancia dicen lo siguiente: la gran conquista, gnoseológica y político-social a la vez, de Marx, consistía en haber comprendido que los hombres por medio del trabajo entran en relaciones sociales y, a la vez, en relaciones con la naturaleza; por lo tanto, no hay conocimiento de la naturaleza si no es en función de la transformación de la naturaleza por el hombre. Una vez llegados a ese punto de vista tan superior al de toda la filosofía precedente, ¿por qué retroceder a una filosofía de la «naturaleza en sí»? ¿Por qué retejer una «novela filosófica de la materia» entrando en competencia con la filosofía schellingiana y hegeliana y con las toscas generalizaciones del positivismo?

A mi parecer, tal objeción es errónea teóricamente e históricamente. Y, a la vez, es la objeción de alguien poco materialista y de alguien que no tiene en cuenta el ambiente científico-filosófico que presentaban Alemania y Europa después de 1850, muy cambiado respecto del de la época en que Marx joven había formulado sus críticas a Feuerbach. Aunque un Moleschott o un Büchner, desde un punto de vista filosófico, fuesen muy inferiores a Feuerbach, su materialismo tenía muchos más entronques con la ciencia de la naturaleza que los que podían tener el llamado materialismo (en realidad, más bien humanismo naturalista) de Feuerbach. No se contentaban con afirmar la prioridad de lo sensible sobre lo espiritual y de darle la vuelta a la teología convirtiéndola en antropología, sino que trataban también de hallar una explicación de la sensibilidad —y de la inteligencia, y de la moralidad—

en términos biológicos. Ante tal materialismo, la objeción empleada por Marx contra Feuerbach, olvidar el «lado activo», seguía siendo válida, por supuesto, pero resultaba demasiado genérica e insuficiente, puesto que la pretensión del nuevo materialismo (como, por lo demás, ya del materialismo francés del siglo XVIII) era explicar científicamente incluso ese lado activo, como conjunto de procesos «materiales» regidos por leyes. Pretensión que hay que tener en cuenta que era —y es— justa, aunque luego sus desarrollos pecaban de grave simplismo y de tosquedad. Carácter simplista y burdo que, como todo el mundo sabe, derivaban sobre todo de dos motivos: 1) reducir el comportamiento político, moral, cultural del hombre a actividad *inmediatamente* biológica sin tener en cuenta la «segunda naturaleza» que el trabajo confiere al hombre dentro del reino animal, al que sin embargo el hombre no deja de pertenecer; 2) considerar las desigualdades e injusticias sociales como «enfermedades», la cura de las cuales correspondía a la ciencia, olvidando así la necesidad de la lucha de clases y omitiendo cualquier análisis de la situación de clase de los mismos científicos. Pero la respuesta a esas aberraciones tenía que ser dada *desde dentro del materialismo*; no con una simple reivindicación del elemento subjetivo, concebido todavía de forma espiritualista, como praxis incondicionada que sólo encontraría sus límites en las condiciones «objetivas» (externas) y no los encontrase también en su mismo fundamento físico-biológico.

Esto viene a ser tanto más necesario cuando el gran descubrimiento de Darwin da lugar a una segunda ola de materialismo, que elimina la vieja concepción de la naturaleza como «eterno círculo» (que, por ejemplo, todavía compartía Moleschott) y ya no permitía considerar a la historicidad como característica peculiar de la humanidad. También por ese lado aparecía, como es sabido, el peligro de reducir inmediatamente la historia humana a historia de la naturaleza; pero también a ese peligro había que responder de forma materialista. Por lo demás, el evolucionismo planteaba

el problema de la primera naturaleza del hombre, del origen de la humanidad y de su futura desaparición. ¿En qué medida la «segunda naturaleza» que se había establecido con el surgimiento del trabajo, y, por así decir, la «tercera naturaleza» que se desarrollaría con el paso a la sociedad comunista podían ser capaces de forzar los límites biológicos del hombre? Esos eran los problemas planteados por una filosofía que, por muy burda y políticamente reaccionaria que fuese, tiene, sin embargo, el mérito de presentarse no sólo como reflexión metodológica sobre la ciencia, sino como reflexión sobre la situación y sobre las posibilidades del hombre, tal como las presentaba la investigación científica; y por ello constituía una poderosa instancia contra el antropocentrismo.

Por otra parte, junto a esa corriente de pensamiento había otra a mitad de siglo y hacia los finales de éste. Un empirismo disgregado, tendente al agnosticismo e incluso a coquetear con la religión. La futura «reacción contra el positivismo» se incubaba ya, es evidente, dentro del mismo positivismo.

Basta pensar en esa compleja situación para caer en la cuenta de que el llamado desarrollo cosmológico del marxismo no fue una iniciativa descabellada de Engels, sino una necesidad objetiva. Esta tarea la asumía Engels, a quien correspondían habitualmente las tareas de contacto polémico con la cultura contemporánea, mientras Marx concentraba todas sus fuerzas exclusivamente en la gran obra del *Capital*. De paso, observaremos que una precisión sería de las diferencias entre los dos fundadores del marxismo no tiene que apoyarse en alegres contraposiciones entre la profundidad filosófica de uno y la supuesta superficialidad del otro, sino precisamente en la división del trabajo que se estableció entre ambos. Es cierto que no se trataba de una división del trabajo entre dos inteligencias iguales que hubiesen podido intercambiarse los papeles indiferentemente; tal división se produjo sobre la base de los diversos intereses de cada uno de

los dos,⁶ y una vez realizada contribuyó a diferenciar ulteriormente ambas personalidades. A Engels le correspondió, en cierto sentido, la parte más ingrata, porque, al igual que más tarde Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo*, debió ocuparse de temas en los que no era especialista, y, tras la muerte de Marx, pudo hacerlo sólo en los recortes de tiempo que le dejaban el ingente trabajo de reordenación y publicación del *Capital* y tareas políticas y organizativas cada vez más vastas. El prefacio a la segunda edición del *Antidühh-ring* muestra que era consciente de los peligros, y el hecho de que no terminase la *Dialéctica de la naturaleza* lo confirma. Y, sin embargo, no era posible sustraerse a una confrontación con las ciencias de la naturaleza y con las filosofías surgidas en el terreno de aquéllas.

Considerando los escritos dedicados por Engels a la filosofía de la naturaleza como una simple repetición vulgarizada de la filosofía de la naturaleza de Hegel (o como una semicapitulación de Engels ante el materialismo vulgar), se olvida un aspecto fundamental de esos escritos: la polémica contra el lado negativo del positivismo. Esos aspectos negativos fueron señalados por Engels con plena lucidez. El *Antidühh-ring*, los apuntes para la *Dialéctica de la naturaleza*, la parte conclusiva del *Ludwig Feuerbach*, muchas páginas del *Origen de la familia* se orientan a combatir por una parte «aquel empirismo que se impide a sí mismo el pensamiento» y que precisamente por ello deja la puerta abierta a evasiones en la religión e incluso en la superstición,⁷ por otra parte la pretensión del materia-

6. En lo referente a Engels hay que tener en cuenta tanto su mayor interés por las ciencias naturales (ver prefacio a la segunda edición del *Antidühh-ring*), como su más rápida receptividad para los hechos políticosociales y culturales nuevos (ver la conocida carta de Marx del 4 de julio de 1864: "Tú sabes que: 1, yo siempre llego con retraso, y 2, que yo sigo siempre tus huellas", aludiendo al papel de "precursor" que había tenido Engels respecto de Marx incluso en la economía política, pero alcanzando un grado de profundidad menor).

7. ENGELS, *Dialéctica de la naturaleza* (en adelante, indicaré esa obra con *Dial. nat.*). También: "...los numerosos materiales que en el ámbito de su ciencia son materialistas inexorables y fuera de ella, en

lismo vulgar alemán «de aplicar la teoría de la naturaleza a la sociedad y reformar el socialismo» (*Dial. nat.*, pág. 215).

Lo que Engels combatía en Dühring —sabiendo que éste era un adversario demasiado pequeño para merecer una refutación tan demoledora— eran los errores típicos, y el típico eclecticismo superficial, de gran parte del positivismo de la segunda mitad del siglo diecinueve.

Por ello resulta demasiado simplista decir que Engels, en nombre de la dialéctica hegeliana, refuta como metafísica «el materialismo efectivo, es decir, la ciencia moderna». Entre el marxismo y la ciencia de la segunda mitad de siglo había de por medio los Dühring, es decir, los apresurados e incompetentes elaboradores filosóficos de las grandes conquistas científicas. Y algunas veces, los científicos y los Dühring se daban en la misma persona. Por parte de los científicos, ese era un medio expeditivo de prescindir de la filosofía que se traducía en incapacidad para hacer corresponder a los grandes progresos de las ciencias naturales un desarrollo de las ciencias de la sociedad humana igualmente «revolucionario». De ahí la advertencia de Engels cuando dice que «los científicos que insultan más a la filosofía son precisamente esclavos de los peores residuos vulgarizados de la peor filosofía» (*Dial. nat.*, págs. 221 y sigs.).

Es más, Engels vio que el materialismo vulgar de Moleschott, de Vogt y del mismo Büchner⁸ había nacido como materialismo fixista, predarwiniano, y que su posterior adhesión al darwinismo, no exenta de reservas especialmente por parte de Vogt, no había producido una remodelación total de su concepción

cambio, son no sólo idealistas, sino además piadosos, e incluso ortodoxos, cristianos"; y el artículo *La investigación científica en el mundo de los espíritus*.

8. Büchner, sin embargo, merece bastante menos que los otros dos el calificativo de "vulgar", aun teniendo en común con ellos la superficialidad en el campo político - social. Ver V. SOMENZI, *Materialismo e cibernetica*, en "Nuovi argomenti", julio-diciembre 1966, página 253 y sigs.

originaria de una naturaleza privada de historia. El darwinismo había sido «arrendado de repente por esos señores», no auténticamente absorbido (*Dial. nat.*, página 215). Observación tanto más aguda cuanto que la confusión entre materialismo vulgar (en sentido propio) y darwinismo siguió dándose y se sigue dando hoy, tanto entre los idealistas como entre los marxistas.

Frente a la misma obra de Darwin no encontramos ni un Engels más bien predispuesto a la admiración incondicional y un Marx más cauto y más crítico, ni tampoco un Engels que, a diferencia de Marx, pretenda «dialectizar» o «hegelianizar» el darwinismo. Es notorio que Marx compartió completamente la admiración de Engels por el *Origen de las especies*, hasta el punto de llegar a considerar al darwinismo como algo que, en la historia de la naturaleza, era correspondiente a lo que Marx mismo estaba realizando en la economía política.⁹ Como también se sabe que uno y otro expresaron sus reservas, en primer lugar sobre el «torpe método inglés» de la obra de Darwin, y, sobre todo, sobre los desarrollos aberrantes del darwinismo social.¹⁰ Pero es interesante ver que las objeciones de Engels van algo más allá que las de Marx.

En la carta del 15 de febrero de 1869 a Laura y Paul Lafargue, Marx escribe: «La constatación de la lucha por la existencia en la sociedad inglesa (del *bellum omnium contra omnes*) ha llevado a Darwin a descubrir en la lucha por la supervivencia la ley fundamental de la vida animal y vegetal. En cambio, el darwinismo considera a ésta como una razón decisiva

9. Ver la introd. it. de LOMBARDO RADICE a la *Dialettica della natura*, Roma, Ed. Riuniti, 1967, pág. 16 y sigs. (donde también se recuerda el propósito de Marx de dedicar el *Capital* a Darwin).

10. En esta crítica se funden dos motivos distintos: por una parte, cierta repugnancia por el exceso de minuciosidad expositiva que han señalado en la obra de Darwin incluso investigadores recientes de formación no marxista (ver, por ejemplo, G. MONTALENTI, Introd. a *L'origine delle specie*, Turín, Einaudi - Boringhieri, 1959, pág. XXXI), por otra la reivindicación de la gran tradición filosófica alemana contra el «estrecho» empirismo inglés, que constituye a la vez una fuerza y un peligro del modo de pensar marxista (no menos de Marx que de Engels).

de que la sociedad humana no pueda emanciparse nunca de su estado bestial». De los dos pasos analógicos —de la sociedad capitalista contemporánea al mundo biológico y del mundo biológico a la sociedad humana *en general*— sólo el segundo (realizado por el «darwinismo», o sea por los darwinistas sociales) es ilegítimo para Marx. El primero es correcto, porque, como ya había observado Marx en una carta del 18 de junio de 1862 a Engels, la sociedad burguesa es una sociedad «bestial» por excelencia, y, por tanto, capaz de constituir un modelo válido para un zoólogo.

Cuando algunos años más tarde Engels recogió esa refutación del darwinismo social por Marx, mantiene el mismo juicio sobre la ilegitimidad del segundo paso, pero muestra no admitir completamente ni siquiera el primero. «Toda la teoría darwiniana de la lucha por la existencia es el resultado de trasladar de la sociedad al mundo animal y vegetal la teoría hobbesiana del *bellum omnium contra omnes*, la teoría de la economía burguesa sobre la competencia y la teoría de Malthus sobre la población. Una vez realizado ese juego de prestidigitación (cuya legitimidad habría que analizar todavía, y es bastante problemática en cuanto a la teoría malthusiana), es muy fácil transferir de nuevo esas teorías desde la historia natural a la historia de la sociedad, y, entonces, afirmar que con ello se demuestra que tales afirmaciones son leyes naturales eternas de la sociedad, es una ingenuidad increíblemente fuerte».¹¹

Así pues, mientras Marx mostraba ya reservas sobre la utilización de Malthus por parte de Darwin pero se había mostrado complacido sobre todo por el feliz tema *polémico* que le ofrecía la analogía entre la sociedad burguesa y el mundo animal (analogía que satisfacía plenamente su gusto por poner en evidencia la ironía inherente a las mismas cosas).¹² Engels pone

11. *Dial. nat.* Pasaje casi idéntico en la carta de Engels a Lavrov del 12-17 de noviembre de 1875. Trad. esp.: MARX - ENGELS, *Cartas sobre el Capital*, cit., págs. 212 y sigs.

12. Este tema polémico se repite en Engels, *Dial. nat.*: «Darwin no sabía qué amarga sátira escribía sobre los hombres, y en particular

más el acento en la exigencia científica de no confundir la lucha por la vida en la sociedad capitalista (que, como habría dicho Labriola, se desarrolla en el «terreno artificial» creado por determinadas relaciones de producción) con la del mundo animal (que es lucha por la supervivencia al nivel más elemental, condicionada por un ambiente natural que ofrece una cantidad dada de medios de subsistencia, no incrementable por obra de los mismos animales). Tal diferencia, que ciertamente ya estaba claramente presente en Marx, pero que éste no utiliza en la polémica sobre el darwinismo social, es desarrollada por Engels con perfecta claridad a continuación de aquella para la *Dialéctica de la naturaleza* que citamos más arriba (pág. 316) en polémica con quienes quieren reducir la especificidad de la lucha de clases a la genericidad de la «lucha por la vida».

Además, la exigencia de desvincular lo más posible al darwinismo del malthusianismo, es decir, de una teoría económica cuya debilidad había demostrado precisamente el marxismo, lleva a Engels a profundizar la distinción entre dos fenómenos: por una parte, la selección producida por la mera superpoblación animal o vegetal, por otra la producida por la necesidad de adaptación a un ambiente cambiado; y reconoce el mecanismo de formación de nuevas especies sólo en esta última; en cambio, en el primer tipo de selección sólo ve un factor de aceleración, que no es indispensable (*Dial. nat.*, pág. 314 y sigs.).

Engels rechaza siempre (por ejemplo a propósito de la monogamia en el capítulo II de *Origen de la familia*, con particular eficacia polémica) cualquier tentativa de presentar las instituciones humanas como simple prolongación de «instituciones» animales. Pero por otra parte tampoco le satisface la simple constatación de la diferencia entre el mundo animal y el

sobre sus compatriotas, cuando demostraba que la libre competencia, la lucha por la existencia exaltadas por los economistas como el más elevado producto histórico, son el estado normal del *reino animal*.

mundo humano. El problema que siente más como propio —y que le coloca en una relación de aceptación y de crítica simultáneas de la cultura científica contemporánea— es el de la conexión de los dos mundos, de las dos historicidades diversas. Es ese el tema del *Origen de la familia* y del trabajo no terminado sobre el *Papel del trabajo en el proceso de humanización del simio* (*Dial. nat.*, pág. 183 y sigs.); esa es la razón de su interés por el larguísimo período de «historia no escrita» atravesado por la humanidad antes de la división en clases (recuérdese la nota añadida por él a la primera frase del *Manifiesto* en la edición inglesa de 1888).

Naturalmente, había el peligro de caer en el error opuesto al darwinismo social: en lugar de admitir la hipótesis evolucionista más fundada científicamente, de entre las varias posibles, adherir a la que diese la ilusión de un engarce más fácil entre el ritmo de la historia natural y el de la historia humana. De ahí, por ejemplo, la preferencia con que poco más tarde acogió Plejánov la teoría de la evolución «a saltos» de Hugo De Vries, precisamente por su carácter aparentemente más «dialéctico», «revolucionario», antigradualista,¹³ y, en tiempos más cercanos a los nuestros, las falsedades neolamarckianas y neovitalistas de Lysenko. En Engels, si queremos ponernos en plan pedante, podemos señalar a lo más cierta inclinación hacia una excesiva confianza en los desarrollos del evolucionismo que ofreció Ernst Haeckel, quien recuperó apresuradamente y con excesivo «espíritu de sistema» temas lamarckianos y recogió incluso una teoría tan refutada como la de la «generación espontánea».¹⁴ Sin embargo, se trataba sólo de poquísimos esbozos aislados y provisionales; a Engels no se le escaparon la facilonería del «monismo» de Haeckel, su recaída en una «filosofía de la naturaleza» de viejo cuño a pesar de sus ardientes pro-

13. G. PLEJANOV, *Las cuestiones fundamentales del marxismo*.

14. Cfr. *Dial. nat.*: *Antidühring*, Madrid, 1968, Ed. Ciencia Nueva, págs. 77 y sigs.

fesiones de materialismo;¹⁵ en biología, Engels siguió siendo darwiniano y no lamarckiano, y la defensa del darwinismo contra la incomprensión y las simpatías lamarckianas de Dühring lo demuestra de la forma más evidente.¹⁶ El problema de unir ambas historicidades fue planteado, pues, por Engels en términos correctos, sin imponer ni a la historia de la naturaleza ni a la historia humana modelos evolutivos extraños, y, por otra parte, sin cerrar los ojos ante la permanencia de lo «natural» dentro de lo «humano» (y en eso su pensamiento sería seguido y desarrollado originalmente por Labriola).

Es cierto que la dialéctica hegeliana —aun «puesta cabeza abajo» o «sacada de la envoltura mística»— resultaba inadecuada. Ya expresé mi acuerdo con Colletti en ese punto que sigue dividiendo a los marxistas. Pero a mi entender es totalmente erróneo presentar ese rechazo de la dialéctica hegeliana en forma de contraposición entre un Marx que hubiese elaborado una dialéctica totalmente diversa de la hegeliana y un Engels que hubiese repetido a Hegel vulgarizándolo, o bien, como tiende a sostener Schmidt, entre un Marx que hubiese tenido todo el derecho a usar la dialéctica en las ciencias humanas y un Engels que habría cometido la estupidez de quererla aplicar a las ciencias naturales.

Un análisis sin prejuicios de las posiciones de Marx y de Engels ante Hegel nos revela que son acordes.¹⁷

15. Ver, por ejemplo, *Dial. nat.*, 220, 235-238, 260 y sigs., 280 [en su versión italiana].

16. Cfr. *Antidühring*, parte I, cap. VII, donde, por reacción polémica contra las bobadas antidarwinistas de Dühring, la adhesión al darwinismo se acentúa más que en algunas observaciones, citadas más arriba, de la *Dial. nat.* La delimitación frente al lamarckismo y, a la vez, la justa valoración de su gran importancia histórica, están bien expresadas en el *Antidühring*, ed. cit., pág. 85.

17. Sobre este punto son muy atinadas las observaciones de GERRATANA en la introd. al *Antidühring*, trad. it., Roma, Ed. Riuniti, 1968, págs. XX-XXV y las de LUCIO LOMBARDO RADICE en la introd. a la *Dial. nat.* (pero Lombardo Radice tiende, según creo, a acentuar demasiado la distinción entre Marx y Engels, aunque mucho menos que Colletti). Ver también el art. breve, pero muy bien planteado, de

En ambos encontramos la convicción de que para reinterpretar la dialéctica en materialista es necesario: 1) considerarla como una ley o conjunto de leyes objetivamente existentes (y no como leyes del pensamiento, cuya realidad objetiva constituyese sólo una proyección fenoménica); 2) descubrir esas leyes en la realidad por vía empírica, sin forzar a la realidad para que sea conforme a reglas establecidas a priori. La dificultad de la empresa, según Marx y según Engels, estriba en la realización detallada de esa segunda tarea; pero el hecho de que fuese preciso un largo trabajo para extraer la dialéctica de las «cosas» no hizo tambalear nunca su certidumbre de que la dialéctica era un instrumento que podía ser usado materialísticamente. El carácter idealista intrínseco de la dialéctica no lo reconocen con claridad ni uno ni otro.

Si en algunas páginas muy conocidas del *Antidühering* sobre la negación de la negación el uso de la dialéctica aparece más estridente que en ningún texto de Marx, es porque la aplicación a las ciencias naturales de los procedimientos lógicos nacidos en el ámbito de las ciencias histórico-humanas creaba dificultades mayores, por cuanto las ciencias naturales estaban (y siguen estando) más adelantadas precisamente en el camino del carácter científico, y por tanto en ellas se acentúa más la insatisfacción por afirmaciones no precisadas en términos cuantitativos. Pero ante todo hay que decir que Marx mismo no era en modo alguno hostil a una dialéctica de la naturaleza, sino que es sabido que él mismo dio un pequeño ejemplo de la misma en una nota al capítulo IV del libro I del *Capital*, y se lo anunció a Engels en una carta en la que se declaraba convencido de que el «descubrimiento de Hegel de la ley de la transformación del cambio puramente cuantitativo en cualitativo» se «confirmaba tanto en la historia como en la ciencia natural» (una de-

GIANFRANCO DI PIETRO, *A proposito dell'interpretazione dialettica del mondo naturale* (en "Trimestre" I, núm. 2, diciembre 1967, pág. 167 y sigs.), con el que estoy particularmente de acuerdo.

claración de este estilo no puede significar que Marx quisiese aquí «coquetear» con la dialéctica; ¿creen entonces los antiengelsianos que se dejó desviar ocasionalmente por Engels?). Y lo más importante es que la discusión entre marxismo y dialéctica no puede limitarse al aspecto estrictamente lógico, sino que debe abarcar los conceptos de superación, de racionalidad de la historia, de progreso, de ritmo del devenir histórico. Ciertamente, es importante subrayar como lo hace Colletti que la «contradicción» concebida como ley general, lógica y ontológica a la vez, de toda la realidad, ofusca la comprensión de las «oposiciones reales» (*El marxismo y Hegel*, pág. 260 y en otros puntos). Pero la dificultad se presenta también de otra forma. O se entiende el ritmo de desarrollo dialéctico en un sentido estricto, como desarrollo por medio de sucesivas «superaciones» (negación-profundización), y entonces hay que reconocer que se trata, incluso en la historia humana, de *uno* de los ritmos posibles. En efecto, también hay procesos reformistas, de tránsito gradual, por otra parte hay negaciones adialécticas, destructivas. El revolucionario podrá y deberá, ciertamente, expresar una preferencia por el ritmo de desarrollo dialéctico y trabajar por su realización; pero tendrá que admitir que en muchísimos casos no se ha realizado, porque requiere condiciones óptimas: la clase oprimida tiene que estar tan madura que pueda recoger de la clase dominante toda la herencia que merece ser conservada, y al mismo tiempo debe mantener una conciencia antagónica tan fuerte como para rechazar las seducciones del reformismo. El hecho de que todavía no se haya llevado a cabo ninguna revolución correspondiente a un modelo «marxista-clásico» demuestra la dificultad de realización de un proceso dialéctico en lo tocante al tránsito del sistema capitalista al sistema socialista; pero sería todavía más difícil reducir a un esquema dialéctico el tránsito, por ejemplo, de la sociedad esclavista a la sociedad feudal.

O bien se mantiene que *cualquier* proceso histórico es dialéctico, en cuanto síntesis de ser y no ser; se

entiende por dialéctica la no-estaticidad, el devenir (y, correlativamente, el modo de pensar que rechaza esquemas rígidos, hipostatizaciones, conceptos supuestamente «eternos» y metahistóricos); y entonces, ciertamente, con la dialéctica se abarca toda la realidad, pero nos quedamos en un plano extremadamente genérico, en una especie de heraclitismo que no da razón de la especificidad del marxismo respecto de cualquier otra teoría que no niegue la historicidad de lo real.

Precisamente esta equivocidad, que es el motivo principal para sustituir la dialéctica por términos y conceptos más precisos, es también el motivo principal de la gran dificultad que se ha encontrado hasta el momento y se seguirá encontrando para conseguir tal sustitución. Hablar de dialéctica permite, efectivamente, reivindicar la historicidad de todo lo real, y, dentro de esa reivindicación, optar por un cierto tipo de historicidad (por negación-profundización), sin distinguir nunca bien ambos planos. Permite, de cuando en cuando, llevar una batalla contra concepciones estáticas y metafísicas de la realidad, o contra un evolucionismo meramente gradualista; contra la fe en la absolutez de ciertas clasificaciones, o contra un empirismo que conduce al escepticismo. Permite también (y es un punto en el que habría que detenerse más) una especie de optimismo elástico, y por tanto más resistente, respecto de las luchas que el proletariado tiene que mantener con su enemigo de clase: cuanto más se desarrolla y refuerza la burguesía, más desarrolla y refuerza a la clase a la que oprime; cualquier victoria de la burguesía no hace sino poner las premisas de una derrota futura todavía mayor. En el onceavo de sus *Diálogos de prófugos*, Brecht caracteriza con gran agudeza esa visión de la dialéctica como «humorismo» hecho conatural a los avatares histórico-sociales, y pone de relieve la eficacia energética y tal vez también (en la última intervención de Ziffel) el riesgo de que, al retrasarse la crisis decisiva, la dialéctica venga a convertirse en una forma de consolación y de fe.

Por tanto, en el mismo momento en que se decide

abandonar ese concepto demasiado fugitivo y demasiado cargado de peligrosas cargas especulativas, hay que distinguir (para reformularlo de modo más científico) todo lo que había de justo en las polémicas sostenidas en nombre de la dialéctica por los fundadores del marxismo y sus seguidores. Volviendo a Engels, sería un grave error creer que la *Dialéctica de la naturaleza* se reduce a una serie de juegos verbales sobre la negación de la negación o sobre el tránsito de cantidad a calidad. En esos escritos, como hemos visto, hay la polémica contra las concepciones ahistóricas de la naturaleza (una polémica que no absuelve en modo alguno a Hegel y que en cambio resalta como es debido la hipótesis de Kant sobre la formación del sistema solar);¹⁸ hay la polémica contra el darwinismo social; encontramos también, afirmada muy claramente, la exigencia de no caer ni en el vitalismo ni en un mecanicismo demasiado simplificador, es decir, de salvar la autonomía de los diversos niveles, pero una autonomía sólo relativa;¹⁹ está ahí también la polémica contra las «líneas de demarcación y las diferencias entre las clases fijadas violentamente» y el reconocimiento de que «esas oposiciones y diferencias están presentes en realidad en la naturaleza, pero con una validez sólo relativa, y de que en cambio la rigidez y la absoluta validez con que se presentan sólo nuestra reflexión la introduce en la naturaleza» (segundo prefacio al *Antidühring*). En suma, hay la exigencia de una lógica de las ciencias históricas —cuya urgencia había aparecido desde que la economía política y las ciencias naturales habían tenido que admitir la dimensión histórica, una gracias a Marx, las otras gracias a Lyell y Darwin. Si pensamos que la epistemología del siglo xx ha vuelto en

18. Ver el segundo prefacio al *Antidühring*: “Hegel recae en este punto en posiciones notablemente atrasadas respecto de Kant, que con su teoría de la nebulosa ya había proclamado el nacimiento del sistema solar y con el descubrimiento del obstáculo opuesto por la marea a la rotación terrestre había proclamado ya también su muerte”. Poco más adelante volveremos sobre el problema del fin del sistema solar en Engels.

19. Ver el esbozo *Sobre la concepción “mecánica” de la naturaleza* (*Dial. nat.*).

gran parte a concepciones subjetivistas o bien platonizantes de la ciencia, negando o por lo menos arrumbando el gran descubrimiento de la historicidad de la naturaleza o dando interpretaciones espiritualistas de la misma, al estilo de Bergson, y si por otra parte pensamos que el marxismo hegeliano de hoy evita las «estridentes» de la dialéctica de la naturaleza solamente porque se refugia de nuevo en un ámbito puramente humano e incluso adopta una actitud moralístico-oscurantista ante las ciencias, se deberá admitir que la recuperación de los temas válidos en la filosofía engelsiana de la ciencia es un problema que sigue pendiente de solución.

Ciertamente, considerar la dialéctica hegeliana como la última herencia que la filosofía debía traspasar a la ciencia, antes de disolverse en la misma ciencia, significaba apropiarse una visión demasiado germanocéntrica de la filosofía, aceptar la idea de un curso histórico mundial del pensamiento que todo él tendía hacia Hegel y culminaba en él, y a partir de ahí subvalorar gran parte del pensamiento más avanzado de los siglos XVII y XVIII. Ese error de perspectiva provenía de una asunción demasiado rígida de la idea de los jóvenes hegelianos de una división del trabajo entre Francia, Inglaterra y Alemania, división según la cual Alemania, más retrasada en el desarrollo económico y en la acción política, estaba en cambio a la cabeza del movimiento mundial en el plano del pensamiento puro.²⁰ Por otra parte, el hegelianismo de Marx y de Engels incluía la reivindicación, no injustificada, del papel de precursores que habían jugado frecuentemente los filósofos en relación con la ciencia oficial (por ejemplo, a propósito del evolucionismo, que había sido una «fantasía» de los pensadores, o de científicos herejes, antes de convertirse en una teoría científica admitida). En la *Dialéctica de la naturaleza* tal reivindicación resulta a menudo excesiva; sin embargo, no hay que olvidar que precisamente en ese plano le correspondió

20. Cfr. la introd. de LUPORINI a la *Ideología alemana*, Roma, Editori Riuniti, 1967, pág. LVI.

una vez a Engels frenar el injustificado entusiasmo de Marx por *Origine et transformations des hommes*, de Pierre Trémaux: entusiasmo «ideológico» al que Engels contrapone una refutación «científica».²¹

Se puede admitir, hablando en general, que en el ejercicio concreto de su actividad de teórico y de historiador de la economía política, en los *Grundrisse* y en el *Capital*, Marx se libera de hecho de la herencia hegeliana y de los esquemas dialécticos más que Engels. En primer lugar hay que tener en cuenta que Engels no era un especialista en ciencias naturales ni de etnología —y en cambio Marx lo era en política económica— y que, por lo tanto, la relación entre «ideas generales» e investigación empírica se planteaba de diverso modo en uno y otro caso. También hay que tener en cuenta una mayor tendencia de Engels a la claridad didáctica, su aversión (para bien y para mal) a las sutilezas y a la complacencia en juegos intelectuales y verbales a que alguna vez se entregaba Marx; en consecuencia, corría el peligro de caer en el exceso contrario, en una cierta simplificación y planteamientos «unilineales». Schmidt ha insistido en la primera de esas consideraciones (pero, como de costumbre, sacando de ella conclusiones inaceptables en el sentido de un desinterés del genuino marxismo por la «naturalidad en sí»); en la segunda se han fijado Eric Hobsbawm y Gianni Sofri, cuyos juicios sobre la relación Marx-Engels son de los más inteligentes y equilibrados que conozco.²² Sin embargo, en cuanto a esa segunda consideración hay que señalar que no se debe confundir la diferencia de mentalidad (que indudablemente se da) con la diferencia de «género literario». Una cosa es el compendio con finalidad esencialmente expositiva o polémica, otra cosa el amplio tratado teórico, y otra

21. Veer las cartas entre Marx y Engels del 7 de agosto al 5 de octubre de 1866. Sobre este episodio (señalado ya por Lombardo Radice y Gerratana, por citar sólo los más recientes) los antiengelsianos, naturalmente, se callan.

22. Cfr. HOBBSAWM, prefacio a Marx, *Forme economiche precapitalistiche*, Roma, Ed. Riuniti, 1967, pág. 51 y sigs.; G. SOFRI, *Il modo di produzione asiatico*, Turín, Einaudi, 1969, págs. 62-64.

distinta la obra todavía *in fieri* en la que el autor dialoga consigo mismo y todavía tiene abiertas ante sí varias soluciones. Entre esos tres tipos distintos de escritos hay necesariamente, y prescindiendo de las tendencias del autor, un diverso grado de «problematicidad». Cuando Marx compendia en pocas proposiciones su propia filosofía, como en el odiado prefacio de 1859 es tan «unilineal» y esquemático como Engels; de modo que Bernstein se basó precisamente en aquel prefacio para sostener que Marx era ¡más dogmático que Engels!²³ Hoy hay tendencia a descubrir un Marx más problemático y más moderno —un Marx que además hubiese dado ya todas las respuestas a los problemas de la lucha obrera en los países neocapitalistas— basándose precisamente en los inéditos, y ensalzando por ejemplo los *Grundrisse* por encima de *El Capital*, como lo hace Martin Nicolaus en el artículo reproducido en «Manifiesto» (núm. 1, junio 1969). Es una tendencia que lleva a forzar el pensamiento de Marx y, a la vez, a aumentar artificiosamente la diferencia no sustancial entre el «problemático» Marx y el «dogmático» Engels.

En cuanto a la primera consideración, hay que tener en cuenta que la medalla tiene su reverso. Si es cierto que el hecho de no ser él mismo un naturalista puso a Engels en condiciones de desventaja respecto de las que encontraba Marx en el terreno de las ciencias sociales, también es cierto que el contacto más estrecho con las ciencias de la naturaleza le permitió vislumbrar (aunque sólo ocasionalmente) los límites del concepto de progreso que el materialismo histórico había heredado de Hegel y de toda una tradición precedente. Ya en los apuntes de la *Dialéctica de la naturaleza* sobre el darwinismo, subraya Engels que la evolución de la especie no puede ser considerada incondicionalmente como «progreso»: «Los supervivientes están más adaptados a esas *circunstancias*, pero tal adaptación, desde un punto de vista de conjunto,

23. Cfr. E. BERNSTEIN, *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*.

puede representar tanto un progreso como una regresión (por ejemplo, adaptación a la vida parasitaria, *regresión siempre*)... Todo progreso en la evolución orgánica es al mismo tiempo una regresión, en cuanto que fija una evolución *unilateral*, cierra la posibilidad de evoluciones en muchas otras direcciones» (*Dial. nat.*, 315). Incluso en lo referente a la historia humana, si por una parte Engels afirma con fuerza, frente a todo moralismo recriminatorio, la necesidad histórica de violencias y atropellos («sin la antigua esclavitud no habría socialismo moderno»), por otra parte pone de relieve con fuerza no menor las terribles «regresiones» que cada progreso ha implicado: baste recordar el final del capítulo tercero del *Origen de la familia* y la dramática tensión de la *Guerra de los campesinos*. Por lo demás, uno de los temas que le dieron al *Origen de la familia* un éxito inicial mal motivado y le han dado en los últimos años un desprecio aún más injusto, es que tras haberla considerado como una especie de esquema obligado al que tuviesen que atenerse uniformemente todas las investigaciones marxistas sobre etnología y prehistoria, se ha pensado que se la podía liquidar apenas se mostró inadecuada para tal papel (también como consecuencia del parcial envejecimiento de los estudios de Morgan en los que se basó Engels). En realidad, el valor duradero del *Origen de la familia* se basa en dos puntos: uno, que ya hemos indicado, es el problema de la unión de historia natural e historia humana; el otro es el espíritu rousseauiano y fourierista que recorre todo el libro, la crítica de la civilización y de sus hipocresías que está constantemente presente, y que se extiende del plano económico-social al plano de las relaciones sexuales y de la institución familiar: un plano en el que Engels estaba mucho más libre de prejuicios y era más futurista que Marx.²⁴

24. Sobre este último punto hay observaciones válidas en SCHMIDT, *Il concetto di natura*, cit., pág. 143 y sigs. Sobre los temas rousseauianos recogidos en *El origen de la familia*, cfr. V. GERRATANA, introd. cit. al *Antidühring*, págs. XXXI y sigs. En cambio, me resulta dudosa

Pero el trasfondo cósmico al que proyectaba Engels su visión de la historia humana ponía otros límites al concepto de progreso. En todos los materialismos hay un contraste íntimo entre un empuje iluminista, confiado en que toda liberación del mito y del dogma, toda adquisición de verdad, es por sí misma una adquisición de felicidad, y el aflorar de temas pesimistas, que resulta inevitablemente de una visión desmitificada de la condición humana. Mientras un grupo de intelectuales, ligado orgánicamente a una clase en ascenso, está empeñado en la lucha contra viejos prejuicios humillantes y opresivos, prevalece el primer aspecto y el materialismo es visto esencialmente como una filosofía liberadora. En cambio, si la lucha se estanca, bien por efecto de un «desengaño histórico», bien debido a una fase de relativa estabilidad social, pesa con fuerza el segundo aspecto, llegando unas veces a anular el primero, coexistiendo otras con él en difícil equilibrio (como en el caso de Leopardi). La edad positivista vio, en el campo burgués, materialistas satisfechos como un Büchner o un Moleschott; pero también vio un reflejo pesimista, que en los intelectos menos lúcidos derivó hacia nostalgias religiosizantes de tipo diverso, y en los más lúcidos (pero incapaces de superar los propios límites de clase) alcanzó una concepción coherentemente pesimista de la realidad, que implicaba en una única visión inmóvil de la «condición humana» lo que corresponde a los límites físico-biológicos insalvables del hombre y lo que depende de relaciones sociales históricamente transitorias. Carducci y Pascoli por un lado, Verga por otro, constituyen los ejemplos más obvios de uno y

la revaluación de Morgan y de Engels por EMMANUEL TERRAY, *Il marxismo e le Società primitive*, trad. it., Roma, Samonà e Savelli, 1969, sobre la base de una "lectura" estructuralista de sus obras (los elementos evolucionistas contenidos en las mismas serían sólo escorias ocasionales). El sofisma consiste en entender por evolucionismo sólo un evolucionismo esquemático y unilateral, y por estructuralismo cualquier estudio tipológico. Revaluaciones de ese género perjudican más que benefician a la interpretación del auténtico Engels y del auténtico Morgan.

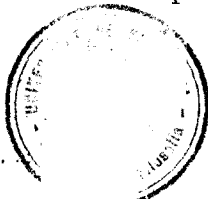
otro tipo en la literatura italiana; pero sería fácil verificar ese fenómeno en un plano más amplio, no sólo italiano y no sólo literario. Entre los impulsos que dieron origen al renacimiento idealista de fines del siglo XIX entra también, ciertamente, el aturdimiento de un pesimismo que no estaba en condiciones de recuperarse, precisándola, la vía «agonística» indicada por Leopardi en *Ginestra* y por ello debía bien replegarse sobre una forma cualquiera de religión, bien «huir hacia adelante» hacia el activismo irracionalista. En los escritos de Croce y de Gentile el neo-idealismo es presentado muchas veces como una nueva religión destinada a superar el desconsuelo causado por el materialismo positivista; y, por otra parte, esa religión inmanentista (que excluía los groseros mitos de la trascendencia y requería la capacidad de negar el propio «yo empírico» y de sentirse inmortal sólo a base de identificarse en un Espíritu supraindividual) les pareció a su vez a muchos demasiado desoladora y no impidió muchas recaídas en las viejas religiones mitológicas y muchas embriagueces de activismo ciego.

Como teórico y militante de una clase revolucionaria, dotado incluso individualmente de un temperamento enérgico y sereno, Engels no podía reconocerse en las angustias de la burguesía de fines de siglo. No sólo estaba desprovisto de nostalgias por la «fastidiosa ficción de la inmortalidad humana» (*Ludwig Feuerbach*, cap. 55), sino que ni siquiera el pesimismo heroico de un Leopardi, de haberlo conocido no sólo superficialmente, le habría resultado muy atractivo; es de suponer que Engels habría visto en él, a lo más, la tragedia individual de un espíritu demasiado alto para pertenecer a la grey liberal-moderada, pero nacido demasiado pronto y en un ambiente demasiado apartado para conocer a la nueva esperanza de la humanidad, la clase obrera. Pero el problema del fin de la especie humana, tan influyente en toda la cultura positivista de fines del siglo XIX no sólo afectaba al «querido yo» del filisteo deseoso de un buen lugar en el paraíso, sino

que acometía también, como ya hemos indicado, contra la perspectiva final del comunismo.

Este problema estuvo presente con insistencia en el último Engels. En un primer tiempo tuvo que parecerle posible hacer entrar el fin de la especie humana y del sistema solar en el marco de la dialéctica entendida en sentido «hegeliano de izquierdas», es decir con acentuación del momento crítico-negativo, para la cual «todo lo que existe es digno de perecer». En el esbozo de historia de las teorías socialistas con que se inicia la tercera parte del *Antidühring*, tras haber observado que en las ciencias sociales «Fourier maneja la dialéctica con la misma maestría que su contemporáneo Hegel», Engels añade: «Con tal dialéctica, frente a las chácharas sobre la infinita perfectibilidad humana, pone de relieve el hecho de que cada fase histórica tiene su tramo ascendente, pero también su tramo descendente, y aplica ese modo de ver también al futuro de toda la humanidad. Al igual que Kant introdujo en la ciencia natural la futura destrucción de la tierra, de igual modo Fourier introduce en el pensamiento historiográfico la futura destrucción de la humanidad».

Pero ¿se podía calificar como dialéctica una destrucción en la que todo el patrimonio de conocimiento y de civilización acumulado en la especie humana —hasta su estadio más alto, el comunismo— lejos de ser heredado y potenciado, fuese dispersado? Casi al mismo tiempo, Engels trató el problema más ampliamente en la Introducción de la *Dialéctica de la naturaleza* (págs. 51-54). Empieza, ciertamente, con la frase cara para él «Pero todo lo que nace es digno de perecer», pero sigue con una representación del futuro fin de nuestro mundo en la que prevalece un sentido trágico (aunque moderadamente trágico) del destino de la humanidad: «Podrán transcurrir millones de años, podrán nacer y morir centenares de miles de generaciones; pero se acerca inexorablemente la época en la que el calor de un sol agotado no conseguirá ya fundir los hielos que avanzan desde los polos; en que



los hombres, cada vez más apretujados en torno al ecuador, acabarán por no encontrar ni allí el calor suficiente para vivir; desaparece poco a poco hasta el último rastro de vida orgánica, la tierra —un cuerpo muerto y frío como la luna— gira en órbitas cada vez más reducidas alrededor del extinto sol y termina lanzándose hacia él. Algunos planetas la han precedido, otros la siguen; en lugar del sistema solar —articulado armónicamente, luminoso, cálido— sólo hay ya una esfera muerta y fría que prosigue su camino solitario a través de los espacios celestes. Y también a los otros sistemas de nuestra galaxia les ocurre, más tarde o más temprano, lo que a nuestro sistema solar; lo mismo a todas las demás innumerables galaxias, incluso a aquella cuya luz nunca llegará a la tierra mientras haya un ojo humano para recibirla».

Es un fragmento que nos permite ver con cuánta intensidad sintió Engels ese tema lucreciano del fin del mundo. Hay en él una frase extremadamente parecida al final de la oda de Carducci *Su monte Mario*: «...hasta que reducida al ecuador / tras los reclamos del calor fugitivo / la extenuada prole tenga ya una sola / mujer, un hombre...»). Podemos excluir con absoluta certeza cualquier relación de derivación mutua entre ambos textos, y se trata de los dos autores más heterogéneos que se pueda imaginar; lo cual es útil para ver la difusión de ese tema en las más diversas zonas de la cultura europea de fines del siglo XIX.

¿Sería éste el fin de la historia, no sólo de la nuestra y de la de otras galaxias, sino de todo el universo? Engels respondía que no. La materia, que tiene como característica indestructible el movimiento, daría lugar a nuevas agregaciones y diferenciaciones, a nuevos mundos que serían producidos «aun al cabo de millones y millones de años, más o menos casualmente, pero sin embargo con la necesidad que es inherente al mismo azar». Y en un planeta de uno de esos mundos surgirían de nuevo, «por un breve intervalo» de la historia cósmica, condiciones favorables al origen de la vida orgánica. «Tenemos la certeza de que la materia,

en todas sus mutaciones, permanece siempre la misma. Que ninguno de sus atributos puede perderse, y que por ello la materia tiene que crear de nuevo, en otro tiempo y en otro lugar, su más alto fruto, el espíritu pensante, en virtud de la misma necesidad férrea que llevará a la desaparición de ese de la tierra.»

Se trata, pues, de una perspectiva de «ciclo eterno», de sucesivas destrucciones y re-formaciones cósmicas, sin transmisión de herencia cultural de una a otra: una perspectiva mucho más parecida a la de algunas filosofías antiguas que al concepto moderno de progreso en cualquiera de sus formas diversas (incluida la forma rousseauniana del retorno a la naturaleza). La introducción a la *Dialéctica de la naturaleza* terminaba, paradójicamente, con una visión que sería muy difícil considerar dialéctica, incluso en el sentido de dialéctica materialista. Engels no afrontó nunca explícitamente la dificultad, absorbido por otros intereses y otras tareas que le pedía el movimiento obrero, tareas mucho más urgentes y atenzantes que la meditación sobre el fin del mundo. Pero la dificultad no le escapó, y lo vemos en la indicación que dedica a ella una decena de años más tarde, en el primer capítulo del *Ludwig Feuerbach*, inmediatamente después de haber mostrado la dificultad de una interpretación revolucionaria de la dialéctica hegeliana: «No tenemos necesidad de discutir aquí si esa concepción está totalmente de acuerdo con el estado actual de las ciencias naturales, que predicen un fin posible de la existencia de la misma tierra, pero un fin bastante seguro de su habitabilidad, y por tanto reconocen también que la historia humana no tiene sólo un tramo ascendente, sino también uno de descenso. Pero de todos modos nos encontramos todavía bastante lejos del punto culminante, a partir del cual la historia de la humanidad empezará a declinar, y no podemos pretender que la filosofía de Hegel se ocupase de una cuestión que las ciencias naturales todavía no habían puesto a la orden del día en su tiempo». Aquí ya no se tiene en cuenta la previsión del fin de la historia humana y de

nuestro mundo —contrariamente al pasaje del *Anti-dühring* que hemos citado— como ejemplo de dialéctica revolucionaria, sino como limitación, como objeción probablemente válida a tal concepción. Se remite el tema a otro lugar y se declara no urgente; pero no se da como resuelto.

Las filosofías antimaterialistas esbozadas a principios del siglo xx se dispusieron a resolverlo con gran desenvoltura. El mundo exterior, dijeron aquellos pensadores seguros de sí mismos, sólo es un contenido del pensamiento pensante: ¿cómo puede el pensamiento ser muerto por un contenido propio? Por tanto, el fin de la especie humana, el fin del sistema solar son pura y simplemente absurdos, fantasmas creados por el «realismo ingenuo». Y como si rascamos la superficie del marxista de este siglo encontramos en un noventa por ciento de los casos un idealista de izquierdas, no hay que excluir que tales marxistas antiengelsianos (no Colletti, pero probablemente Schmidt, Fetscher, Havemann y varios más) compartan el brillante razonamiento de aquellos idealistas, aunque sustituyendo el «pensamiento» por la «praxis», lo cual, en este caso, no cambia mucho las cosas.²⁵

Otra consecuencia de las chapuzas hegeliano-materialistas-vulgares a que habría reducido el marxismo Engels (y tras él Kautsky y Plejánov), sería, según Colletti, la aceptación de una visión fatalista de la historia humana. Definiendo hegelianamente la libertad como «conciencia de la necesidad», construyendo un materialismo metafísico de vaga ascendencia spinoziana, Engels, Plejánov y Kautsky se habrían dejado escapar el nexo de causalidad y finalismo que es la clave del materialismo *histórico*: Mientras Marx, en un fa-

25. En los últimos decenios ha venido a ser más inmediatamente amenazadora la perspectiva del "suicidio atómico" del género humano. Pero no por ello se puede considerar superado el otro problema, de la "extinción natural" de la humanidad. Si en un futuro lejanísimo puede ser resuelto por la cosmonáutica, o sea, si esa ciencia, que de momento asume principalmente funciones de mixtificación, de despilfarro y de ostentación tecnocrática, puede llegar a ser útil a la humanidad algún día, por el momento, y por mucho tiempo sigue siendo motivo de conjeturas demasiado inciertas y fantascientíficas.

moso pasaje del *Capital*, había dejado muy claro que la característica que distingue al hombre del animal es la capacidad de proyectar y subordinar los medios al fin, invirtiendo así la relación causa-efecto (Introd. a Bernstein, págs. XXXI-XXXVI; cfr. *El marxismo y Hegel*, parte II, cap. XI).

Ahora bien, una lectura algo atenta, que no se limite al capítulo del *Antidühring* sobre «Libertad y necesidad» (sobre el cual volveremos luego) y a algunos pasajes aislados de Plejánov y de Kautsky, muestra que la capacidad de referir los medios al fin, como característica peculiar del actuar humano está muy presente en Engels y en sus mucho más limitados seguidores. En el ensayo sobre el proceso de humanización de los monos (*Dial. nat.*, pág. 191 y sigs.) afirma Engels que «cuanto más se aleja el hombre de la naturaleza, tanto más su influencia sobre la naturaleza asume el aspecto de actividad premeditada, desarrollada según un plan orientado a objetivos muy determinados, conocidos de antemano»; y reafirma: «En suma, el animal se limita a *usufructuar* la naturaleza externa (...), el hombre la hace utilizable para sus propios fines modificándola: la *domina*. Esta es la última y esencial diferencia entre el hombre y los demás animales, y, una vez más, lo que realiza esa diferencia es el trabajo». Distinción que se recoge en el cap. IV del *Ludwig Feuerbach*, y también en la obra de Kautsky *Ética y concepción materialista de la historia*,²⁶ en este caso con desarrollos que no se puede pasar por alto. Observa Kautsky que el desarrollo del cerebro hace de ese órgano un centro de recogida y elaboración (no simple recepción pasiva) de las impresiones sensoria-

26. Es seguro que esta obra no es, ni mucho menos, una obra maestra, que no agota en modo alguno el problema de la fundamentación de una ética marxista. Pero la media página que le dedica Colletti (introd. a BERNSTEIN, cit., pág. XXXVIII) da una imagen distorsionada de la misma. En efecto, no es cierto que Kautsky "reduzca Marx a Darwin": los dos capítulos finales (*La ética del darwinismo y La ética del marxismo*) tratan de demostrar que una ética naturalista, aunque es suficiente para poner en crisis al espiritualismo, no es capaz de explicar los comportamientos morales en toda su complejidad.

les. Mientras que en los animales inferiores hay una sucesión inmediata de *estímulo y respuesta*, en el animal superior los dos momentos están mediatizados precisamente por la función elaboradora del cerebro, la cual asume en el hombre una importancia totalmente nueva con el surgimiento del lenguaje y con la posibilidad de formar «conceptos abstractos, nociones y convicciones científicas»: esto permite al hombre dominar en parte a la naturaleza y da a la historia humana un carácter y un ritmo distinto al de la precedente historia de la naturaleza.

Pero tras ese reconocimiento del hacer humano como hacer finalista (que está perfectamente de acuerdo con el pasaje del *Capital* a que se refiere Colletti) Engels, y tras él Kautsky y Plejánov, añaden algunas precisiones indispensables para quien no quiera volver a caer en la vieja y mítica concepción del «libre arbitrio» como hicieron los austro-marxistas, y gran parte del marxismo más reciente. Ante todo, observa Engels, entre el objetivo y el resultado de nuestro obrar hay una diferencia que se hace cada vez mayor cuando se trata de los resultados lejanos (en segunda y en tercera instancia) de nuestro obrar y cuando se examinan los efectos derivados de la combinación de muchísimas voluntades individuales (ver *Dial. nat.*, y la carta a Bloch de 21 de septiembre de 1890). Esta precisión escandaliza a Althusser (*Por Marx*) el cual, en cuanto oye hablar de distinción entre voluntades individuales y su resultante, acusa a Engels de olvidar la polémica de Marx contra las «robinsonadas» de la filosofía y de la economía burguesa clásica. El antihumanismo de Althusser llega así a una negación del individuo como entidad fisio-psíquica *relativamente* independiente. A pesar de la espuma científica con que la enuncia, esa negación no tiene nada que envidiar a la vieja negación del yo empírico por parte del idealismo. Ni tiene sentido la objeción de que las voluntades individuales están determinadas a su vez por la situación económico-social general; Engels sabía muy bien esto (y luego hablaremos de ello), pero también sabía que los refle-

jos de una situación económico-social al nivel de la conciencia, y las mutaciones de tal situación que los diversos individuos se proponen como programa de acción, son infinitamente variados incluso en el interior de una misma clase social (por la infinita variedad de formación cultural, de temperamento físico, etc.), y que, por lo mismo, así como por el carácter imprevisible de las reacciones de la clase adversaria, de las muchas capas y muchos individuos insuficientemente politizados, etc., etc., los resultados son enormemente distintos de los programas. El debió pensar sobre todo en la experiencia histórica de la revolución francesa; nosotros tenemos como confirmación la de la revolución de octubre. Más correctas son las observaciones de Althusser tocantes a la falta de una conexión perfecta entre ese problema de la relación entre intenciones individuales y resultado colectivo y el otro problema, el de la relación estructura-superestructura. Al respecto puede ser útil la constatación de que tal observación no nació en la carta de Bloch, sino que proviene de escritos precedentes (*Dial. nat.*, cit. más arriba; cfr. *Ludwig Feuerbach*, cap. IV) sin que Engels se preocupase de indicar bien todos los pasos necesarios. Pero la confrontación con tales formulaciones anteriores nos hace captar también cuán extraño era Engels a la concepción «optimista» que le atribuye Althusser (pág. 104) de una especie de milagro o de armonía preestablecida por la cual de la composición de las voluntades individuales resultaría un efecto «general». ¡Nada de eso! En el gran margen entre intenciones y resultados vio Engels la prueba de que la humanidad no había salido más que parcialmente de la fase «natural», no había «saltado» todavía al reino de la libertad: los dos pasajes de la *Dialéctica de la naturaleza* que hemos citado lo dicen con absoluta claridad.

En segundo lugar, como indicábamos hace un momento, las voluntades de los hombres no son un *primum* incondicionado, sino que ellas mismas son producidas por cantidad de causas biológicas, sociales,

culturales, etc. Engels observa con razón que la inconsecuencia «no consiste en el hecho de que se reconozcan fuerzas motrices *ideales*, sino en el hecho de no remontarse de éstas a sus causas determinantes» (*L. Feuerbach*, cap. IV). Y Plejánov, en polémica con Stammler, precisa que no sólo hay necesidad en la elección de los medios en función del fin (si quiero conseguir tal objetivo, tengo que utilizar tales medios), sino que *la misma elección del fin* viene señalada por la necesidad que deriva de toda la historia precedente del individuo.²⁷ No es cierto lo que parece creer Colletti, que tal razonamiento anule lo que se ha dicho antes sobre la causalidad-finalismo: la capacidad de hacer programas y de subordinar los medios al fin sigue correspondiéndole al hombre, como consecuencia de un desarrollo intelectual debido esencialmente al trabajo. En cambio, resulta ilusoria la pretensión de que la determinación del fin sea *no causada*, o que en el hombre, producto de la naturaleza, se dispare en cierto punto no se sabe qué proceso gracias al cual quede totalmente desvinculado de la misma naturaleza, por lo menos en cuanto al elemento «voluntad». La fórmula de la *umwälzende Praxis*, muy sugestiva precisamente por ser susceptible de varios significados, puede tener un significado milagroso que no conduce al marxismo maduro, sino a Dewey y a todas las formas de pragmatismo que se niegan a explicar científicamente la misma *praxis*. Y el marxismo maduro —no sólo el de Engels, sino también el del incómodo prefacio de 1859 de Marx— rechaza explícitamente tal significado, y habla de «relaciones necesarias e independientes de sus voluntades» en que entran los hombres en la producción.

De lo que hemos señalado se desprende que es engañoso identificar la libertad con las llamadas «condiciones subjetivas» de nuestro obrar, la necesidad con las llamadas «condiciones objetivas». La apelación a las condiciones objetivas es ya un progreso con relación a formas de subjetivismo voluntarista extremo; pero

27. *Las cuestiones fundamentales del marxismo.*

el elemento «necesidad» no consiste sólo en la existencia o no de medios adecuados al fin, sino que anida también en el factor subjetivo, es decir, en la determinación del fin y en la posesión de una voluntad suficientemente enérgica y constante como para perseguir tal fin. En realidad, todo el trabajo de educación, de propaganda, de agitación está dirigido a modificar y a orientar en una dirección determinada las «condiciones subjetivas», es decir, la voluntad. En la medida en que tal trabajo tiene éxito, la voluntad de los educados está determinada por ese trabajo (y por todas las circunstancias sociales, biológicas, etc., sin cuyo influjo favorable ninguna educación o propaganda puede tener éxito); en la medida en que no consigue sus objetivos, la voluntad de los educandos permanece no «libre», sino causada por todas las demás circunstancias antecedentes. Ciertamente, hay diferencia entre una educación autoritaria —o una propaganda dogmática y sectaria— y una educación orientada, según se dice, a formar personas «responsables» y «libres», pero responsables y libres, en sentido científico y no mitológico, significa conscientes de los medios aptos para conseguir la mayor felicidad posible y conscientes del carácter social y no individualista de tal meta y de los medios para alcanzarla. Por ello no es suficiente la afirmación de Colletti de que el hombre es causalidad y finalismo, efecto y causa: el finalismo está enteramente comprendido en la causalidad, no es una especie de «otra cara» de la causalidad (como el hombre kantiano, que es fenómeno inserto en una cadena causal y númeron dotado de una libertad metafísica); el *plus* que tiene el hombre frente al animal es un plus de capacidad de prevenir y subordinar los medios a los fines, es también un plus de inteligencia en la determinación del fin, pero no es un plus de «arbitrio» en la opción entre distintos fines.

Por supuesto, tiene razón Colletti, como tiene razón Havemnan, para quedar insatisfecho por la fórmula spinoziana y hegeliana de la libertad como «conciencia de la necesidad», recogida por Engels en el

Antidühring. Pero ¿por qué es insatisfactoria tal fórmula? No por su antivoluntarismo, sino por su antihedonismo: porque niega el importante significado de la libertad como ausencia de constricciones dolorosas y presencia de todas las condiciones que aseguran la felicidad del individuo: porque pretende que el hombre no sólo conozca la existencia de la necesidad, sino que la adore y se entregue a ella; y, por tanto, pertenece a toda una concepción de la filosofía como ascetismo y autorrepresión (en suma, como una forma de religión para las personas cultas) que el marxismo niega radicalmente.

Ciertamente, en este punto el marxismo es antispinoziano; y, por tanto, un recurso incondicional a Spinoza (con el cual tiene el marxismo profundos puntos de contacto por otros conceptos) puede desviar. Hay que añadir, sin embargo, que Engels, en el capítulo de *Antidühring* sobre «libertad y necesidad» (capítulo que forma parte del tratado más general sobre «moral y derecho», y que apenas dedica un par de páginas al problema preciso que nos ocupa), presenta tal fórmula no tanto en un sentido spinoziano de aceptación y divinización de la realidad como en el sentido baconiano de que la naturaleza sólo nos obedece si la obedecemos. «La libertad no consiste en soñar la independencia respecto de las leyes de la naturaleza, sino en el conocimiento de dichas leyes y en la posibilidad, ligada a tal conocimiento, de hacerlas actuar según un plan para un fin determinado»: ese añadido impreso en cursiva introduce una variante esencial, porque liquida el viejo concepto de «libertad interior»; y también la línea de razonamiento muestra claramente que para Engels la libertad sólo se realizará plenamente en la sociedad comunista y con el pleno dominio de las fuerzas de la naturaleza. Sólo queda algo indeterminado qué hay que entender por pleno dominio de la naturaleza y hasta qué punto tal cosa es posible (ya hemos visto que Engels no creía en una perspectiva indefinidamente optimista en cuanto al futuro lejano de la especie humana). Por tanto, sigue abierto el proble-

ma de en qué medida ciertas tendencias, no tanto genéricamente «egoístas» sino más bien «apolíticas» de la gran mayoría de los hombres —fuera de momentos de excepcional tensión social— forman parte también de una «naturaleza humana» difícilmente modificable y constituyen con ello un obstáculo a la realización y el mantenimiento de una sociedad comunista, «sin clases» en el sentido más amplio de la palabra.²⁸

Una idea tenazmente arraigada en el marxismo de nuestro siglo es que la negación del libre arbitrio conduce al fatalismo incluso en el plano político, es decir, a esa espera del «hundimiento espontáneo» que tan malos recuerdos suscita. Creo que sigue siendo válida, aunque no omnicomprendiva, la respuesta que daba Plejánov a tal objeción en su escrito *Acerca de la función de la personalidad en la historia*. Observaba Plejánov en primer lugar que la historia nos muestra muchos ejemplos de negadores del libre arbitrio llenos de férrea energía, como los árabes en el tiempo de sus grandes conquistas, o Calvino, o Cromwell; en segundo lugar, que si uno considera la propia actividad como indispensable para conseguir un fin (es decir, si considera que entre los acontecimientos «necesitados» se cuenta también la propia actividad, y no sólo la de los demás), la negación del libre arbitrio viene entonces a significar para él «la completa incapacidad de permanecer inactivo».

He dicho que tal respuesta no agota el problema porque para contrarrestar a los fautores de una moral rigorista de tipo kantiano (que esos eran en realidad los adversarios de Plejánov), se coloca demasiado en su mismo terreno, es decir, sólo trata de demostrar que el mismo tipo de comportamiento «heroico» que según un kantiano sólo es posible a partir de la doctrina de la libertad moral y del imperativo categórico,

28. Sobre este punto me ha interesado particularmente Luciano Della Mea. Hablando en otras ocasiones de los límites biológicos del hombre, siempre insistí más en su "fragilidad" y precariedad física que en su difícil educabilidad política. Ver lo que observa DELLA MEA en su libro *Eppure si muove*, Milán, Jaca Book, 1970, págs. 15 y 259-262.

puede también derivarse de la teoría spinoziana-hegeliana de la libertad como conciencia de la necesidad. Este es, por lo demás, un peligro al que están expuestos con mucha frecuencia los teorizadores de morales materialistas: limitarse a dar una fundamentación materialista de los preceptos y de las conductas morales tradicionales, sin poner en discusión su contenido, llevando por ejemplo su celo hasta querer demostrar que no hay hombre más *moral* (más radicalmente altruista y más desprendido de sus ganancias inmediatas) que el materialista. Esa tendencia (de la que no estuvo exento ni siquiera el gran Epicuro) podemos encontrarla en su forma más redonda y conservadora en bastantes obras del positivismo ochocentista, como en la *Moral de los positivistas*, de Ardigó. Obviamente, el caso de Plejánov es distinto; cuando aún no había sufrido la involución social-patriótica era muy consciente de la diferencia de contenidos entre «su moral y la nuestra» (como habría dicho Trotsky); sin embargo, incluso «nuestra» moral se le presentaba de forma rigorista. Por ello, también en el análisis de las motivaciones de los comportamientos morales caía en una generalización y simplificación excesivas. Rara vez ocurrirá que el que sacrifica sus propias ventajas inmediatas y lucha por un principio superior lo haga por considerar insustituible su propia aportación: lo hará más a menudo, por lo menos inicialmente, por un conjunto de sollicitaciones «externas» como el temor de no ser estimado por otro, el temor de no poder seguir formando parte de un grupo en el que está inserto y en base a la «tabla de valores» por la que se ha acostumbrado a juzgar a los demás y juzgarse a sí mismo, etc. La moral de la pura interioridad, del deber por el deber, o bien de la identidad inmediata entre conocimiento del bien y acción moral, asumen como «principio» lo que en todo caso es un punto de llegada —punto de llegada que a su vez entraña el peligro de degenerar en una negra exaltación del sacrificio fin en sí mismo y de olvidar que el fin último del obrar humano sigue siendo siempre la felicidad. La afirmación

de que la moral es un hecho social no hay que entenderla solamente en el sentido de que cada sociedad y cada clase tiene su moral, sino también en el sentido de que no surgiría ningún impulso a sacrificarse por *los demás* (excepto tal vez algún caso cuyo origen se puede referir a instintos animales: amor por los hijos, etc.) si los demás no ejerciesen, en las formas y grados más diversos, una presión en tal sentido sobre cada individuo, y si cada individuo no se hubiese ya comprometido solicitando y valorando positivamente aquellos comportamientos altruistas. Pero, ciertamente, en el conflicto entre impulsos hedonistas inmediatos e impulsos a luchar por intereses más generales y de alcance más vasto, el que prevalezcan unos u otros no tiene nada que ver con la «libertad» en sentido espiritual.

Tampoco se puede decir que la desmitificación de la «libertad del querer» y de la «praxis» lleve al justificacionismo histórico. Este es un punto de una cierta importancia, porque el justificacionismo histórico ha jugado un papel importante, aunque siempre secundario, en la crisis del gramscianismo a partir de 1956 y en el hecho de que los estudios de historia en Italia se hayan ido orientando de nuevo hacia la derecha (o lo que viene a ser aproximadamente lo mismo, hacia un descolorido apoliticismo), mientras la nueva generación de marxistas ya no está formada sobre todo por historiadores, como la anterior, sino por filósofos, con todas las ventajas y desventajas que ello implica.

El justificacionismo histórico puede tener una versión abiertamente idealista, según la cual se da por cierto que la historia es totalmente «racional», totalmente progresiva, totalmente identificada con el desarrollo mismo del Espíritu. No es necesario señalar lo contrario al materialismo histórico que es tal concepción; aquí tropezamos de nuevo con el carácter engañoso de la fórmula de la libertad como «conciencia de la necesidad»: a través de la misma, la necesidad causal (que no implica ninguna glorificación del hecho consumado, porque el elemento «necesario» puede ser

muy contrario a la felicidad de grandes masas de hombres, sumamente injusto y regresivo) tiene el peligro de confundirse con una necesidad finalista o incluso providencial.

Pero el justificacionismo histórico también asume otro aspecto más insidioso. Se imagina, por un lado, una situación objetiva absolutamente vinculante, que sólo consiente un tipo único de acción y condena de antemano al fracaso cualquier otra solución; y, por otra parte, un sujeto político (individuo o grupo) totalmente libre de estrecheces corporativas y de intereses sectoriales, totalmente capaz para distinguir lúcidamente aquella única acción obligada. Planteadas las cosas en esos términos, todos los efectos negativos de una opción política (el hambre de los campesinos meridionales en la Italia recién unificada, o la opresión de cualquier posibilidad de discusión y de cualquier iniciativa desde abajo en la Rusia staliniana, etc.) son considerados como «precios necesarios» del paso adelante que se trataba de dar en aquel momento histórico preciso, y cualquier crítica a la acción de los moderados italianos o de la burocracia staliniana es considerada como moralista, utópica, antihistórica.

En esta concepción es erróneo tanto el modo de representarse las condiciones objetivas —que ciertamente ejercen un fortísimo poder condicionante, pero no tanto como para excluir la posibilidad de diversas opciones— como el modo de representarse al sujeto político, el cual, precisamente porque la elección no es totalmente obligada, puede cometer errores de ejecución de una línea política determinada o puede incluso elegir una línea política equivocada. Un grupo dirigente político es la expresión de una clase social determinada, pero puede interpretar las aspiraciones *inmediatas* de ésta (incluso en lo que tienen de inmaduro y ligado al pasado), o bien tender a interpretar sus exigencias más profundas y a largo plazo; en el interior de una clase, puede apoyar más a uno u otro grupo o sector social; puede plantear de modos muy diversos —más autoritarios o más tendentes a obtener un

consenso al menos parcial— las relaciones entre la clase a la que representa y las clases o capas subalternas o hegemónicas. Que se oriente hacia una u otra de esas numerosas soluciones, depende de su formación político-cultural en sentido amplio, la cual no es sólo la consecuencia de la situación económico-social en la que se presenta la opción entre esas diversas soluciones, sino de todo el «pasado» de aquel grupo dirigente y de cada uno de sus miembros; es decir, de las influencias sufridas en anteriores experiencias prácticas y por anteriores orientaciones del pensamiento, de la educación política y cultural recibida, y, en fin, también (cuando se trata de individuos) de la constitución fisio-psíquica, del ambiente familiar y local, etc.²⁹

El fracaso de la revolución en Europa occidental, la necesidad de construir el socialismo en un país atrasado y asediado, ponían unos límites insuperables a la acción de cualquier dirigente comunista, incluso del más internacionalista y dotado de mayor confianza en la democracia de base. Lo confirma el hecho de que tanto el último Lenin como Trotsky hasta que no estuvo en la oposición fueron en cierta medida «estalinistas» también. Pero en el *stalinismo de Stalin* (y del grupo burocrático guiado y personificado por él) hubo también un *plus* de autoritarismo brutal, de negación de cualquier posibilidad de disenter, de instrumentalización de todo el movimiento comunista mundial, de falsificación del marxismo para adaptarlo a todos los virajes contingentes de la política estatal rusa; y ese *plus*, este sobreprecio que se hizo pagar a la clase obrera de la URSS y de todo el mundo, se debió al hecho de que el mismo grupo dirigente staliniano era, en

29. Se puede encontrar ya una indicación en el sentido de las consideraciones que desarrollamos aquí en el prefacio de MARX al *Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* (en el que critica las concepciones de Víctor Hugo y de Proudhon). Sobre la posibilidad de errores por parte de un grupo dirigente, cfr. las observaciones de GRAMSCI, *Il materialismo storico*, cit., pág. 97. En el límite, puede ocurrir, y ocurre, que un grupo dirigente sea atraído e instrumentalizado *por otra clase*, o que se constituya en casta y defienda sus propios privilegios contra la clase de la que era originariamente representante.

muchos aspectos, un producto del atraso ruso, de un marxismo mal asimilado, de una formación demasiado estrechamente nacional, etc. Stalin no cometió errores y delitos por una «libre opción»: siendo el que había llegado a ser no podía actuar de otro modo; pero esa imposibilidad de actuar de otra forma no fue debida sólo, como creen los justificacionistas, a la situación objetiva, sino también a las carencias subjetivas. Hombres diversos habrían debido también (de no haber conseguido desencadenar una nueva oleada revolucionaria en Occidente) llevar una política en gran parte autoritaria y, en muchos aspectos, no socialista; pero la medida de tal autoritarismo habría sido muy diversa y, por tanto, habría sido mucho menos desastrosa la involución derechista de la URSS y de las democracias populares en la época poststaliniana.

He indicado que el justificacionismo histórico ha tenido un papel importante en los avatares de la cultura italiana de izquierdas en esta segunda postguerra. Hasta 1956 prevaleció entre los intelectuales comunistas o filocomunistas italianos una actitud justificacionista ante el stalinismo, en la que se mezclaba una tradición de pensamiento revolucionario que tenía su modelo en la revolución francesa (necesidad y justificación histórica del terror) y una educación crociana antidemocrática y antihumanitaria (la política como fuerza y no como justicia, con cómodas referencias a Maquiavelo e incluso a Marx, pero con una adhesión sustancial a Treitschke y a Bismarck, a una visión «prusiana» de la política). Ambas componentes eran en realidad muy heterogéneas entre sí: la primera aceptaba la violencia como precio doloroso pero transitorio para construir una sociedad sin violencia; la segunda veía en la violencia un elemento permanente de la historia de la humanidad y se burlaba de cualquier meta igualitaria, libertaria, pacífica. Pero en la mente de la mayor parte de los marxistas italianos, historicistas y crocianos de origen, la diferencia no era muy clara; y precisamente una de las razones del gran éxito político-cultural que acompañó durante más

de quince años a Palmiro Togliatti fue haber personificado tal falta de distinción, haber representado con indudable cultura y habilidad el tipo perfecto del stalinista historicista (no del stalinista sectario y fanático).

Pero al mismo tiempo fermentos antijustificacionistas, derivados de las observaciones de Gramsci sobre el Risorgimento y (antes de que esas fuesen conocidas) del *Capitalismo en el campo* de Emilio Sereni, invadían los estudios de historia del Risorgimento a que se dedicaban preferentemente los intelectuales de izquierda formados en los años inmediatamente siguientes a la Resistencia. La burguesía italiana ochocentista era acusada de no haber llevado a fondo su *propia* revolución por temor a un Estado jacobino, de haber faltado a su propia misión «nacional». La lucha política del PCI, en la Resistencia y tras ella, se veía como la continuación y terminación por parte del proletariado de aquella revolución nacional-popular fallida. No es este el lugar de discutir la concepción gramsciana del Risorgimento, ni de averiguar hasta qué punto fue fielmente interpretada por el grupo político-cultural togliattiano (a mi parecer el problema sigue sin resolver y no son nada aceptables las apresuradas liquidaciones del pensamiento historiográfico y político de Gramsci). Aquí sólo quiero señalar que el hecho de que el Risorgimento fuese considerado, en cierto sentido, como una fase histórica *todavía no terminada* hacía menos estridente el contraste entre el historicismo justificacionista al que adherían en general los crociano-togliattianos, y el «revisionismo risorgimentista» que se consideraban con derecho a llevar en aquel caso específico. Lo hacía menos estridente, pero en realidad no lo resolvía en el plano teórico.

Cuando el XX Congreso del PCUS hizo entrar en crisis al stalinismo también en Italia, la falta de claridad sobre aquel problema de fondo apareció; y la crítica burguesa y socialdemócrata no dejó de aprovecharlo. Por una parte, encontraba una buena baza en la aplicación polémica retrospectiva, referente a la

URSS, del modo de concebir la situación objetiva como absolutamente obligada: hacer el proceso al stalinismo era insuficiente, había que hacerlo también al leninismo, cuya consecuencia ineluctable era el stalinismo, y a cualquier comunismo revolucionario, destinado en cualquier caso a terminar como había terminado el stalinismo. Por lo tanto, o socialdemocracia, o aceptación de la tiranía staliniana. Por otro lado, se creyó llegado el momento oportuno para emprender el ataque contra el «revisionismo risorgimentista». Un mediocre «stalinista del capitalismo», Rosario Romeo, asumió la tarea de sostener que todos los sufrimientos de las masas campesinas tras la unificación de Italia, toda la estrechez corporativa y todo el autoritarismo del régimen instaurado por los moderados, habían constituido el precio necesario de la acumulación primitiva sin la que habría sido imposible el desarrollo capitalista de Italia. Esa especie de caricatura economicista del marxismo —según la cual todo problema de desarrollo cultural, de ampliación del consenso popular, etcétera, no cuenta absolutamente nada en el juicio sobre la clase dirigente postresorgimento— tiene un éxito pasmoso, en parte porque la formación demasada preponderantemente humanista y la escasa práctica de historia económica de muchos marxistas italianos los dejó *épatés* ante aquel cuadro y ante algún dato comparativo sobre el desarrollo económico de los países atrasados, en parte también porque, como se ha dicho, los mismos marxistas italianos estaban desarmados ante el justificacionismo histórico.³⁰ Creo que una reanudación de la historiografía marxista tendrá que darse sobre la base de una refutación del jus-

30. Entre las pocas excepciones hay que recordar, en particular, a AURELIO MACCHIORO, *Risorgimento, capitalismo e metodo storico*, en la "Rivista storica del socialismo" II (1959), pág. 673 y sigs. (reeditado posteriormente con añadidos y modificaciones en los *Studi di storia del pensiero economico e altri saggi*, Milán, Feltrinelli, 1970, pág. 699 y sigs.). Cfr. también las observaciones de ERNESTO RAGIONIERI, *L'Unità d'Italia* (Florenca, discurso pronunciado el 27 de marzo de 1961), págs. 16-26; y STEFANO MERLI, *La filantropia del sistema di fabbrica: dal dott. Ure al prof. Romeo*, en "Classe" 1 (junio 1969), pág. 227 y sigs.

tificacionismo que se mantenga en un terreno rigurosamente materialista y antivoluntarista; en este sentido apuntan las observaciones, demasiado sumarias e insuficientes, que hemos expuesto más arriba.

Distinguir, como hemos tratado de hacer, la formación político-cultural de los grupos y personas que actúan en la historia de la situación inmediata económico-social en la que tienen que actuar, significa replantear la necesidad de profundizar en la relación entre estructura y superestructura. Es notorio que tal relación sigue constituyendo en gran medida un problema abierto dentro del marxismo. Precisamente por ello es fuerte la tentación de «disolver» el problema en lugar de resolverlo. Según Colletti, como ya hemos indicado, la distinción entre estructura y superestructura sería mucho más engelsiana que marxista (Marx sólo se habría dejado llevar por ella en aquel desgraciado prefacio de 1859). Tal distinción llevaría a configurar la estructura como una formación meramente «técnico-económica, que no incluiría las relaciones sociales, y, por tanto, tampoco la comunicación intersubjetiva» (introd. a Bernstein, pág. XXX y sigs.). A partir de ahí, Colletti puede reabsorber ambos términos en el concepto de «relaciones sociales de producción».

Se trata de una propuesta que recuerda demasiado a las soluciones de ascendencia crociana y gentiliana, en las que cualquier problema de relación entre A y B se eludía brillantemente identificando A con B (previa demostración de la imposibilidad de una definición absolutamente rigurosa y «aislante» de cada uno de ambos términos). Es una forma de dialéctica en el peor sentido de la palabra por la que el antidialéctico Colletti no debería sentir ninguna simpatía.

En el concepto de relaciones sociales de producción tal como parece pintarlo Colletti no habría ninguna jerarquía de prioridad y de poder condicionante entre la esfera económico-social propiamente dicha y las formas jurídico-políticas y culturales. En consecuencia, tampoco habría ninguna preferencia por la expli-

cación de los hechos políticos o culturales *a partir* de los hechos económicos-sociales, en lugar de seguir el proceso contrario (ni preferencia por una consideración de la sociedad como sistema en el que todos los elementos son en la misma medida condicionantes y condicionados). Con ello nos situamos totalmente fuera, no del marxismo contaminado positivísticamente, sino del marxismo de Marx.

No creo que las dificultades inherentes a la relación estructura-superestructura se resuelvan, como tiende siempre irresistiblemente a hacer el filósofo profesional, con operaciones de mera «rigorización intelectual», que dan vueltas y vueltas para ir a parar a la identificación de ambos términos, o a una afirmación genérica de la dialécticidad o reciprocidad de la relación mutua. Más bien se resuelven precisando, con una serie de observaciones empíricas, qué hay que entender por autonomía relativa de la superestructura. El primero en plantearse ese problema fue Engel en las conocidas cartas a J. Bloch y a C. Schmidt. Que no dio una solución exhaustiva, eso es algo que el mismo Engels subraya en repetidas ocasiones. Pero no es cierto que se limitase a jugar con las dos fórmulas de «acción recíproca» y de estructura como elemento determinante «en última instancia»: en esas mismas cartas encontramos indicaciones muy importantes, que permiten llenar el contenido de ambas fórmulas.

En la carta del 27 de octubre de 1890 a Conrad Schmidt leemos: «En cuanto que campo determinado por la división del trabajo, la filosofía de cada época presupone un cierto material de pensamiento, que le ha sido transmitido por sus predecesores y del que arranca. Y por ello países económicamente atrasados pueden jugar un papel de primer orden en la filosofía: en el siglo XVIII Francia respecto de Inglaterra, en cuya filosofía se apoyaron los franceses; más tarde, Alemania respecto a ambas. Pero tanto en Francia como en Alemania la filosofía, como el florecimiento cultural más general de la época, fue también el resultado de un desarrollo económico. La supremacía, en definitiva,

de la evolución económica incluso en esos campos es para mí algo seguro, pero se produce en el ámbito de las condiciones prescritas por cada campo particular: en la filosofía, por ejemplo, por el efecto de influencias económicas (...) sobre el material filosófico existente, transmitido por los predecesores. Aquí la economía no crea nada partiendo de cero, sino que determina el modo de la transformación y evolución del material de pensamiento preexistente y a lo más lo determina de modo indirecto, porque son los reflejos jurídicos, políticos y morales los que ejercen la principal acción directa sobre la filosofía».³¹

Aparte de la cuestión de la relación entre los diversos niveles superestructurales (político-jurídico, filosófico, etc.), aquí se deja muy claro que la cultura es determinada, no sólo por la estructura de la sociedad en la que se desarrolla, sino también por la cultura anterior, y, podemos añadir, por la cultura contemporánea de países de *diversa* estructura social. La afirmación de que las ideas no nacen por partenogénesis de otras ideas sigue siendo justa en el sentido de que nunca es esa la génesis fundamental de las ideas auténticamente significativas de una época, y que, por tanto, no existe una historia de las ideas (o de la expresión artística, o de otras manifestaciones llamadas espirituales) concebible como un *continuum* independiente de los hechos económico-sociales. Sin embargo, desde el momento que existe tradición, es decir transmisión de los productos culturales, es indudable que las ideas también son influidas por otras ideas. Eso ocurre ya en los procesos elementales de «transmisión próxima» constituidos por la educación familiar, religioso-estatal, etc., en sus formas más simples. Pero los fenómenos vienen a ser mucho más complejos por efecto de la posibilidad de fijar duraderamente los productos

31. Cfr. MARX - ENGELS, *Sul materialismo storico*, trad. it., Roma, Ed. Rinascita, 1949, pág. 78 y sigs. Traducido, como los demás textos que se citan, del original por S. Timpanaro; en este caso el autor señala que introduce algunas modificaciones de forma sobre la edición italiana, teniendo presente el texto alemán.

culturales (escritura, representaciones artísticas, etc.) y de trasladarlos incluso a gran distancia en el tiempo y en el espacio. Ante el influjo que la antigüedad greco-romana ha ejercido en la cultura europea del Renacimiento, es necesario, ciertamente, preguntarse ante todo a qué exigencias *actuales* respondía aquel aparente retorno a la antigüedad; y eso nos lleva a los hechos económico-sociales que determinaron el fin de la Edad Media. Pero también es cierto que la influencia del pensamiento y arte antiguos no fue en modo alguno inessential en la configuración de las características peculiares de la cultura del Renacimiento. En suma, existen «fuentes librescas» de todo movimiento cultural; fuentes que según los casos pueden ejercer un influjo «pasadista» (un grupo de intelectuales, por excesivo apego a una tradición cultural fosilizada, puede encontrarse retrasado respecto de la realidad económico-social contemporánea) o bien un influjo en sentido anticipador o utópico (como el efecto de la cultura de los países social y políticamente más avanzados sobre países contemporáneos retardados; pero tal vez también situaciones más atrasadas pero al menos en algunos aspectos más democráticas o igualitarias, por ejemplo la *polis* griega o civilizaciones mucho más primitivas, pueden ofrecer ciertas seducciones sobre la cultura de países en los que el «progreso» ha creado más alienación y desigualdad). ¿Estamos introduciendo con todo ello por la ventana al idealismo que habíamos echado por la puerta? En modo alguno, porque remontándonos al origen de las ideas encontramos siempre un móvil «material»; sólo que hay desfases entre la estructura de una sociedad dada y sus manifestaciones culturales, precisamente porque la cultura es transmisible incluso mucho más allá de la situación económico-social que la ha generado.

En la misma carta a Conrad Schmidt, a propósito de la relativa autonomía del nivel jurídico respecto del nivel económico, Engels observa: «En un estado moderno, el derecho no debe corresponder solamente a la situación económica general, ser su expresión, sino

que también debe ser una expresión “coherente en sí misma”, que no presente contradicciones internas. Y para conseguir ese objetivo, pierde cada vez más la fidelidad del reflejo de las relaciones económicas... El curso de la “revolución jurídica” consiste en gran parte sólo en el intento de eliminar las contradicciones resultantes de la traducción directa de las relaciones comerciales en principios jurídicos y de construir un sistema jurídico armónico, sistema que luego el influjo y la presión de la ulterior evolución económica despedazan de nuevo, una y otra vez, implicando nuevas contradicciones».

Se trata de una observación que puede ser extendida a otras instituciones y formas culturales: su autonomización (siempre relativa) respecto de la estructura se produce no sólo por los fenómenos de tradición cultural ya indicados antes, sino también por un proceso de «coherentización», de tendencia a la sistematización; sistematización, como Engels se apresura a decir, expuesta siempre a entrar de nuevo en crisis por sucesivos cambios de la estructura. Engels concede aquí a la sincronía y a la diacronía —al sistema y a las fuerzas que continuamente tienden a desequilibrarlo— lo que les corresponde. Hay que observar además que tal proceso de coherentización, al igual que los influjos de culturas temporalmente o espacialmente diversas, puede actuar a veces en un sentido conservador (la coherencia interna y la autonomía relativa de un sistema jurídico opone una mayor resistencia a las innovaciones, precisamente en cuanto que aparece como algo independiente de la situación económico-social, como algo universalmente válido), otras veces en sentido progresivo: la capacidad de realizar procedimientos mentales de extensión analógica y de generalización, aun sin consentir nunca a una sociedad la superación de los propios límites de clase, puede sin embargo consentir a los individuos particulares y a grupos de vanguardia «razonar más allá» de tales límites: afirmar, por ejemplo, en plena época esclavista, que la esclavitud no debería existir porque los

esclavos no son inferiores por naturaleza a los libres, o hacer al sistema capitalista toda una serie de críticas sacadas del desarrollo consecuente de los principios de libertad e igualdad que la burguesía, en el mismo momento que los proclama, necesita restringir a la esfera jurídico-política. Es en virtud de procesos de esa clase como se manifiesta la capacidad de la superestructura de «actuar a su vez sobre la estructura» que a veces se pinta de forma un tanto milagrera, como un efecto imprecisado de una dialecticidad ínsita en toda la realidad.

Finalmente, Engels puso en claro que en una sociedad dividida en clases (y también en una sociedad socialista que no haya alcanzado la fase del comunismo) el problema de la relación entre estructura y superestructura no se puede separar del problema de la división del trabajo y de la posición particular que toman los diversos grupos de intelectuales en cuanto específicamente *dedicados a actividades superestructurales*. De ahí provienen, por una parte, su ilusión mil veces renovada, su pretensión de ser autónomos absolutamente, no relativamente, respecto de la base económico social, de personificar los valores eternos del espíritu; por otra parte (una vez se han negado como casta y se han convertido en dirigentes de la clase oprimida) su mayor capacidad para mantener firmemente los objetivos a largo plazo, para preservar el rigor ideológico del movimiento, resistiendo, como observa Lenin en el *¿Qué Hacer?*, a las seducciones inmediatas reformistas o anarquistas a las que está más expuesto el compañero no intelectual. La concepción leninista del partido que infunde «desde el exterior» a la clase obrera la conciencia revolucionaria no proviene de un pretendido voluntarismo filosófico ni político de Lenin (éste fue rigurosamente materialista desde *Materialismo y empiriocriticismo* hasta *El izquierdismo*, y mantuvo siempre que no era posible ninguna revolución sin crisis económica), sino de la constatación de la diversidad del «modo de convertirse en revolucionarios» de los intelectuales y de los obreros.

Hoy vemos más claramente los graves peligros que comporta ese dualismo: una delegación permanente de la base en los dirigentes, una progresiva degeneración del mismo grupo dirigente con fases alternativas de sectarismo y oportunismo y una involución final en «socialdemocracia autoritaria». Y por ello es justo estudiar y poner por obra todas las medidas que puedan contrapesar esa tendencia, dejando claro que la única contramedida radical sería la superación *de hecho* de la distinción entre revolucionarios intelectuales y no intelectuales, y que la proletarianización de intelectuales, tal como se ha realizado hasta hoy, representa sólo un inicio, por ahora insuficiente, de esa superación. No por casualidad el problema de la democracia directa sigue siendo el que está más lejos de resolverse en todos los movimientos proletarios, tanto en la fase prerrevolucionaria como una vez alcanzada la revolución socialista.

Que, además, en las actividades e instituciones culturales haya aspectos *no superestructurales*, es un reconocimiento que no se puede eludir. En otro lugar³² traté de mostrar cómo tal reconocimiento no menoscaba en modo alguno al materialismo, sino que exige una consideración más atenta de la biogenicidad del hombre que el marxismo —y, actualmente, más que nunca— tiende a dejar demasiado a la sombra. El binomio estructura-superestructura sigue siendo fundamental (frente a todo intento de desvalorizarlo o de disolverlo por parte de los adversarios del marxismo), porque indica la parte preponderante que tiene la estructura económica en la determinación de los grandes cambios de las instituciones político-jurídicas, del ambiente cultural y de la psicología colectiva; constituye, pues, como criterio de explicación de la realidad social y como guía para modificarla, un descubrimiento de alcance inmenso. En cambio, viene a ser insuficiente si lo asumimos como una clasificación exhaustiva

32. Ver más arriba, págs. 41-49, y el artículo ya cit. en "Problemi" 2 (marzo - abril 1967), pág. 93 y sigs.

de la realidad, como si no existiese nada que no fuese estructura o superestructura.

Una fórmula a la que recurre con frecuencia Colletti en la introducción a Bernstein para caracterizar la banalización y falsificación del marxismo iniciada, según él, por Engels y continuada por Kautsky y Plejánov, es la del «marxismo de la Segunda Internacional». Es una fórmula que quiere subrayar el nexo entre el materialismo vulgar (con ascendencia hegeliana) y el revisionismo socialdemócrata. Pero las cuentas no salen tan fácilmente. En realidad, es muy cierto que evolucionistas vulgares prestaron su contribución al revisionismo (como hemos mostrado, Engels no se cuenta entre ellos, y tampoco se puede incluir enteramente entre ellos al primer Kautsky), pero muy pronto pasó el revisionismo a desarrollarse por obra de neokantianos, empiriocriticistas y semiidealistas de diverso género: precisamente por ser subordinado a la burguesía, sigue a la burguesía en el paso del positivismo al idealismo. Por otra parte, el mayor marxista revolucionario de principios del siglo xx, Lenin, toma posición neta frente al giro empiriocriticista de fines del XIX y más tarde contra un revolucionarismo subjetivista y voluntarista de las vanguardias occidentales; y Rosa Luxemburg es igualmente antivoluntarista, incluso en la disensión que la separa de Lenin en lo tocante a la concepción de la relación entre partido y clase. Por tanto, definir de la forma dicha el marxismo de la Segunda Internacional nos llevaría, paradójicamente, a incluir en el mismo a Lenin y a presentar en cambio como los más genuinos representantes de la Tercera Internacional a un Karl Korsh o a un Piero Gobetti, e incluso a Sorel.

Por tanto, hay que hacer un razonamiento más articulado y al mismo tiempo más político. El auténtico límite del marxismo de la Segunda Internacional no consiste en una carencia de voluntarismo, sino más bien en una «filosofía de la historia» esquemática y tenazmente eurocéntrica, en una concepción no marxista del Estado, en una ilusión perpetua en que la

burguesía fuese ya y tuviese que convertirse cada vez más en una burguesía «satisfecha» y pacífica, precisamente cuando aquélla se preparaba en cambio para aventuras belicistas y reaccionarias de mucho mayor alcance. Por lo demás, no hay que olvidar que en cualquier movimiento político la degeneración teórica viene una vez que ya ha adoptado una *práctica* oportunista, enmascarada todavía con la solemne reafirmación de los principios sacrosantos en los que cada vez se cree menos.

Releyendo a Bernstein, tenemos la impresión de que sólo tenía toda la razón en un punto: en echar en cara a los dirigentes de su partido que se estaban comportando ya ellos mismos en la práctica cotidiana según los criterios de colaboración con la burguesía y de abandono de las perspectivas revolucionarias que todavía no toleraban se enunciasen francamente.³³

¿Pudo haber contribuido al nacimiento del revisionismo la famosa introducción de Engels a las *Luchas de clases en Francia*, en la que, poco antes de morir, expresaba un juicio pesimista sobre la posibilidad de insurrecciones armadas en las ciudades y atribuía un valor positivo a los éxitos electorales del partido socialdemócrata alemán? Hay que reconocer que Colletti se expresa con cautela al respecto: admite (introd. a Bernstein, páginas XI y LXXVII) que de aquella introducción de Engels al revisionismo propiamente dicho va un paso que hay que dar, la transformación en estrategia de lo que Engels había presentado simplemente como una táctica. Sin embargo, también aquí la exposición de Colletti contiene una tendenciosidad antiengelsiana, visible, ante todo, en el hecho de que extrañamente Colletti no recuerda siquiera de paso que la introducción de Engels tuvo que ser recortada en

33. BERNSTEIN, *op. cit.*, especialmente las págs. 243-247 de la versión italiana; cfr. la introducción de Colletti, pág. XII. Las dos fases del proceso de socialdemocratización a que se ha aludido anteriormente (primero, abandono práctico de los principios, luego revisionismo teórico) han sido señaladas muy claramente con frecuencia por Lelio Basso en las polémicas que acompañaron a la involución del PSI a partir de 1956.

diversos puntos para ser aceptada por los dirigentes socialdemócratas alemanes (lo cual es notorio; y Engels, según se desprende de la carta del 3 de abril de 1895 a Lafargue, consideraba aquellos pasajes como esenciales al conjunto de la argumentación). En realidad aquella introducción no ponía en modo alguno como meta del proletariado alemán la conquista pacífica del poder por vía electoral, sino el crecimiento del partido en la legalidad para afrontar desde posiciones de fuerza la inevitable crisis final en el momento en que la misma burguesía abandonase el terreno de la competición pacífica. Y más en general, plantea el problema de una revolución de la mayoría, en la que la clase obrera entera, y no una vanguardia restringida de la misma, está en condiciones de conquistar y mantener el poder. La solución indicada por Engels no puede dejar de parecer simplista hoy, tras la experiencia (que le faltaba a Engels) de la enorme capacidad de absorción y de neutralización «pacífica» que posee el capitalismo avanzado respecto de la clase obrera. Pero el problema sigue en pie, para cualquiera que esté convencido de que el modelo leninista de relación entre partido y clase y de «revolución de minorías» no es realizable tal cual en los países de capitalismo avanzado y no resuelve tras la revolución el problema de la gestión directa del poder por parte del proletariado.

En *Marxismo e Hegel* la noción de «marxismo de la Segunda Internacional» pierde relieve puesto que, como ya indicamos, Colletti tiende aquí a implicar en una misma condena el materialismo dialéctico y el llamado marxismo occidental, Engels y Bergson (ver cap. X de la segunda parte), el primer y segundo Lukács, Lenin y sus adversarios revolucionarios-subjetivistas. Pero lo que se pierde en ambos escritos de Colletti, así como en casi todo el marxismo actual, es el significado del giro realizado por la cultura burguesa entre fines del siglo pasado y principios de éste: el paso del positivismo al idealismo. Sin una valoración (político-cultural y no sólo filosófica) de ese giro, a pesar de todas las buenas intenciones nos quedamos prendidos en el

antimaterialismo que invade toda la cultura occidental actual, y, en consecuencia, la misma crítica al positivismo, obligada para un marxista, se carga de temas antimaterialistas.

Evidentemente, no se trató de un giro producido por la llegada al poder de una nueva clase, puesto que positivismo e idealismo son ambas expresiones de la cultura burguesa. E incluso es cierto que entre ambos movimientos hay una cierta continuidad, porque en el interior del positivismo, como ya pudimos señalar, las posiciones materialistas habían sido siempre posiciones minoritarias. Sin embargo, un cambio de clima cultural tan profundo y de efectos tan duraderos (comparable en algunos aspectos al paso, un siglo antes, del iluminismo al romanticismo) no puede ser considerado como una mutación «puramente superestructural» cuyo origen político-social resultase ocioso rastrear. Ni se puede tampoco, como insinúa Colletti, explicarlo todo con la teoría del exceso que provoca el exceso opuesto (introd. a Bernstein, pág. XXXIX: «La férrea Necesidad llama a su opuesto abstracto: la Libertad; el determinismo al indeterminismo absoluto», etc., etc.). Sigue pendiente de explicación por qué ambos excesos se han sucedido precisamente en aquel orden, y a qué necesidades de la burguesía, y de la parte del proletariado hegemónizada por la burguesía, correspondían.

El aspecto más llamativo del giro de fines del XIX es un antiobjetivismo cada vez más radical. Generalmente, se arranca de problemas reales y serios de gnoseología de las ciencias, relacionados con la necesidad de repensar los fundamentos mismos del saber científico. Pero tal crisis epistemológica es utilizada de repente para relanzar una absoluta y mitológica creatividad y libertad del hombre; para desinteresarse de los condicionamientos reales a los que está sometido el hombre y la forma de superarlos, proclamando en cambio un subjetivismo-voluntarismo totalmente retórico y mixtificante.

Filosofía burguesa la primera como la segunda;

pero el «respeto a la realidad» no es idéntico en ambas. En la fase positivista estaba ampliamente difundida la convicción de que el mito, lo irracional, el oscurantismo eran armas que no servían a la burguesía en sus formas más avanzadas, sino a las viejas fuerzas absolutista-feudales contra las que la burguesía había librado luchas recientes, y de que la difusión de la verdad científica coincidía, a más o menos largo plazo, con los intereses generales de la burguesía, y era incluso capaz de superar gradualmente el antagonismo entre burguesía y proletariado. Grupos conspicuos de intelectuales, aun permaneciendo objetivamente ligados a la burguesía, reivindicaban una función particular, relativamente autónoma (pero distinta de la vieja autonomía «humanista»), en esa acción de difusión de un saber laico y de promoción socio-cultural del proletariado.

Sabido es hasta qué punto era ilusoria tal confianza, hasta qué punto estaba cruzada por pésimas ideologías la «verdad científica» de los positivistas (racismo respecto de los pueblos subdesarrollados, reformismo respecto del proletariado industrial). Sin embargo, en la medida en que la burguesía del diecinueve tenía todavía *enemigos a la derecha* y no sólo a la izquierda, subsistía todavía un margen de coincidencia real entre los intereses de la burguesía y la verdad científica. Es cierto que el espectro del comunismo planeaba sobre Europa desde hacía tiempo; y tiene razón Lukács cuando insiste en la divisoria que representa el bienio 1948-49 y en la evidencia de la conciencia antiproletaria de la burguesía a partir de aquella fecha. Pero al igual que antes de aquel bienio la burguesía había oscilado frecuentemente entre lucha antifeudal y lucha proletaria, también posteriormente hubo períodos en los que se sintió suficientemente tranquila por la izquierda para permitirse algún ramalazo iluminista parcial que fue, con todas sus limitaciones, el positivismo.³⁴

34. Todavía está por formular un juicio equitativo sobre el positivismo decimonónico. No debería tener en cuenta tal juicio sólo las obras filosóficas en sentido estricto (generalmente mediocres), sino

Ni siquiera la experiencia de la Comuna de París sofocó definitivamente los aspectos laicos y las pretensiones universalizantes de la cultura burguesa. Sólo con el desarrollo del imperialismo la vocación reaccionaria de la burguesía (presente desde el principio, por supuesto, en cuanto que nunca hubo burguesía sin un proletariado al que expropiar y oprimir y engañar ideológicamente) vino a ser absolutamente predominante. De aquí el surgimiento de un aventurismo intelectual que tendió a presentar la misma aspiración a la verdad objetiva como una ingenuidad (así como el materialismo, en los escritos de los idealistas y semiidealistas, es calificado constantemente como «ingenuo»). La polémica contra la mediocridad y el quietismo positivista, el relanzamiento del voluntarismo, que arrecian a principios del siglo xx, pueden asumir (con frecuencia de buena fe al principio) un aspecto revolucionario, pero con impresionante rapidez los «revolucionarios» de este tipo se convierten, en los años que culminan en la guerra mundial, en los portaestandartes de la ventura imperialista. Un análisis objetivo de la cultura italiana de principios de siglo (no se trata en modo alguno de un fenómeno limitado a Italia) no puede dejar de revelar, más allá de las diferencias de temperamento moral, la matriz ideológica común al fascismo y a un cierto antifascismo que también derivaba del intervencionismo en la primera guerra mundial y que por lo demás sigue reivindicando en competencia con el fas-

también la historiografía, la lingüística, la actividad científica, la literatura del período. Asimismo, la distinción entre un positivismo “romántico” y un positivismo “iluminista”, aunque es útil en bastantes aspectos, tiene el peligro de meter sin discriminación en la corriente “romántica” a todos los positivistas que tuvieron una *Weltanschauung* materialista y salvar, como herederos genuinos del iluminismo, sólo a los positivistas de orientación empiriocriticista y agnostizante, es decir, los precursores del neopositivismo. Con ello, entre otras cosas, se acepta un concepto muy restringido del iluminismo del siglo xviii, como si no hubiesen pertenecido al mismo La Mettrie, Diderot, Helvétius, Holbach. Yo estoy particularmente de acuerdo con la valoración del positivismo implícita (y en muchos puntos explícita) en el libro de C. A. MADRIGNANI, *Capuana e il naturalismo*, Bari, Laterza, 1970, libro cuya importancia va mucho más allá que su tema específico.

cismo, la representación auténtica de la «Italia de Vitorio Veneto». Ni basta con aislar como prefascistas las formas más abiertas de irracionalismo e ignorar que toda la cultura neoidealista de principios de siglo es irracionalista en un sentido más básico.

En el mismo marxismo hubo quien se hizo la ilusión de que el «renacimiento idealista» podía actuar como tónico revolucionario contra el gradualismo y el parlamentarismo de la Segunda Internacional. Korsch y el joven Lukács,³⁵ también el primer Gramsci en ciertos aspectos, y entre los compañeros de viaje del marxismo Piero Gobetti y muchas de las fuerzas que luego confluyeron en el Partido de Acción, vivieron con alta temperatura moral esa ilusión. Es mérito de Lenin no haberla compartido. Para las vanguardias actuales de extrema izquierda de Occidente existe objetivamente el peligro de recaer en ello, precisamente por razón de su carácter de vanguardias intelectuales.

Mientras no hubo renunciado a situarse como representante de la verdad científica y como clase capaz de elevar y de absorber al proletariado, la burguesía había tenido una exigencia de fundir la cultura de los doctos y la cultura del pueblo. Tal exigencia (que se puede encontrar también en la ciencia, en la literatura, en la música del siglo XIX) se realizó en formas muy variadas, tan pronto mezquinamente paternalistas como más o menos ampliamente democráticas. Es totalmente justo señalar el equívoco interclasista que había incluso en las formas más progresistas de tal relación entre intelectuales y pueblo; en particular, es necesario mostrar la función mixtificadora que tuvo siempre en la instauración de dicha relación el patriotismo incluso en sus versiones menos chovinistas. Hay que rechazar sobre todo cualquier intento anacrónico de volver a tal situación, cualquier nostalgia de la «sana» burguesía ochocentista. Pero también es necesario darse cuenta de que el gran arte realista del XIX (con su desarrollo verista, que no es en todo una re-

35. Cfr. M. VACATELLO, *Lukács*, Florencia, La Nuova Italia, 1968, especialmente los dos primeros capítulos.

gresión) y la gran ciencia contemporánea del mismo, con su impulso iluminista y humanitario, no fueron simplemente una farsa, sino que alcanzaron una fuerza positiva precisamente por permanecer en la burguesía ochocentista motivos de lucha *contra la derecha* y a la vez por permanecer un margen de autonomía de los intelectuales progresistas respecto de los intereses inmediatos de clase de la burguesía.

Con la crisis de la cultura positivista, con el surgimiento de los diversos neoidealismos en filosofía y del decadentismo en arte, esta relación intelectuales-pueblo cambia profundamente. Se abandona cualquier aspiración a unificar culturalmente a la clase culta y al pueblo, e incluso se desarrolla una política de división cultural. Por un lado se construye una «alta cultura» con marcados rasgos de aristocracia espiritual y de desprecio del proletariado, por otro una semicultura vulgar que tiene la misión de mantener al proletariado en estado de sujeción, bien desviando su potencial revolucionario hacia objetivos de rapiña imperialista, bien inspirándole ideales pequeño-burgueses de moralismo y sentimentalismo dulzón (y recurriendo cada vez más, con este objeto, a la colaboración con las iglesias despreciadas anteriormente durante un tiempo). Creo que el uso extensivo de la noción de populismo, tal como ha sido introducido por Asor Rosa, aun teniendo una eficacia polémica contra la política cultural de las izquierdas italianas en los últimos veinticinco años, lleva sin embargo a minimizar la distinción entre las dos relaciones intelectuales-pueblo diversas que hemos tratado de esbozar sumariamente, y, peor todavía, a legitimar la admiración sin reservas de Asor Rosa (revolucionario en política y decadentista en literatura) por el arte «gran-burgués» sin tener en cuenta que éste sólo puede existir en virtud de una división de tareas entre grandes intelectuales que ignoran al pueblo y populistas que lo aman melosamente y lo «mantienen sano» (aunque los primeros están dispuestos a acudir en cualquier momento, si los segundos no se bastan, a hinchar también las trompas patrioterías

y moralistas, como ocurrió más de una vez en los momentos cruciales de la primera guerra mundial, de la primera y de la segunda postguerra).

Hablando de tendencia antiobjetivista en la cultura burguesa del siglo xx no queríamos indicar una hostilidad hacia la ciencia en general. Es cierto que en el movimiento de reacción al positivismo figuraron corrientes de pensamiento declaradamente anticientíficas, especialmente en Italia (Croce y Gentile). Pero no es imaginable, y en realidad no ocurrió, que en un período de extraordinario desarrollo científico-técnico la burguesía de los países más avanzados pudiese adoptar de forma duradera una ideología liquidadora de las ciencias. Por ello, si en un país todavía relativamente atrasado como la Italia de principios de siglo pudo prevalecer, por obra de pensadores pertenecientes a la burguesía agraria meridional, el neoidealismo del Sujeto absoluto que negaba incluso a las ciencias cualquier valor cognoscitivo (mientras orientaciones más ligadas al norte industrial, como el positivismo crítico de Giovanni Vailati, permanecían en minoría, y las tentativas de revaluación de las ciencias llevadas a cabo por gentilianos de izquierdas no conseguían audiencia, a pesar de la inteligencia con que se desarrollaron algunas de ellas), en países en los que la burguesía estaba más desarrollada, la reacción contra el positivismo se realizó, preponderantemente, en el mismo terreno de las ciencias. El empiriocriticismo de Avenarius y de Mach, el convencionalismo de Poincaré, el contingentismo de Boutroux con sus desarrollos bergsonianos, se planteaban todos no ya reconocer (como en sustancia hacían Croce y Gentile) el carácter irremediablemente materialista de la ciencia y por tanto negar la misma ciencia como única evasión del materialismo, sino, en cambio, demostrar que el materialismo es el producto del «sentido común» precientífico y que el estudio de los fundamentos de las ciencias constituye su mejor refutación.

En los manuales de historia de la filosofía difundidos en las escuelas italianas del tiempo de la hege-

monía crociana y gentiliana, las líneas de pensamiento que acabamos de citar eran tratadas con suma benevolencia, como primeros conatos de reacción antipositivista, todavía prendidos en gran parte en los errores que se proponían refutar. Sólo con el neidealismo italiano (con Croce o con Gentile según las preferencias del autor del manual) se había destruido por fin las escorias naturalistas... Hay que admitir que esa jactancia de ser más coherente que mostraba el idealismo italiano no era totalmente injustificada. Como justificada la utilización polémica de las recaídas en la trascendencia, que se daban por ejemplo en Blondel o en el último Bergson; mientras los maestros del idealismo italiano, aun mucho más arcaicos en cuanto a formación cultural, aun dispuestos siempre a aliarse con la Iglesia en el terreno político e incluso a ayudarla a desbaratar el modernismo en su interior, permanecían firmes sin embargo en mantener que el hombre culto tenía que vivir sin el falso consuelo de ilusiones trascendentes (sabido es que en ello estriba el motivo principal del residuo de admiración por Croce que mantuvo hasta el final Gramsci). Y, sin embargo, a la larga aquellas corrientes de pensamiento, de las que han surgido el neopositivismo y el estructuralismo, han mostrado una vitalidad mucho mayor que el idealismo humanista italiano, precisamente porque correspondían a la exigencia de aceptar y promover el progreso científico-técnico privándolo sin embargo de aquella carga de laicismo combativo, de destrucción de todos los mitos espiritualistas, que la ciencia había tenido en el siglo XVIII y, tras el paréntesis romántico, también en el XIX.

Es cierto que esas nuevas orientaciones se proponen a su manera conquistar al pueblo «para la ciencia». Puede parecer, y en cierta medida es cierto, que recogen el programa de la vieja cultura positivista. Pero en realidad la relación intelectuales-pueblo se concibe de forma muy distinta: ya no se busca, como se buscaba bien o mal en el siglo pasado, una unificación cultural y una popularización de la ciencia con

función antirreligiosa y humanitaria, sino que más bien se procura, manteniendo y exacerbando la ruptura entre iniciados y no iniciados en la materia, *épater* a los no iniciados con las maravillas de la técnica y reducirles cada vez más a simples usuarios pasivos.

El peligro que hoy corre el marxismo es el de dividirse entre una posición de negativa a ese fetichismo tecnológico, negación sólo moralista que desemboca en una absurda negación de la ciencia, y una posición de apresurada conciliación del marxismo con las orientaciones filosófico-científicas más recientes (psicoanálisis, neopositivismo, estructuralismo) no acompañada por un trabajo de criba de lo que hay de científico y de ideológico en tales orientaciones. No es suficiente reclamar a neopositivistas, estructuralistas, freudianos una mayor atención al hecho social, como a veces se hace, como si el problema de la compatibilidad de tales filosofías con el marxismo se pudiese resolver sin poner en discusión sus bases teóricas, con sólo proporcionarles un «suplemento de carácter social». Es necesario mostrar los aspectos idealistas que tales tendencias de pensamiento comportan en su raíz, precisamente por derivar de la reacción antimaterialista de fines del siglo XIX. La batalla contra las interpretaciones historicistas y humanistas del marxismo es correcta, pero es una batalla de retaguardia. Hoy ya no se trata de combatir al idealismo que niega a la ciencia, sino fundamentalmente de combatir al idealismo *dentro de la ciencia moderna*: de reivindicar una epistemología materialista contra las concepciones o platonizantes y teoricitas, o empirístico-agnósticas de la ciencia que prevalecen hoy; de negar —los antihistoricistas no lo hacen con suficiente claridad— la contraposición entre ciencia e historia, y de volver a poner en el centro de la discusión las ciencias históricas de la naturaleza y su engarce con las ciencias humanas; en fin, de profundizar el nexo entre materialismo y hedonismo, con todas las consecuencias que de ahí se desprenden incluso respecto del modelo de sociedad socialista que nos prefijamos.

El antiengelsismo significa la negación de esta perspectiva, y por ello es un síntoma del idealismo que sigue vivo, aunque se parapete en una polémica que en sí es justa, contra una forma de idealismo, la hegeliana. Engels no ofrece soluciones prefabricadas para ninguno de los problemas que hemos indicado; pero hay que partir de él para afrontarlos de nuevo.³⁶

36. Tras la primera publicación del presente ensayo salió un artículo de CHRISTINE GLUCKSMANN, *Hegel et le marxisme* (en "La Nouvelle Critique", abril 1970, págs. 25-35), que discute la posición de Colletti con argumentos con los que estaría bastante de acuerdo y precisa con mucha agudeza los límites del llamado "retorno a Hegel" del Lenin de los *Cuadernos filosóficos*. Pero sigo manteniendo —y en este punto no estoy totalmente de acuerdo con Glucksmann— que es posible callar algunos aspectos negativos del influjo de Hegel en el pensamiento de Marx y Engels y que las operaciones de "salvamento" de una dialéctica materialista tienen una utilidad muy dudosa respecto de las tareas que se plantean hoy a los marxistas. Otras aportaciones importantes a la discusión sobre Engels las han ofrecido recientemente N. BADALONI (*La rivolta contro Hegel e il ritorno di Engels*, en "Rinascita", 16 enero 1970, pág. 16 y sigs.; *Scienza e filosofia in Engels e Lenin*, en "Critica marxista", Quaderni, núm. 4, 1970, pág. 80 y sigs.) y E. RAGIONIERI (*Il "vecchio" Engels e la storicità del marxismo*, en "Nuova rivista internazionale", 1970, pág. 1454 y sigs.). En lo referente a la acción politicocultural de Togliatti y la estrategia del PCI en estos últimos veinticinco años subsiste ciertamente una diferencia de valoración entre esos amigos y yo, diferencia que será objeto de discusión. Pero Badaloni enfoca muy agudamente algunos temas engelsianos desarrollados por Lenin (especialmente sobre el nexo entre historia natural e historia social de la humanidad y con un modo voluntarista de concebir la intervención activa del hombre) y plantea justas críticas al "leninismo antiengelsiano" de Althusser; y Ragionieri traza (partiendo de sus anteriores estudios sobre las relaciones entre la socialdemocracia alemana y los partidos socialistas europeos a finales del siglo pasado) una síntesis, y, a la vez, un amplio programa de futuros trabajos sobre la actividad de dirigente del movimiento obrero internacional desarrollada por el último Engels. Mientras, el antiengelsismo sigue manifestándose en formas cada vez más exasperadas: ver, en particular, el ensayo (totalmente inaceptable, a mi parecer) de L. Kolkowski, *Le marxisme de Marx, le marxisme d'Engels*, en *Contemporary Philosophy* ed. por R. Klibansky, vol. IV, Florencia, La Nuova Italia, 1970, pág. 405 y sigs, y el volumen de varios autores *Leninismo e rivoluzione socialista*, Bari, De Donato, 1970, págs. 93, 159-165.

IV. El estructuralismo y sus sucedáneos

1. Las alusiones sumariamente negativas al estructuralismo que se repiten desde el inicio de los ensayos aquí reunidos (pág. 48 y sigs.) han suscitado las legítimas reservas de dos amigos particularmente cualificados para discutir estos problemas: Giulio Lepschy y Tullio de Mauro.

Lepschy me lo indicó en una larga carta que merecería ser transcrita íntegra y que, por lo demás, entronca con temas tratados por él en sus escritos sobre la lingüística estructural. Insiste en que no hay un estructuralismo «como movimiento relativamente unitario» al que se puedan atribuir las características que yo apunto. El concepto de «sistema cerrado», cuvieriano, ahistórico, que yo considero inherente al estructuralismo, según Lepschy es «un poco un fantasma polémico». Como mucho, forzando la nota, puede corresponder a las concepciones de Hjelmslev; pero en modo alguno a la superación del divorcio entre sincronía y diacronía propugnado por la escuela de Praga y particularmente por Jakobson, ni corresponde tampoco a ninguna de las posiciones, tan diversas, de la lingüística estructural americana (baste con pensar en el materialismo de Bloomfield y en sus vínculos con la tra-

dición de los neogramáticos; en los amplios intereses etnográficos y lingüístico-culturales de Sapir; en la insistencia de Chomsky sobre el aspecto creativo de la actividad lingüística).

Tullio de Mauro (*Strutturalismo idealista?*, en «La cultura», V, 1967, pág. 113 y sigs.) observa que en Saussure, especialmente en el Saussure auténtico que ha aparecido en los últimos cinco años por obra de Godel y de Engler, no falta de ningún modo el interés por la «génesis desde abajo» del sistema lingüístico, por las relaciones entre lengua y realidad social. A ese Saussure, «muy distinto de la exangüe larva que ha paseado por Europa muchos antisaussurianos e incluso muchos saussurianos», se siente ligado de Mauro por un interés no sólo histórico-cultural, sino también teórico-actual particularmente vivo, como sabe cualquiera que haya leído su *Introduzione alla semantica* y los demás escritos en que ha reafirmado y desarrollado sus ideas.¹ Por tanto, de Mauro no tiene que pronunciar desde fuera un juicio de aceptación o de negación del estructuralismo, sino que trata de tomar posición, dentro del estructuralismo, contra concepciones exasperadamente formalistas, y, por otra parte, contra un tosco realismo que ignora que la realidad no está constituida sólo por «cosas», sino también por relaciones y funciones.

Más adelante trataré de aclarar (pág. 184) en qué sentido y dentro de qué límites sigo considerando justificada aquella mi sumaria declaración antiestructuralista. De momento sólo diré que las observaciones de Lepschy y de De Mauro (que parten de puntos de vista en parte diversos, de diversas opciones entre las distintas orientaciones de la lingüística estructural) son válidas, no sólo por su contenido específico, sino también porque exigen un trabajo que hasta ahora

1. Véase en particular *Eliminare il senso?*, en «Lingua e stile» II (1967), pág. 131 y sigs. y el *Saggio di teoria formalizzata del poema lessicale* en apéndice a la 3.^a ed. de la *Introduzione alla semantica* (Bari, Laterza, 1970). Ver también el comentario al *Curso di linguistica generale* de Saussure (cit. más adelante, nota 8).

se ha realizado demasiado escasamente: una caracterización de las diversas ideologías que han influenciado a las distintas orientaciones del estructuralismo y han sido influidas a su vez por éste; un enfoque de la relación entre ciencia e ideología, no en el estructuralismo considerado como un bloque, sino en las diversas fases históricas que ese movimiento ha atravesado y en los diversos desarrollos de que ha sido objeto.

Es cierto que no han faltado artículos y debates sobre el tema «estructuralismo y marxismo». Por el contrario, ha habido una auténtica inflación de este tema, especialmente en Francia. Y también en Italia ha merecido estudios notables.² Pero por parte de los marxistas ha predominado la tendencia a conciliar con demasiada prisa ambas corrientes (llegando a veces a travestidos estructuralistas del marxismo que rayan en lo grotesco), o bien a reivindicar un marxismo voluntarista y, en el límite, acientífico, como antítesis de un estructuralismo considerado sin más como *la ciencia actual*. Casi nunca ha habido una reafirmación, y menos un desarrollo original, del aspecto materialista del marxismo, y por ello el debate ha terminado, una vez más, haciendo aparecer a los marxistas en posición subalterna respecto a uno u otro de los *dos* idealismos que se disputan el terreno en la cultura occidental de nuestro siglo: el idealismo historicista-humanista y el idealismo cientista (en sus variantes empiriocriticista y platonizante).

Eso ha ocurrido también porque casi siempre se ha hecho referencia a un cierto estructuralismo contemporáneo (normalmente la antropología estructural de Lévi-Strauss), sin someter a verificación el paso del estructuralismo lingüístico a los estructuralismos extralingüísticos y sin intentar colocar la génesis histórica del estructuralismo dentro del movimiento de reacción antimaterialista que se inició a finales del XIX y

2. No es lugar para incluir un amplio repertorio bibliográfico. Iré indicando sobre la marcha las aportaciones que me parecen más significativas, entre las que yo conozco.

sigue en vigor.³ Tal enmarcamiento histórico no servirá, por supuesto, para liquidar lo que hay de adquisición científica en el estructuralismo (lo mismo puede decirse de muchas otras corrientes de la ciencia moderna, desde el psicoanálisis hasta la mecánica cuántica); pero servirá para destacar con mayor claridad ciertas extrapolaciones ideológicas encubiertas por un manto de rigor y de objetividad científica.

No me propongo abordar aquí tal tarea, que requeriría mucha mayor competencia que la mía. Sólo querría exponer algunas consideraciones provisionales, que tal vez puedan ser útiles para una continuación de la investigación y el debate.

El punto de partida de una investigación de ese tipo debería ser, obviamente, Saussure. En estos últimos años se han realizado grandes progresos en la reconstrucción de la formación cultural del gran lingüista. Me refiero particularmente al comentario de Tullio de Mauro al *Corso di linguistica generale*, que recoge y discute también las aportaciones de investigadores que le habían precedido. Creo que habría que profundizar todavía en algunos aspectos de la relación entre Saussure y la lingüística anterior; y no me refiero tanto a los «precursores» de Saussure, sobre los que ya se han aclarado muchas cosas, como a las tendencias *distintas*, respecto de las cuales las ideas saussurianas representan una reacción polémica.

Las exposiciones históricas de la lingüística ochocentista nos muestran habitualmente una línea que va de Rask y Bopp a Schleicher, de Schleicher a los neogramáticos y que afirma de modo cada vez más claro

3. Lucien Sève pide con razón una investigación histórica de este género (en M. GODELIER - L. SÈVE, *Marxismo y estructuralismo*). Pero me parece difícilmente aceptable el esbozo brevísimo que traza el mismo Sève: en su esfuerzo por demostrar que el pensamiento dialéctico es "más moderno" que el estructuralismo, sostiene que el primero "sólo empezó a tener una amplia audiencia hacia 1930". No está muy claro qué significado tiene para él esa fecha, ni qué pensadores considera que son representantes de la "concepción dialéctica de la evolución" que *en aquella época* debió "desembocar en el ámbito moderno del marxismo". En la última parte de este ensayo trataremos de algunos aspectos interesantes del pensamiento de Sève.

el carácter inconsciente y libre de excepciones de las llamadas leyes fonéticas. Las terminantes aserciones de Brugmann y Osthoff, de Delbrück, de Paul sobre la acción «ciega» y «necesaria» de tales leyes aparecen como la formulación extrema de lo que había sido enunciado y practicado aun con dudas e incoherencias por los lingüistas anteriores orientados en un sentido más o menos claramente naturalista.

Habría que hacer algunas precisiones a esa sumaria sistematización histórica, en lo referente al lugar de los neogramáticos. Ante todo, la reacción contra el «naturalismo» se había iniciado antes de los neogramáticos, en el mismo seno de la escuela de Schleicher, del lingüista que había afirmado más netamente que la lingüística es ciencia natural. Fueron alumnos de Schleicher un Johannes Schmidt, un Hugo Schuchardt, que contrapusieron al modelo schleicheriano del «árbol genealógico» (es decir, de la descendencia de diversas lenguas-hijas, netamente delimitadas, de una lengua-madre a través de sucesivas ramificaciones) modelos más articulados y matizados. El escrito de Schmidt sobre el parentesco entre las lenguas indoeuropeas data de 1872; las primeras objeciones de Schuchardt a un clasificacionismo demasiado rígido en el campo de las lenguas románicas se encuentran ya en su gran obra sobre el vocalismo del latín vulgar,⁴ cosa de diez años antes de que el movimiento de los neogramáticos adquiriese una fisonomía precisa. Paul Meyer y Gaston Paris sostuvieron en Francia en los años setenta análogas ideas sobre la imposibilidad de delimitar rigurosamente una lengua respecto de otra. Ya entonces la reacción contra el esquematismo genealógico y clasificatorio fue acompañado por la polémica contra la inclusión de la lingüística en las ciencias naturales; en esto, Schuchardt estuvo de acuerdo con lingüistas más antiguos, de formación filológica e histórico-etno-

4. H. SCHUCHADRT, *Der Vokalismus des Vulgärlateins*, Leipzig, 1866-68. Cfr. el escrito del mismo autor *Ueber die Klassifikation der romanischen Mundarten* (1870, pero publicado mucho más tarde, Graz, 1900).

lógica, como Georg Curtius y Heymann Steinthal, que nunca habían aceptado que se separase a la lingüística de las disciplinas históricas, como teorizaba Schleicher.

El movimiento de los neogramáticos, que encontró su consagración oficial en el proemio de Brugmann y Osthoff a los *Morphologische Untersuchungen* (1878), no representa por tanto la culminación de una evolución lineal, sino que en ciertos aspectos constituye una reacción contra tendencias disolventes que ya habían cuestionado la «cientificidad» de la lingüística. La afirmación del carácter absoluto de las leyes fonéticas, que tanto revuelo causó, es, ciertamente, consecuencia de la confianza inspirada por los grandes éxitos de los estudios de fonética indoeuropea de los años setenta —gracias a los cuales lo que investigadores anteriores habían considerado «excepciones» inmotivadas aparecía acorde con una regularidad más profunda—,⁵ pero también es un endurecimiento polémico frente a unos fermentos «historicistas» que ya estaban actuando, tal como se manifestaban precisamente entre los alumnos de Schleicher y en la lingüística francesa. Y los mismos neogramáticos están afectados por tales fermentos por lo menos en dos puntos. Afirman que la lingüística es ciencia histórica con base psicológica, no ciencia natural; y que las leyes fonéticas una vez afirmadas no tienen excepciones, pero que el *inicio* de la mutación fonética se debe a la innovación (inconsciente) de un solo parlante o de un pequeño número de parlantes,⁶ cambio que luego se generaliza por imitación. No se trata, pues, ya de una innovación *colectiva desde el principio*, ocasionada por una alteración de los órganos fonéticos o del ambiente físico o social, o

5. Cfr. H. PEDERSEN, *Linguistic Science in the Nineteenth Century*, trad. ingl., Cambridge Mass., 1931, pág. 277 y sigs.

6. Sobre este punto (inicio de la innovación por un solo individuo o por un pequeño grupo de individuos) los primeros neogramáticos mostraron ya divergencias y oscilaciones: ver por ejemplo los pasajes que aduje en *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, Pisa, Nistri-Lischi, 1962, pág. 322. Sobre la posición de Ascoli y de Schuchardt respecto de los neogramáticos, *ibid.*, págs. 318-328.

de una especie de fuerza evolutiva inherente al mismo lenguaje como si éste fuese un «organismo» independiente de los parlantes y dotado de vida propia. Por tanto, no estaba totalmente equivocado Benvenuto Terracini cuando, desde su punto de vista idealista, veía en esas ideas de los neogramáticos «un primer paso hacia una vuelta a la interpretación espiritual del lenguaje y de sus vicisitudes».⁷

Desde el principio hubo una doble oposición a los neogramáticos. Si Schuchardt veía en la nueva escuela demasiado mecanicismo —pues, aunque lejos de las salidas de tipo crociano, él se orientaba cada vez más hacia una concepción de las leyes fonéticas como mera «tendencia», e insistía en el aspecto cultural del hecho lingüístico—, Graziadio Ascoli, por el contrario, veía en ellos demasiada psicología y demasiado poco naturalismo, considerando que si se admitía el origen individual de las mutaciones fonéticas se debilitaba su carácter de universalidad y necesidad. No quiero decir con ello que la alianza entre Ascoli y Schuchardt contra los neogramáticos se debiese simplemente a meras razones de polémica contingente: ambos investigadores tenían un fuerte sentido de la conexión entre los diversos aspectos de la realidad y por ello sentían idéntica aversión hacia la «autonomía» de la lingüística, sostenida por la nueva escuela. Pero es un hecho que la interdisciplinariedad en la que pensaba Ascoli tenía que unir ante todo la lingüística a la biología y a una antropología concebida naturalísticamente y evolucionísticamente, mientras que la que tenía ante los ojos Schuchardt tenía que unirla a las ciencias histórico-filológicas, con tendencia, por tanto, a acentuar el hecho de cultura, no el mecanismo inconsciente.

A partir del Ochenta, la concepción de la lingüística como ciencia «darwiniana» perdió terreno progre-

7. "Archivio glottologico italiano" XLI (1956), pág. 91. Ver también las indicaciones no desfavorables, aunque acompañadas de reservas, de Croce respecto de Paul (*Estetica*, Bari, Laterza, 1922, páginas 449 y sigs., 470, y *Problemi di estetica*, ivi, 1940,³ pág. 470).

sivamente, y la gran personalidad de Ascoli quedó aislada en éste como en otros aspectos. Los que se disputan el terreno de la lingüística son los neogramáticos y los seguidores de Schuchardt y de Schmidt. Frente a las grandes síntesis de gramática comparada indoeuropea y románica realizadas según los principios neogramaticales de Brugmann y de Meyer-Lübke, encontramos los trabajos de Kretzmer en el campo indoeuropeo, de Gillieron y del mismo Schuchardt en el románico, en los que se manifiesta la tendencia a un historicismo anticlasificador e individualizante, que llegará más tarde, con Vossler y con los lingüistas crocianos, a ser abiertamente idealista.

Creo que es necesario tener en cuenta este marco de crisis de la lingüística de finales de siglo para comprender algunos rasgos de la doctrina de Saussure, empezando por sus bases antinómicas (*langue-parole*, sincronía-diacronía) y por la insistencia con que Saussure subraya la necesidad de mantener absolutamente diferenciados los términos contrapuestos, evitando cualquier contaminación. Esa rigurosa voluntad de distinción (que, cierto, es distinción de «puntos de vista» y no de «sustancias», pero que no por ello se presenta como menos inconciliable) responde a una función que llamaríamos «defensiva» respecto de las tendencias que parecían destinadas a disolver la lingüística como ciencia.

En un momento en que el carácter científico de la lingüística está amenazado por la creciente y unilateral insistencia en el aspecto subjetivo de los hechos de la lengua, Saussure considera que sólo se puede salvar ese carácter científico mediante un riguroso separatismo, es decir, reconociendo la realidad de ambos aspectos (la *langue* como institución colectiva y la *parole* como realización individuada del sistema), pero sin mezclarlos ni ensamblarlos en absoluto en el tratamiento de los problemas lingüísticos, sino considerándolos como dos esferas de estudio completamente independientes. De ese modo la concepción de la *langue*

como sistema no puede ser perturbada por consideraciones individualizantes, porque éstas son, *por definición*, extrañas a la *langue*. Ya no se trata de empeñarse en una discusión continua con los seguidores de Schuchardt o de Guilliéron, como habría hecho un escoliano o un neogramático, para establecer si lo esencial en el lenguaje, considerado como hecho unitario, es el aspecto colectivo o el individual. Se trata de delimitar desde el principio el objeto de la «lingüística de la *langue*», de modo que los hechos de *parole* queden declarados no inexistentes sino simplemente ajenos al caso.

Tras haber señalado el peligro de que el objeto de la lingüística se escape de las manos del lingüista y sea disputado por las más diversas disciplinas, Saussure observa (CLG 25 ss.):⁸ «A nuestro parecer, sólo hay una solución a todas esas dificultades: hay que situarse inmediatamente en el terreno de la *langue* y tomarla como norma de todas las demás manifestaciones del lenguaje (...). Considerado en su totalidad, el lenguaje es multiforme y heteróclito; a caballo entre diversos terrenos, físico, fisiológico, psíquico a la vez (...), no se deja clasificar en ninguna categoría de hechos humanos, puesto que no se sabe cómo delimitar su unidad. En cambio, la *langue* es una totalidad en sí misma y un principio de clasificación. Desde el momento en que le asignamos el primer lugar entre los hechos del lenguaje, introducimos un orden natural en un conjunto que no se presta a otra clasificación.

Por tanto, dedicarse a la lingüística de la *langue* significa aferrarse al único aspecto del lenguaje suscep-

8. El autor cita las páginas de la segunda edición (y sucesivas reimpressiones) del *Cours de linguistique générale* (= CLG) y utiliza la traducción de De Mauro (Bari, Laterza, 1967, 1970, pero manteniendo en francés el término *langue* cuando tiene el significado técnico preciso saussuriano. Indica con el nombre "Engler" la edición crítica del *Cours* por R. Engler, I. Wiesbaden, 1968; con "Godel" el libro de R. GODEL, *Les sources manuscrites du Cours de linguist. gén. de F. de Saussure*, Ginebra - París, 1957. En esta traducción se parte de los textos en la versión italiana. Trad. esp. muy importante para la fijación de términos estructuralistas, por Amado Alonso. Ed. Losada, Buenos Aires, 7.ª ed., 1969.

tible de estudio científico y (lo que para Saussure es lo mismo) de estudio *autónomo*, impidiendo la absorción de la lingüística por otras disciplinas.

No es eso todo. En Saussure el mismo modo de concebir la *parole* tiene una carga polémica. Aunque está claro que la *parole* saussuriana no se reduce a la simple fonación, sino que también comporta la capacidad de combinar en frases los signos singulares, es indudable que Saussure insiste sobre todo en la *parole* como extrinsecación material de la *langue* y en la irrelevancia de tales extrinsecaciones (necesariamente mudables de vez en vez) para el estudio de la lengua como sistema de signos (CLG 28, 29, cfr. 25, 27). El saussurismo y sus posteriores desarrollos de praguenses y daneses, por una parte, y la lingüística más o menos idealista-individualizante que va de Schuchardt hasta Vossler y los crocianos italianos, por otra, tienen, pues, en común, una orientación antimaterialista, pero con una inversión de valores. Mientras que para un idealista-historicista la espiritualidad del lenguaje consiste precisamente en la individualidad absoluta, en el irrepetibilidad de cada expresión —y, en cambio, es «naturalista» la consideración de la lengua como «esquema general» o institución, por cuanto limitaría la libertad del acto expresivo—, para Saussure, y más todavía para sus continuadores, la mancha del materialismo pesa, por el contrario, sobre una lingüística que dé el primado a cada acto de *parole*, que es una manifestación *material* (y por tanto inevitablemente cambiante, aproximativa, no reductible a ciencia rigurosa) del sistema de signos «ideales» que es la *langue*. Si se nos permite una expresión un tanto tosca, diremos que asistimos a una «suelta de lastre antimaterialista» entre un idealismo intuicionista y subjetivista —para el cual el valor reside en el acto creativo y el sin sentido en su hipostatización— y un idealismo matemático-platonizante, para el cual el valor reside en el sistema de conceptos abstractos y el sin sentido en sus mutables extrinsecaciones empíricas. En Saussure, como observaremos de nuevo dentro de poco, esta actitud «plató-

nica» todavía es embrionaria: aunque está orientado hacia una revaluación de lo «abstracto», comparte o sufre todavía, como agudamente ha observado De Mauro,⁹ la connotación negativa de ese término, y por ello reivindica la «concreción» de la *langue*. Pero es indudable que con él se inicia en la lingüística la *querella* entre lo abstracto y lo concreto que se desarrollará en los más diversos terrenos a lo largo de toda la cultura del siglo XX: concreción histórica contra abstracción naturalista, según los idealistas-historicistas; abstracción como carácter esencial del saber científico contra un pseudoconocimiento intuicionista y vulgarmente empírico, según los estructuralistas y los seguidores de otras corrientes epistemológicas de base matemática.

La otra dicotomía saussuriana, entre sincronía y diacronía, se remite a la misma exigencia «defensiva». Los neogramáticos, de acuerdo con toda una tradición decimonónica anterior, todavía consideraban que era el estudio diacrónico del lenguaje lo que distinguía a la lingüística científica de una lingüística meramente descriptiva. Hermann Paul escribía en *Prinzipien der Sprachgeschichte* (4.ª ed., Halle 1909, pág. 20): «Apenas avanzamos más allá de la mera constatación de hechos individuales, apenas intentamos captar su nexo, comprender los fenómenos, y entramos ya en el campo de la historia, aunque no nos demos cuenta de ello». Pero ya vimos que los mismos neogramáticos, admitiendo el origen individual de las mutaciones lingüísticas, contribuyeron a minar en cierto sentido la fe en el carácter científico de la lingüística diacrónica; y que los lingüistas influidos por el neoidealismo fueron mucho más allá. Fue precisamente la voluntad de salvar la absoluta necesidad y generalidad de las mutaciones fonéticas, contra los neogramáticos, lo que llevó a Ascoli a reevaluar la teoría del sustrato hasta hacer de ella la enseña fundamental de su escuela.

Saussure no intenta «evitar el naufragio» con una operación de ese tipo. Admite sin más que la diacro-

9. Comentario cit. al *CLG*, pág. 388 y sigs. (3.ª ed., pág. 393), nota 70.

nía no es susceptible de un estudio rigurosamente científico, por ser el reino de lo fortuito y de lo asistemático. Las alteraciones «nunca operan sobre el bloque del sistema, sino sobre uno u otro de sus elementos» (CLG 124). «Los hechos diacrónicos son hechos particulares», acontecimientos «que están aislados y no forman sistema entre sí» (CLG 134). Si el lingüista «se sitúa en la perspectiva diacrónica, deja de percibir la lengua, sólo capta una serie de acontecimientos que la modifican» (CLG 128). Es exactamente lo contrario de lo que afirmaba Paul en el pasaje que acabamos de citar: para Saussure, el punto de vista diacrónico, lejos de constituir una garantía de carácter científico, hace inevitable la consideración de la lengua como un montón de hechos «sin nexos». De ahí que la lingüística no pueda edificarse como ciencia sobre ese terreno; por el contrario, es en el terreno de la sincronía donde se manifiesta el carácter sistemático de la lengua. Por supuesto, Saussure no considera que la experiencia de la lingüística histórico-comparativa haya sido totalmente inútil: ha servido para liberar a la lingüística de un finalismo ingenuo y de la identificación entre lengua y lógica (CLG 122, cfr. 128 y Godel, pág. 186). Pero «eso demuestra precisamente que la diacronía no tiene su fin en sí misma. Se puede decir de ella lo que se dijo del periodismo: lleva a todas partes, con tal de que se salga fuera de él».

El influjo de la crisis de la lingüística histórica de fines del XIX en esa valoración negativa de la posibilidad de una lingüística diacrónica científica no es meramente una hipótesis nuestra. Para confirmarlo, basta con ver en qué sentido resolvía Saussure las cuestiones polémicas entre los neogramáticos y los seguidores de Schuchardt y de la «geografía lingüística».

Saussure está de acuerdo con los neogramáticos en considerar que la innovación lingüística forma parte, inicialmente, de la *parole*, que sólo se incorpora a la *langue* en un segundo tiempo, cuando es acogida por la colectividad de los parlantes: «En la *parole* se encuentra el germen de todos los cambios: cada uno de

ellos es lanzado inicialmente por un cierto número de personas antes de entrar en la costumbre» (CLG 138). ¿Por cierto número de personas o por una sola persona en un acto único de *parole*? Los apuntes de los alumnos muestran oscilaciones al respecto: «Formes, grammaire, n'existent que socialement, mais les changements partent d'un individu»; «toute espèce de changement est essayé *par un groupe d'individus*» (variantes: «...par un certain nombre d'individus»; «...par l'individu»).¹⁰ Hemos visto que se encontraba ya idéntica oscilación en las formulaciones de los neogramáticos (ver más arriba, pág. 142 y núm. 6); por ello es probable que Godel se equivoque cuando sostiene que la formación «individualista» no corresponde al pensamiento de Saussure. La oscilación debía darse en las mismas lecciones del maestro, y no en confusiones de los alumnos.¹¹

También está Saussure de acuerdo con los neogramáticos en reconocer, a pesar de ese inicio individual de la mutación lingüística, el carácter absoluto de las llamadas leyes fonéticas: «esa regularidad, que a veces ha sido puesta en duda, nos parece bastante bien establecida (...); las aparentes excepciones no atenúan la fatalidad de las mutaciones de ese tipo, porque se explican bien con leyes fonéticas más especiales, bien con la intervención de hechos de otro orden (analogía, etc.)» (CLG 132 y sigs.). Eso es exactamente lo mismo que mantenían los neogramáticos contra los antiguos y nuevos partidarios de la existencia de «excepciones» auténticas. Pero de repente Saussure añade que

10. Engler, I, pág. 223; Godel, pág. 156.

11. Cfr. Godel, pág. 156, núm. 90. La tesis del origen individual de la innovación lingüística puede ser discutida y rechazada; pero no me parece que tenga razón LEPSCHY (*La linguística strutturale*, Turín, Einaudi, 1966, pág. 34), para presentarla irónicamente como una tesis del tipo idealista italiano, como un acto de fe acientífico en la «creatividad del espíritu». Se trata de una tesis sostenida por algunos neogramáticos (ver más arriba, nota 6), por OTTO JESPERSEN (*Humanidad, nación e individuo desde el punto de vista lingüístico*) y tal vez por el mismo Saussure, como hemos visto. No implica ninguna adhesión al concepto crociano de creatividad lingüística identificada con la creatividad artística.

llamar «leyes» a esas mutaciones de los sonidos es totalmente erróneo, porque sólo se trata de *acontecimientos sueltos*: la mutación de un sonido no afecta a todas las palabras, sino que el que la experimenta es *un solo sonido* (en determinadas condiciones) con total independencia de la palabra en la que se encuentra. Las mutaciones fonéticas, para expresarnos con la terminología que más tarde introduciría Martinet, se refieren sólo a la «segunda articulación» del lenguaje. «No hay ley si no se puede indicar una cantidad de hechos individuales que sean comprendidos en ella (...). Es absurdo decir que *un elemento* es gobernado por una ley» (Engler, pág. 210, cfr. 208). Apenas reconocido, el carácter absoluto de la mutación queda vaciado de aquel peso científico que orgullosamente le atribuían los neogramáticos. De modo que Saussure puede concluir que «a pesar de algunas apariencias contrarias, los acontecimientos diacrónicos tienen siempre un carácter accidental y particular»; «se imponen a la lengua, pero no tienen nada de general» (CLG 131-134).

Si en este punto, a pesar de todo, Saussure está más próximo todavía a los neogramáticos que a Schuchardt y a Gilliéron, en otros —inexistencia de límites netos entre áreas lingüísticas, génesis de la diferenciación lingüística— muestra haber absorbido en gran medida las ideas de Schuchardt, de Johannes Schmidt, de Paul Meyer, de Gilliéron. Basta con leer los capítulos del *Curso* sobre las «Causas de la diversidad geográfica» (CLG 270-289) para convencernos de ello. Los apuntes de las conferencias de 1891 (en Godel, pág. 39, cfr. p. 185) muestran ya claramente esa orientación: no hay en las lenguas ningún carácter permanente, imposibilidad de definir un dialecto que recubra un área bastante extensa (por ej., el dialecto saboyano), porque cada uno de los caracteres que se podrían considerar distintivos se extiende fuera de Saboya... No es este el momento de preguntarnos si esas concesiones a la geografía lingüística no acaban contradiciendo al mismo concepto de sistema lingüístico sincrónico, que

presupone una comunidad de parlantes bastante homogénea y definida. Lo que ahora nos importa señalar es que en lingüística diacrónica, Saussure es notablemente schmidtiano, schuchardtiano y, en la medida en que es neogramático, da una interpretación de la doctrina neogramatical que tiende a negar o a limitar el carácter científico de la diacronía. La dimensión diacrónica es abandonada al enemigo, por así decir. El desquite de la lingüística como ciencia se consigue en otra parte, en el terreno sincrónico, cuya preeminencia reivindica Saussure: el aspecto sincrónico «domina» sobre el diacrónico, tanto desde el punto de vista del parlante que capta la sincronía como «la única y auténtica realidad» como desde el punto de vista del estudioso de la lingüística, que sólo situándose en ese terreno puede definir rigurosamente el objeto de su ciencia, ocuparse realmente de lingüística y no de filosofía o de filología y de otras disciplinas (CLG 128).

Pero no es sólo la crisis de la lingüística histórica lo que lleva a Saussure a esa opción por la sincronía. Es todo un clima más general. El propio Saussure alude a la llamada «discusión sobre el método» que se desarrollaba a fines de siglo entre los partidarios de la escuela «histórica» y los de la escuela «teórica» en la ciencia económica.¹² Pero a su vez, esa discusión era un episodio de una discusión más amplia sobre el carácter científico de la historia, que implicaba por una parte el marxismo —que había realizado la historificación de la economía mucho más profundamente que la escuela «histórica» de G. Von Schmoller— y por otra a las ciencias naturales. La gran conquista del evolucionismo geológico y biológico había sido la demostración de la historicidad de la naturaleza y consiguiendo la superación de la vieja antítesis entre una naturaleza estática (o cíclica, si se prefiere) y una historia progresiva que sería un privilegio exclusivo del Espíritu. Hacia 1850-80, las ciencias históricas de la

12. CLG, 115; cfr. la nota 165 (pág. 419 y sigs., 423³) de De Mauro. Ver también CH. GIDE - CH. RIST, *Histoire des doctrines économiques*, 7.ª ed., París, 1947, II, págs. 436-468.

naturaleza se habían convertido en las ciencias-guía de la cultura europea, con todas las ventajas (historicización de la naturaleza, destruida por el espiritualismo) y peligros (olvido de la distinción entre los dos diversos ritmos históricos, biológicos y humano-social) que esto implicaba. En cambio, a fines de siglo se produce de nuevo un divorcio entre «humano» y «natural», y, correlativamente, entre «histórico» y «científico». El nuevo historicismo vuelve a afirmar con Hegel que no hay auténtica historia más que la del espíritu, pero insiste en los aspectos de individualidad irrepetible del acontecimiento histórico, cargándose con ello de irracionalismo e intuicionismo. Por otra parte, el peso de la biología en la cultura científica disminuye considerablemente en beneficio de las ciencias físico-matemáticas, que imponen modelos epistemológicos empírico-pragmatistas (la experiencia como producción de fenómenos) o platonizantes (separar la «teoría» de la experiencia). En la misma biología experimenta el evolucionismo un período de crisis tras el descubrimiento de las leyes de Mendel y el surgimiento de la genética que, en un primer momento, parece destinada a refutar y no a reformar la teoría darwiniana.

Historicistas y nuevos epistemólogos están de acuerdo en decir «Abajo el materialismo». Pero los primeros dicen: «Abajo la ciencia, que es materialista»; los otros, «Viva la ciencia, que es la mejor refutación del materialismo». Y, análogamente, tienen posiciones opuestas respecto de la historia, aunque partiendo de la premisa antimaterialista que les es común.¹³

En esa atmósfera general se comprende bien la génesis de las dos orientaciones fundamentales de la lingüística del siglo xx, la que irá de Schuchardt (incluso en polémica con el mismo Schuchardt) hacia posiciones cada vez más resueltamente idealistas, y la que llevará de Saussure al estructuralismo. La primera corriente acepta el historicismo individualizante, buscando luego, con heroicos esfuerzos, salvar un mínimo de

13. Sobre otros aspectos de ese complejo giro politicocultural ver la última parte del ensayo precedente.

«objetividad» y «colectividad» del hecho lingüístico, que permita no disolver simplemente la lingüística en la estética, como pretendería Croce. Por su parte, como ya indicamos, Saussure renuncia a reconquistar la dimensión diacrónica para la ciencia, está sustancialmente de acuerdo con los historicistas en considerar como inútil tal intento. En cambio, no está de acuerdo con ellos en la renuncia a la ciencia. Por tanto, acepta una concepción dualista del hecho lingüístico, en la que el polo *parole* y el polo «diacronía» pertenezcan al mundo del devenir, de lo accidental y de lo atomístico, a un mundo —habría dicho Platón— no susceptible de ciencia sino sólo de «opinión», mientras que los polos *langue* y sincronía pertenecen al reino del ser, y sólo ellos pueden ser objeto de auténtica ciencia.¹⁴

Tras haber expuesto esto, ¿tenemos que apresurarnos a concluir que el saussurismo es una ideología científico-platonizante? Sería un gran error. Ante todo, hay que decir que el hecho de que las distinciones establecidas por Saussure lleven la impronta del clima cultural en el que nacieron no impide en modo alguno que tengan un lado científico, ideológicamente neutro, aceptable incluso por quien siga una orientación filosófico-política totalmente distinta. Sigue siendo cierto que, dada la lentitud con que se transforma la lengua, su devenir no es advertido generalmente por el parlante (o sólo es advertido en forma de diferencias estilísticas), y que sólo esa lentitud de su

14. De las observaciones hechas hasta el momento resulta que, mientras es probable sin más un conocimiento del pensamiento hegeliano por parte de un hombre de vasta cultura como Saussure, en cambio, a mi entender, hay que acoger con reservas la idea expresada por R. Jakobson ("La cultura" XII, 1933, pág. 637 y sigs.) y por otros investigadores, de un influjo auténtico del hegelianismo en el pensamiento saussuriano. Para limitarnos a una brevísima indicación, señalaremos: a) las antinomias saussurianas no dan lugar a una "síntesis", sino que Saussure mantiene firmemente su inconciliabilidad y carácter paradójico; b) para Saussure no hay "racionalidad de la historia", sino que la diacronía es, en el campo lingüístico por lo menos, el dominio de lo accidental y de lo fortuito; y el primado pertenece a la consideración estática, que para Hegel es "abstracta" en el peor sentido de la palabra.

devenir hace posible su uso para comunicarse. En segundo lugar, hay que reconocer que al hablar de platonismo, de antimaterialismo, etc., hemos cometido cierta violencia con respecto al pensamiento saussuriano: hemos puesto de manifiesto *gérmenes* de tendencias que en el auténtico Saussure están todavía neutralizadas en gran medida por lo que se ha llamado su positivismo (entendiéndolo unos como alabanza y otros como tara). Lo «psíquico» que Saussure contrapone a lo «fisiológico» no es todavía lo «espiritual» (y por lo demás, ya sabemos que la reivindicación de la lingüística como ciencia psicológica y no fisiológica se había dado antes de los neogramáticos contra Schleicher y contra Ascoli): tiene buen cuidado en subrayar que la sede de la *langue* se encuentra «en el cerebro» de los parlantes (CLG 30); la *langue* es supraindividual en sentido «social», no en el sentido del Yo romántico-idealista y tampoco en un sentido propiamente platónico. Las oscilaciones del pensamiento de Saussure, la insatisfacción que le impide siempre dar forma terminada a su propia doctrina, dependen también de la resistencia a abandonar un punto de vista realista en la forma de considerar el lenguaje.

Es esa resistencia la que hace tan atormentados los pensamientos de Saussure sobre la arbitrariedad del signo, su valor y significación, sobre el mismo concepto de signo. Por un lado, hay la tendencia a desvincular el signo de cualquier relación con la realidad extralingüística y a definirlo sólo por su relación con los demás signos. Entonces, la lengua ya no es un instrumento para comunicar experiencias o voliciones, sino un sistema cerrado en sí mismo y feliz en su coherencia interna, «como el juego del ajedrez» (CLG 108 y en otras partes). El temor a caer en el realismo ingenuo, en la concepción de la lengua como nomenclatura, la exigencia de ir más allá del convencionalismo demasiado simplista de Whitney, empuja con frecuencia a Saussure, por una reacción excesiva, a dejar en la sombra el valor instrumental de la lengua, y, al mismo tiempo, a sobrevalorar todo lo que tiene cada lengua

de imperfecto (clarificable sólo gracias al contexto) para la comunicación. Este último punto será puesto de relieve, en cambio, por el saussuriano Bally y por otros investigadores más recientes, pero no por las corrientes más formalistas del estructuralismo.¹⁵

Pero hay que añadir que en Saussure la relación entre el lenguaje y lo que se comunica por medio del lenguaje nunca se pierde de vista completamente. «Ese es el aspecto paradójico de la cuestión: por una parte, el concepto nos aparece como la contrapartida de la imagen auditiva en el interior del signo y, por otra parte, ese signo en sí mismo, o sea, la relación que une a sus dos elementos, es también y del mismo modo la contrapartida de los demás signos de la lengua (...). Incluso fuera de la lengua todos los valores parecen regidos por ese principio paradójico. Siempre están constituidos: 1, por una cosa *distinta* susceptible de ser *intercambiada* con aquella cuyo valor se tiene que determinar; 2, por cosas parecidas que se pueden confrontar con aquella de cuyo valor se trata (...). Así, para determinar qué vale una moneda de cinco francos, tenemos que saber: 1, que podemos cambiarla por una determinada cantidad de cosas distintas, por ejemplo, con pan; 2, que podemos compararla con un valor similar del mismo sistema, por ejemplo una moneda de un franco, o con una moneda de otro sistema (un dólar, etc.). De modo parecido, una palabra puede ser intercambiada con algo distinto: una idea; además, puede confrontarse con algo de la misma naturaleza: otra palabra» (CLG 159 y sigs.).

Si en ese pasaje se habla sólo de paradoja, en algunos apuntes autógrafos aparecen expresiones más fuertes: ese carácter bifronte del valor lingüístico «llega a desesperar a la mente» (Engler, pág. 259). Sin duda, la tentación de resolver la paradoja a favor

15. Cfr. CH. BALLY, *Lingüística general y lingüística francesa*; G. DEVOTO, *I fondamenti della storia linguistica*, Florencia, Sansoni, 1951, pág. 16 y sigs. y en otros lugares (con la importante distinción entre "representación" y "evocación"); y más recientemente M. WAN-DRUSZKA, *Der Ertrag des Strukturalismus*, en "Zeitschrift für romanische Philologie", LXXXIV (1968), pág. 106 y sigs.

de sólo el segundo aspecto, es decir, de definir el signo sólo por relación a los demás signos, es una tentación experimentada fuertemente por Saussure. Considera que su aportación más original, la que le da la ventaja sobre Whitney, es haber subrayado el segundo aspecto. Sin embargo, normalmente mantiene bien asidos ambos cabos: «Lo único indiscutible es que el valor se sitúa en esos dos ejes, es determinado según los dos ejes a la vez».¹⁶ Se puede decir que la similitud entre la lengua y el sistema monetario —recurriendo al *intercambio de cosas diversas*, a la relación de correspondencia, pero no de identificación entre palabra y concepto— contrapesó beneficiosamente la comparación entre la lengua y el ajedrez, con todo el formalismo que ésta podría implicar.

Esa instancia realista aparece en las consideraciones que dedica Saussure a la arbitrariedad del signo. «La idea de “hermana” no está ligada a ninguna relación interna a la secuencia del sonido *s-ö-r* que le sirve de significante; también podría ser representada por cualquier otra secuencia: lo prueban las diferencias entre las lenguas y la misma existencia de lenguas distintas: el significado «buey» tiene como significantes *b-ö-f* a un lado y *o-k-s* (*Ochs*) al otro lado de la frontera) (CLG 100).

A partir de Benveniste, esa motivación de la arbitrariedad ha sido considerada normalmente como una lamentable recaída de Saussure en la concepción de la lengua como nomenclatura que él mismo había combatido con tanta eficacia. Ese «buey en sí» que, aun siendo el mismo, es llamado con distintos nombres por los franceses y los alemanes, desagradó profundamente

16. *Ibid.* Ver también, en Godel, págs. 245-247, cita y discusión de dos pasajes, en el primero de los cuales se considera “prioritaria” la relación entre un signo y los demás, en el segundo la relación entre concepto e imagen acústica dentro de cada signo. Siempre es posible, como propone Godel, entender esa “prioridad” en dos sentidos distintos y sostener por tanto que no hay contradicción; sin embargo queda la duda de si tales interpretaciones conciliatorias no dejan en sombra arbitrariamente lo que hay de atormentado y problemático en el pensamiento de Saussure.

a todos aquellos para quienes no hay realidad fuera del lenguaje. Ante un animal provisto de tan incómoda y tosca objetividad, ningún lingüista reciente parece dispuesto a decir: «Benigno buey, te amo». Incluso un investigador orientado en un sentido tan vigorosamente antiformalista como De Mauro comparte por lo menos en parte ese juicio negativo y a lo más que está dispuesto es a dar al ejemplo del *boeuf-Ochs* un valor didáctico.¹⁷ Por otra parte, el examen de las fuentes manuscritas no permite esta vez atribuir la «tosquedad» a los redactores del *Curso*, ni advertir evolución ninguna del pensamiento de Saussure al respecto (cfr. Engler, pág. 152). Me parece que esa motivación de la arbitrariedad es necesaria, y puede ser integrada, *pero no sustituida* por otras motivaciones más sutiles. Es totalmente justo que la lengua no se puede *reducir* a nomenclatura, tanto en el sentido de que el *continuum* de la experiencia es recortado de formas muy distintas por las diversas lenguas de modo que no hay correspondencia biunívoca entre objetos y palabras, como en el sentido de que la lengua no está hecha de nombres, sino de frases, y éstas se expresan en formas lógico-sintácticas muy diversas en las diversas lenguas. Pero, en cambio, si se quiere decir que la lengua *no tiene ningún aspecto nomenclatorio*, es decir, si no se refiere a alguna experiencia sensible-conceptual distinguible de la misma lengua (aunque no pueda desarrollarse sin la ayuda del instrumento lingüístico) y que constituye un punto de referencia común a los que hablan lenguas distintas,¹⁸ en ese caso nos vemos aboca-

17. DE MAURO, coment. cit. a Saussure, págs. 390, núm. 74, 409, 411 y sigs. (3.ª ed., págs. 394, 413, 415), con bibliografía. Cfr. M. LUCIDI, *Saggi linguistici*, Nápoles, Inst. Orientale, 1966, pág. 60 y núm. 20 (aunque en el ámbito de una polémica con la interpretación general de Benveniste); GODEL, pág. 196; G. LEPSCHY en "Annali della Scuola Normale", 1962, p. 89 (este estudio de Lepschy sobre el problema de la arbitrariedad del signo es, sin embargo, fundamental).

18. Lo que aquí nos interesa más directamente es la distinción entre lenguaje y "experiencia". Pero es claro que para un materialista la intersubjetividad de la experiencia está, a su vez, basada en la objetividad del mundo externo y en el carácter biológico (además de social) de los procesos sensoriales y cognoscitivos. Sobre este problema, además de los conocidos trabajos de orientación neopositivista, merece

dos a dos posibles resultados, ambos inaceptables: o convertimos la lengua en un *systeme pour le systeme* que ni significa nada ni sirve para nada, o bien establecemos que hay tantas concepciones del mundo como lenguas, y con ello recaemos en un concepto romántico —en sentido peyorativo— del *Volksgeist*, según el cual hay una intraducibilidad absoluta (no sólo relativa o parcial) entre las lenguas; con lo que el pensamiento de Lenin se parecería más, por la comunidad de lengua, al del zar Nicolás II que al de Marx y Engels. Como observa De Mauro, Saussure está muy alejado de ese punto de vista;¹⁹ pero está muy lejos de esto precisamente porque, aun profundizando el convencionalismo de Whitney, no lo rechaza totalmente, sino que lo engloba en su propia doctrina. Ese ejemplo, tan detestado, del *boeuf-Ochs* es elemental, y como tal no es exhaustivo, pero en modo alguno es falso. Para rechazarlo habría que creer en un «modo francés de concebir el buey» completamente distinto al «modo alemán» de concebirlo, o bien habría que afirmar que la ecuación *boeuf-Ochs* es tan absurda como, pangamos por caso, la ecuación *boeuf-Himmel*.

Antes hemos admitido que el *continuum* de la experiencia es recortado por las diversas lenguas de formas distintas; eso ha de estar siempre presente, pero tampoco puede ser sobrevalorado arbitrariamente. Ciertamente, digamos, para repetir los ejemplos que pasan de manual en manual, que el francés *bois*, el danés *trae*, el italiano *bosco* no coinciden entre sí, porque el primero comprende los significados de «bosque» y «madera», el segundo los de «madera» y «árbol», el tercero significa «bosque»; y hay otros innumerables ejemplos de falta de coincidencia. Pero eso no significa que cada lengua recorte los valores de cada palabra de forma

leerse L. O. REZNIKOV, *Semiótica y marxismo*: libro que no es genial pero reafirma con claridad algunas exigencias "realistas" irrenunciables.

19. Com. cit. a Saussure, págs. 435-436 (3.ª ed., págs. 439-440). Ver también LEPSCHY, art. cit. en la nota 17, pág. 93.

absolutamente imprevisible, asociando a los conceptos más heterogéneos. La arbitrariedad de la clasificación a que somete a la experiencia cada lengua, tiene un límite, y ese límite viene dado por la misma estructura psicofísica del hombre, por sus necesidades, sus respuestas a determinados estímulos, por sus actividades cognoscitivo-prácticas, que no son absolutamente distintas en los diversos pueblos y no lo fueron ni siquiera en los tiempos más remotos. Por tanto, la arbitrariedad de la clasificación de lo real es mucho menor que la arbitrariedad en la denominación de los «retales de realidad» concretos: aun en una clasificación idéntica se distinguen las lenguas por las diversas denominaciones que dan a los retales: eso es lo que se evidencia en el ejemplo del *boeuf-Ochs*. Además, en virtud de la conocida capacidad que tienen las lenguas para expresar todo con medios distintos, la traducibilidad de una a otra es mucho mayor a nivel de frase que a nivel de palabra suelta. Todo esto estuvo presente, aun con algunas oscilaciones, en Saussure. Por eso dice que la concepción de la lengua como nomenclatura es «simplista», no totalmente equivocada: «puede acercarnos a la verdad mostrándonos que la unidad lingüística es algo doble, hecho de la convergencia de dos términos» (CLG 97 y sigs.).

¿«Convergencia», o «asociación» o «combinación» o «total»? Esos términos variados, utilizados todos por Saussure, demuestran que la oscilación entre lengua como instrumento para comunicar algo y lengua como sistema autosuficiente se reproduce en el interior del concepto de «signo». Ahora bien, este término incida una asociación de significante y significado en la que ambos términos conservan una relativa autonomía y en la que a la vez se salvan las exigencias de distinción entre la lengua y lo que la lengua debe comunicar, pero con él reaparece el espectro de la nomenclatura, de la concepción de Whitney que Saussure considera insatisfactoria; pues indica una síntesis inescindible, y vuelven a aparecer las dificultades de la no distinción entre ambos planos. La clara insatisfacción de Saussure

en cuanto respecta a la elección de las denominaciones para ambos términos y para su conjunto es una insatisfacción no sólo terminológica. «Con eso (con los términos de *significante* y *significado*) no alcanzamos a la palabra que todavía nos falta y que debería designar, sin posibilidad de equívoco, a su conjunto. Cualquiera de los términos que podemos elegir —“signo”, “término”, “palabra”, etc.— se deslizará hacia un lado y tendrá el peligro de designar sólo una parte. Probablemente ni siquiera puede existir ese término adecuado: en cuanto aplicamos un término a una noción de valor, es difícil que no se incline hacia uno u otro lado» (Godel, pág. 192). En efecto, el término (y el mismo concepto) de «signo» casi nunca consigue no «inclinarse hacia uno u otro lado»: o bien se convierte, como ocurre con frecuencia en Saussure,²⁰ en un sinónimo de «significante», o bien termina comiéndose, por así decir, el significado (y en realidad la elección del término «signo» para indicar el conjunto de lo que normalmente se indica con esa palabra y del *signifié* es ya una cierta prevaricación antiobjetivista, una alianza entre dos elementos que no se establece en igualdad de condiciones, sino con perjuicio de la realidad, que tiende a ser absorbida por el lenguaje).

Finalmente, la distancia entre Saussure y un cierto estructuralismo posterior, no sólo lingüístico, se puede medir observando con qué insistencia subraya las diferencias entre la lengua y las demás instituciones y actividades humanas. Es cierto que preconiza una futura ciencia de los signos, la semiología, de la que la lingüística será sólo una parte (CLG 32-34). Dice que los confines de esa nueva ciencia todavía no son determinables: «¿Dónde terminará la semiología? Es difícil decirlo de antemano» (Engler, I, pág. 46). Pero de todas sus consideraciones se desprende que competen a la semiología únicamente los sistemas de signos en sentido propio: «la escritura, el alfabeto de los sordomudos, los ritos simbólicos, las formas de cortesía, las

20. Ver los pasajes indicados por De Mauro, nota 155.

señales militares, etc.». Y los ritos y formas de cortesía —que, con las «costumbres» mencionadas poco después, parecerían autorizar una extensión de la semiología a la antropología cultural— entran en ella sólo en lo que tienen de convencional y de «inmotivado»: cuanto menos arbitrarios sean, menos se pueden considerar como típicamente semiológicos. Saussure le niega al signo lingüístico la noción y el término de «símbolo» (que luego haría fortuna con Cassirer), precisamente porque el símbolo «nunca es completamente arbitrario: (...) el símbolo de la justicia, la balanza, no podría ser sustituido por cualquier otra cosa, por ejemplo por un carro» (CLG, 101, cfr. 106). Más lejanas todavía al lenguaje, por ser menos «arbitrarias» todavía, son las instituciones familiares como la monogamia o la poligamia (CLG 106). De igual modo, las leyes, e incluso las costumbres, que, como hemos visto, se habían incluido primero en la semiología, son diferenciadas netamente de la lengua (CLG 110); Saussure acusa a Whitney de no haberlas distinguido suficientemente (CLG 110, cfr. la nota 157 de De Mauro). La misma economía que, como vemos, había servido de modelo a Saussure para aclarar la naturaleza doble del «valor» lingüístico, se separa luego de la lengua porque el valor económico «radica en las cosas y en sus relaciones naturales» (CLG 116). Podemos, pues, concluir que según Saussure en la futura ciencia semiológica entrarían *parcialmente y por aproximación* algunas otras ramas del saber, pero con plenos derechos solamente la lingüística, a lo sumo acompañada por el estudio de la escritura y de los sistemas de señales en sentido estricto. En conjunto, el acento no se pone en la analogía entre lengua y otras instituciones, sino en la singularidad de la lengua: ésta «es una institución humana, pero de tal naturaleza que todas las demás instituciones humanas, salvo la de la escritura, no pueden sino llamarnos a engaño sobre su auténtica esencia, si nos fiamos de su analogía». Y aún más radicalmente: «Estamos convencidos de que cualquiera

que pone pie en la lengua es abandonado por todas las analogías del cielo y de la tierra».²¹

O sea, que Saussure dista mucho de hacer del aspecto convencional y «sistemático» de la lengua un modelo aplicable alegremente a todas las demás ciencias. Dista mucho de querer reducir la realidad a lenguaje —o a «sistema» en sentido formalista—. Por el contrario, es muy sensible a la no-convencionalidad (es decir, al carácter mucho menos convencional) de todo lo que en la vida y en la sociedad humana no es lenguaje. En la visión general de la realidad, en la medida en que aparece como trasfondo de sus meditaciones lingüísticas, es aún más realista que en la concepción del lenguaje.

2. Buena parte del estructuralismo de nuestro siglo se puede considerar como un desarrollo unilateral de los aspectos tendencialmente idealístico-platónicos que hemos creído detectar en Saussure, desvinculados de las contratendencias realistas que mantienen al pensamiento de Saussure en un difícil equilibrio. Como es natural, se trata de un desarrollo que no procede por partenogénesis solamente de la doctrina de Saussure, sino que se da bajo la presión de toda una situación político-cultural distinta de aquella en que se formó Saussure, de un clima más abiertamente antimaterialista. Las doctrinas de la escuela de Copenhague y de la escuela de Praga, aun representando importantes adquisiciones científicas, se revelan a primera vista mucho más «ideologizadas» que la doctrina de Saussure. Basta con leer el artículo-proemio de Brøndal a

21. Ver los fragmentos de las *Notes inédites* publicados por Godel y aducidos por De Mauro, págs 328 y 324. Saussure insiste en ellos en el hecho de que “las demás instituciones están todas basadas, en diverso grado, en las relaciones *naturales* de las cosas (...). Por ejemplo, la legislación de una nación, o su sistema político, o incluso la moda caprichosa que establece nuestro modo de vestir: ésta no puede olvidar ni un instante los datos de las proporciones del cuerpo humano”. En lo referente a la distinción entre lengua e instituciones sociales, y la recuperación de la misma por Stalin contra la escuela de Marr, cfr. *A proposito del parallelismo tra lingua e diritto*, en “Belfagor” XVIII (1963), pág. 1 y sigs.

los «Acta linguistica» (1939)²² para ver que ya no es necesario buscar «esbozos» o «gérmenes» de antimaterialismo, como en el caso de Saussure, corriendo siempre el riesgo de hacer un proceso a las intenciones del autor. Aquí las intenciones están explícitas, el platonismo desplegado, y asume la forma de una contraposición global entre el pensamiento del siglo XIX, inicialmente historicista-romántico y luego historicista-positivista, y el pensamiento del siglo XX, cientista-ahistórico, antievolucionista, antiempirista, aplicado a descubrir estructuras inmóviles de la realidad. El hecho de que desde el punto de vista ideológico y epistemológico ese artículo sea un embrollo,²³ que en su ardor antievolucionista Brøndal tome como aliados a un Lande y un Meyerson sin tener en cuenta todas las diferencias entre sus metafísicas y el estructuralismo, y ponga en el mismo plano, como negadoras de la evolución lenta y gradual, una gran conquista de la ciencia moderna como la mecánica cuántica y una teoría biológica de valor en cualquier caso limitado como las «mutaciones a saltos» de Hugo de Vries—, todo eso, en cierto sentido, no hace sino aumentar la significación de esa toma de posición. La concepción sistemática de la lengua ha venido a ser ya una manía y un misticismo sistemático: dada la concepción cuvieriana del sistema (Brøndal no deja de exaltar, contra Darwin, «las ingeniosas y profundas ideas de Cuvier»), los pasos de un estado a otro no pueden ser explicados más que mediante saltos repentinos y milagrosos, exactamente como las «catástrofes» cuvierianas. Lo cual no impide a Brøndal confesarnos poco después con un humorismo involuntario: «Hay que admitir que el tiempo —ese gran obstáculo a cualquier racionalidad— hace valer sus derechos en el interior de la sincronía...» Admisión que ha resultado obligada no sólo por

22. Las partes más importantes de ese ensayo están traducidas en T. BOLELLI, *Per una storia della ricerca linguistica*, Nápoles, Morano, 1965, pág. 521 y sigs.

23. Hay cosas peores en la producción de Brøndal: ver por ejemplo los pasajes citados por Lepschy en «Annali della Scuola Normale», 1961, pág. 223 n., y las justas acotaciones críticas del mismo Lepschy.

la evidencia de la realidad, sino también por el hecho de que en este punto la escuela de Praga, a la que se remite muchas veces Brøndal en su ensayo, deja de ser un posible aliado. Pero es una admisión incoherente en medio de un proemio que es precisamente un himno a la ahistoricidad.

Es claro que ni ese ni otros artículos poco afortunados de carácter general nos ofrecen a todo Brøndal. Y, sobre todo, hay que decir que la escuela de Copenhague ha tenido un representante mucho más dotado (por científico y por estar provisto de una coherencia muy distinta, incluso ideológicamente), Louis Hjelmslev. Pero, como dice Martinet, la coherencia de Hjelmslev es la del que «explicita del modo más intrépido todas las consecuencias de un irrealismo latente en sus predecesores»,²⁴ y desemboca en una lingüística «cuya ciencia de la expresión no es una fonética y cuya ciencia del contenido no es una semántica»: un «álgebra de la lengua que opera con entidades no nombradas».²⁵ Aclaremos que no discutimos sobre el derecho a la abstracción, sino —como se ha discutido dentro del mismo estructuralismo— sobre la utilidad de un nivel de abstracción tan alto para el estudio de las lenguas, sobre la posibilidad de enlazar un momento teórico tan supercómico y el momento empírico; se trata de que ese nivel y ese momento no satisfacen la exigencia de que la teoría sea «apropiada», es decir, capaz de explicar la realidad, exigencia formulada por el mismo Hjelmslev.

Aquí habría que hacer un paréntesis sobre el uso que ha hecho el estructuralismo —no sólo el danés, sino, en cierta medida, también el de Praga— de la noción de «pertenencia», desarrollando también en este caso los esbozos de Saussure en un sentido determinado. Indudablemente, cualquier ciencia que no

24. A. MARTINET, *Économie des changements phonétiques*, Berna, 1955, pág. 32. Ver también las reservas de LEPSCHY, *art. cit.*, pág. 247, y *La linguistica strutturale*, *cit.*, pág. 89.

25. L. HJELMSLEV, *I fondamenti della teoria del linguaggio*, trad. it., Turín, Einaudi, 1968, pág. 85 y sigs.

quiera ser un conglomerado de consideraciones realizadas desde diversos puntos de vista tiene que plantearse el problema de lo que le pertenece y lo que no le pertenece, y, con ello, el problema de su distinción y autonomía respecto de las demás ciencias. Pero para gran parte de la lingüística de nuestro siglo la cuestión de la pertenencia ha servido para una «depuración» cada vez mayor de todo lo que pudiese parecer naturalista en la ciencia del lenguaje. Lo cual implicó, ya en Saussure, pero más en sus sucesores, en la vertiente del «significante» un huir del *sonido*, cuya materialidad implicaba peligrosas mezclas de la lingüística con la fisiología o con la acústica; en la vertiente de lo «significado», una huida de las *cosas* designadas, que también remitían a una filosofía materialista o por lo menos realista. La segunda operación ha llevado a esa supresión de la semántica en la lingüística que ha sido tan eficazmente denunciada por De Mauro.²⁶ La primera operación condujo a la distinción entre fonética y fonología (en el sentido que dan a esos términos los de la escuela de Praga); distinción que sin duda tiene un aspecto científico destinado a permanecer como adquisición permanente, pero que es anunciada por Trubekoj con un rigorismo y un separatismo tan absolutos que se muestran insostenibles. Es imposible no ver en esa actitud extremada, en ese *noli me tangere* que Trubekoj pronuncia dirigiéndose a la fonética, la preocupación de «desmaterializar» lo más posible la fonología. La misma preocupación llevó a Trubekoj a unir exclusivamente la fonología con la *langue* y la fonética con la *parole*, es decir, a tratar de establecer, también en este punto, una neta distinción entre el sistema ideal de la lengua y las manifestaciones materiales y accidentales.²⁷

En tiempo de Saussure parecía ya suficiente reinvin-

26. Cfr. más arriba, nota 1. Ver también C. TULLIO ALTAN, *Linguística e antropologia culturale*, en "Rivista di sociologia" V, nr. 14 (septiembre - diciembre, 1967), pág. 25 y sigs.

27. A propósito de esto, ver las objeciones de MARTINET, *Économie des changements phonétiques*, cit. [trad. it.: *Economía del mutamenti fonetici*, Turín, Einaudi, 1968, pág. 14 y n. 1].

dicación del antimaterialismo la contraposición de lo «psíquico» y lo «fisiológico» (como había hecho ya Steintal y también los neogramáticos contra Schleicher). Más tarde, por motivos muy distintos pero en el ámbito de una lucha común contra los residuos del positivismo, todo lo que tenía que ver con la psicología resultó sospechoso tanto a los idealistas del estilo de Benedetto Croce como a los idealistas platonizantes. Análogamente, se procedió a liquidar como no pertinentes los nexos entre lenguaje e historia cultural y social. Hjelmslev señala como defecto del *Curso* de Saussure que la lingüística general es concebida todavía «sobre bases esencialmente sociológicas y psicológicas»; pero añade que en realidad el saussurismo «no puede entenderse más que como ciencia de la forma pura».²⁸ Así pues, se rompen los vínculos de la lingüística con todo lo que huele a empírico y a naturalista, pero no hay ningún empeño paralelo en distinguir la lingüística de la lógica y, más en general, de una epistemología formalista, basada en modelos a priori. Asistimos, pues, a un *uso en sentido único* del criterio de pertenencia, que conduce a la lingüística a niveles de abstracción cada vez más altos, hasta que la misma denominación de «lingüística», contaminada por «un vano estudio de la lengua basado en puntos de vista trascendentes y no pertinentes», es abandonada en beneficio de otra denominación, «glosemática».²⁹ Pero eso ¿es sólo un rechazo de la lingüística precedente o también lo es de las *lenguas* dadas concretamente y que se adaptan mal al álgebra de Hjelmslev?

Por otra parte, una vez el criterio de pertenencia ha realizado su función antinaturalista, se inicia un proceso inverso, de *reconquistar para el enfoque formalista* todas las ciencias anteriormente distinguidas con tanto empeño de la ciencia del lenguaje. Al igual

28. *I fondamenti*, cit., pág. 115.

29. *I fondamenti*, cit., pág. 86. "Trascendente" se entiende, respecto de la autonomía absoluta del "álgebra de la lengua". La acusación de "trascendencia", como la de "metafísica", se pronuncia generalmente en las discusiones filosóficas de nuestro siglo contra el que en realidad sostiene el punto de vista *inmanente* y *físico*.

que los estados burgueses, la glosemática, apenas terminada su lucha por la independencia, manifiesta un impulso a quitar la independencia a los demás y pasar a la fase imperialista. Tras haber asignado la «materia» a la física y a la antropología social, reservando para la lingüística la «forma» (*op. cit.*, pág. 84), Hjelmslev descubre que todo es forma y todo entra en la semiología: «Así todas las entidades que inicialmente, considerando sólo el esquema de la semiótica objeto, habían tenido que ser eliminadas como elementos no semióticos, son reintroducidas, como componentes necesarios, en las estructuras semióticas de orden superior. De modo que no hay nada no semiótico que no sea componente de algo semiótico, y en último análisis no hay ningún objeto que no sea iluminado desde el punto de vista central de la teoría lingüística» (página 135). Es fácil ver hasta qué punto dista ese expansionismo semiológico de las cautelas con las que había delineado Saussure los primeros rasgos de la nueva ciencia.

Ciertamente, el final de los *Fundamentos de la teoría del lenguaje* toma inesperadamente un tono humanista. Hjelmslev nos revela de un plumazo que aquel esfuerzo de abstracción «de la vida y de la realidad concreta física y fenomenológica» sólo había sido necesario con el fin de fundamentar una nueva ciencia que comprenda «al hombre y a la sociedad humana tras la lengua y toda la esfera de los conocimientos humanos a través de la lengua». Termina el libro con la sonora frase latina *humanitas et universitas*. Pero eso, en el fondo un «parche humanista» pegado al tratado,³⁰ deja insatisfecho a quien no desea ser catapultado de la lógica matemática a una reconquista de lo «humano» absolutamente vaga, y por ello idealista, saltándose

30. Al decir esto no se pretende en modo alguno subvalorar la seriedad del empeño humanista de Hjelmslev, puesta de relieve muy bien por A. L. PROSDOCIMI en su *Ricordo di L. H.* en "Lingua e stile" I, 1965, pág. 107 y sigs. Sólo se pretende expresar la perplejidad ante esta yuxtaposición inmediata de humanismo y cientismo matematizante, típica, por lo demás, de no pocos científicos.

todos los problemas relativos tanto a la constitución biológica del hombre como a su situación de clase.

La escuela de Praga ha tenido el método de sentir mucho más concretamente la exigencia de la interdisciplinariedad y de replantear la exigencia de compenetración entre sincronía y diacronía. Pero se trata de una interdisciplinariedad y de una rehistorificación que se producen bajo el signo de filosofías espiritualistas. Se tiende un puente a la crítica literaria, y eso es importante, pero se trata de una crítica literaria exasperadamente formalista.³¹ Se revaloriza la diacronía, pero es una diacronía ligada a una concepción teleológica del devenir de la lengua. Se han formulado fuertes objeciones con base propiamente lingüística —recientemente De Mauro— a esa concepción.³² Tal vez sea oportuno añadir que los de Praga y en particular el primer Jakobson, se inspiraron en teorías evolucionistas anti-darwinianas, que sostienen la llamada «evolución por causas internas», como la *Nomogénesis* de L. S. Berg y como las teorías de los biólogos checoslovacos citados por el mismo Jakobson.³³

Al respecto, hay que recordar que en la cultura espiritualista de nuestro siglo hay dos actitudes fundamentales frente al evolucionismo: una de puro y simple rechazo «motivado de formas distintas, bien en base a un subjetivismo negador de las ciencias como en Croce o Gentile, bien en base a un idealismo platónico-matematizante); otra de «interpretación», es decir, falsificación, espiritualístico-finalista. Esta segunda corriente tiene en Bergson su principal portavoz filosófico

31. Escapan a mi competencia y a los límites de este ensayo los complejos problemas de la relación entre formalismo ruso y estructuralismo.

32. Com. cit. a Saussure, pág. 423 y sigs. (3.ª ed., pág. 427 y sigs.).

33. Ver las obras citadas por JAKOBSON en N. Trubeckoj (Troubetzkoy), *Principes de phonologie*, trad. Cantineau, París, 1949 (reimp. 1957), pág. 352 y en "La cultura" XII (1933), pág. 638 y sigs., donde se da importancia sobre todo a la *Teleología como forma del conocimiento científico* del científico bohemio K. Englis. Muchas de esas obras caen fuera de mi alcance; pero en cuanto a la corriente general que representan, ver por ejemplo E. PADOA, *Storia della vita sulla terra*, Milán, Feltrinelli, 1959, págs. 275-280; G. MONTALENTI, *L'evoluzione*, Turín, Einaudi, 1965, págs. 98-100.

y encuentra sus elaboradores técnicos en los biólogos citados por Jakobson (a los que se podría añadir otros nombres, como el del italiano Daniele Rosa con su teoría de la ologénesis). En lingüística, lo correlativo a la primera corriente es la desvalorización de la diacronía, esbozada en el saussurismo y totalmente explícita en la escuela de Copenhague (o bien, en la variante subjetivista e intuicionista, la teoría de Croce o de Vossler, según la cual cualquier expresión lingüística nueva es creación absoluta); corresponde en cambio a la segunda corriente la revalorización de la diacronía tal como la realiza la escuela de Praga.

En esta segunda perspectiva, la diacronía, que para Saussure era el reino de los hechos aislados y accidentales, es readmitida con todos los honores de la ciencia, pero a condición de hacer aparecer cada mutación como correspondiente a una exigencia de mayor adecuación del sistema a su función significativa y como capaz de producir una reorganización de todo el sistema; o, por lo menos, se da una fuerte preferencia apriorística a ese tipo de mutación, mientras que se acusa a la lingüística presaussuriana no sólo de olvidar la sincronía (acusación que hacía Saussure) sino también de haber considerado a la diacronía con espíritu «atomístico» (como si, por poner un ejemplo macroscópico, hubiese habido que esperar al estructuralismo para descubrir la *Lautverschiebung* de las lenguas germánicas). Así, en lugar de desmitificar al «sistema cerrado» sincrónico en el que *todo se sostiene mutuamente*, se extiende la misma manía sistemática a la diacronía.

Los lingüistas del Círculo de Praga tenían la firme convicción de que la biología finalista y vitalista de que se reclamaban había conseguido una victoria definitiva sobre el darwinismo. Así, Jakobson escribía: «La lingüística corre el riesgo de quedar más naturalista que las mismas ciencias naturales».³⁴ Tal convicción resultó falaz: actualmente las diversas teorías de la evolución

34. En ТРУБЕСКОЈ, *loc. cit.*, en la nota 33.

por causas internas están profundamente desacreditadas, el vitalismo cada vez se muestra más insostenible, el neodarwinismo (reforzado, y no contradicho por la genética como parecía al principio del siglo xx) es hoy difícilmente refutable. Es cierto que una concepción teleológica de la evolución, errónea en biología, podría ser correcta en lingüística. Pero la fecundidad del estructuralismo diacrónico ha resultado escasa: sus resultados no han sido proporcionados a la altanería teórica; de las tesis de Praga no ha nacido ningún Ascoli, ningún Brugmann, ningún Meillet. En lugar de interacción entre teoría y experiencia, ha resultado una especie de superfecundación de la teoría: la lingüística se ha reducido casi exclusivamente a «filosofía de sí misma». Por lo demás, la polémica se ha dirigido demasiado exclusivamente contra los neogramáticos, ignorando toda una corriente de los estudios filológico-lingüísticos que ha tenido su máximo representante en la vertiente lingüística en Jacob Wackernagel, y en la vertiente filológica en investigadores como Wilamowitz, Leo, Pasquali, Eduard Fraenkel, los cuales han superado de hecho (aun sin preocuparse por desarrollar una teoría adecuada) algunas estrecheces de los neogramáticos, se han dedicado a la sintaxis y a la semántica con extraordinaria fecundidad, y se han opuesto, si no al «historicismo» en general, a sus generaciones crocianas y vosslerianas. Que el nombre de Wackernagel no aparezca ni una sola vez (por lo menos a juzgar por los índices) en el *Perfil histórico de la lingüística moderna* de Maurice Leroy y en *Nouvelles tendances de la linguistique* de Bertil Malmberg, dos obras que no tratan exclusivamente de lingüística estructural sino de todas las corrientes de la lingüística moderna, eso es increíble y no se debe a simple distracción, sino a un teoricismo que se cierra en sí mismo y no sabe aprender suficientemente de los grandes lingüistas histórico-empíricos.

Incluso el lingüista de formación praguense que más ha sabido desvincularse de las escorias ideológicas de su escuela, André Martinet, es más importante como

teórico que como historiador del lenguaje. Al leer la *Economía de las mutaciones fonéticas* no podemos evitar la impresión de una cierta pobreza de la segunda parte (dedicada a las «aplicaciones» de la teoría) en comparación con la primera. Y, sin embargo, Martinet, precisamente porque está dotado de mayor gusto por las investigaciones históricas, ha polemizado más que los demás contra los excesos de rigor abstracto del estructuralismo. Ha reivindicado el «realismo» contra el «formalismo», ha llamado repetidamente la atención sobre la necesidad de no separar demasiado netamente la fonética de la fonología, ha dado una interpretación «funcionalista» del teleologismo de la escuela de Praga que lo libera de mucha filosofía insertible, ha reconocido el papel que corresponde a la «inercia» y a la «asimetría de los órganos vocales» en la evolución del lenguaje, ha polemizado contra las presuntas «incompatibilidad y solidaridad ineluctables» dentro de un sistema fonológico dado. Las páginas de ese estructuralista están llenas de estocadas polémicas contra los estructuralistas europeos: contra Brøndal, Hjelmslev, Trubeckoj, Jakobson.³⁵ A pesar de ello, es lícito dudar sobre la subsistencia en el funcionalismo de Martinet de rasgos de la originaria impostación teleológica de los de Praga, como es lícita, a mi parecer, la reserva ya expresada sobre la relativa escasez de resultados concretos. Lo cual no quita que la obra de «desideologización» del estructuralismo europeo realizada por él siga siendo importantísima.

35. Realismo contra formalismo: *Econ. dei mutam. fonet.*, trad. it. cit., pág. 26 y sigs. Fonética y fonología: pág. 8 y en otros puntos. Límites del concepto de finalidad en lingüística: págs. 13 y sigs., 58, 78 y sigs. "Incompatibilidad y solidaridad ineluctables": pág. 133 y sigs. Mientras respecto del teleologismo de Trubeckoj prevalece en Martinet la tendencia a limar sólo algunos puntos, su polémica contra Jakobson es más clara: cfr. especialmente, págs. 8, 59 n. 1, 64-66, 111 y sigs. contra el binarismo y los intentos de establecer "universales lingüísticos". Ver también en la *Considerazione funzionale del linguaggio* [trad. it., Bolonia, Il Mulino, 1965, pág. 19], la toma de posición contra cierto estructuralismo que se ha reducido "a un irresponsable juego de prestidigitación"; y también en *Economía*, cit., pág. 233 [trad. it., pág. 212], la indicación sobre el "formalismo medievalizante que amenaza con hacer estériles las investigaciones lingüísticas".

Es más difícil dar un juicio sobre la personalidad de Roman Jakobson. ¿Acompaña a la gran riqueza de intereses de ese investigador y a su extraordinaria versatilidad una posición teórica coherente? Parecería que no. Encontramos en Jakobson, por una parte, exigencias antiformalísticas, realistas, contrarias al uso restrictivo y tendencioso del criterio de pertenencia a que aludimos más arriba (*linguista sum, linguistici nihil a me alienum puto*, dice con toda razón Jakobson contra tales tendencias); en sus estudios sobre la afasia y el lenguaje infantil hay una fecunda apertura hacia la psicofisiología, cuyo valor permanecería en pie aunque algunos de esos estudios resultasen inexactos o demasiado apresurados. Y, por otra parte, encontramos el teleologicismo que indicábamos antes, encontramos notables restos de contención antirrealista en el tratamiento del problema del significado,³⁶ y la ambición probablemente ilusoria de establecer leyes universales del lenguaje, ambición que ha ejercido un influjo tan pernicioso en Lévi-Strauss. Tenemos la impresión de encontrarnos ante un investigador que oscila constantemente entre la genialidad y la charlatanería. En ese sentido, Jakobson es el lingüista estructuralista que más se parece a los estructuralistas no lingüistas, y no es casual que haya tenido más éxito entre éstos. El mismo gusto por la interdisciplinariedad, distintivo suyo y que indudablemente es uno de los principales motivos de su prestigio, parece basado más en dotes de habilísimo asimilador de todas las últimas novedades de la cultura occidental, que en un punto de vista teórico efectivamente unitario y unificador. Es una interdisciplinariedad de congresos de la UNESCO, que tiene el peligro de disolverse en un sagaz mimetismo de los lenguajes de las demás ciencias (con el resultado de *épater* al pobre especialista de una sola ciencia), más

36. Ver por ejemplo, *Saggi de linguistica generale*, ed. it., Milán, Feltrinelli, 1966, pág. 56 y sigs., y la objeción de C. Tullio Altan, art. cit., en la nota 26, pág. 68. Sin embargo, la continuación de ese ensayo de JAKOBSON (*Aspectos lingüísticos de la traducción*) concede al punto de vista realista más de lo que parece al leer las primeras páginas.

que desembocar en una auténtica unificación de las ciencias.

Es sabido que el panorama que nos presenta el estructuralismo americano es muy diverso. Por de pronto, topamos con un investigador declaradamente materialista, enemigo de cualquier coqueteo e ilusionismo, profundamente serio y claro: Leonard Bloomfield. Antes de referirnos a las «estrecheces» del materialismo de Bloomfield tengo que declarar mi admiración por la fuerza, la concreción, el antimetodológico que se desprende de su obra. Esa *forma mentis*, profundamente distinta de la de casi todos los estructuralistas europeos, se refleja también en la actitud muy distinta hacia la lingüística del siglo XIX: Bloomfield nunca se consideró adversario, sino continuador de los neogramáticos (superándolos en puntos esenciales y beneficiándose de las enseñanzas de Saussure); y es sabido que a pesar de su formación no marxista sintió por el marxismo una simpatía no casual.³⁷

La limitación de Bloomfield radica en haber identificado el materialismo con el behaviorismo y en haber considerado, por tanto, que el enemigo al que había que combatir no era el idealismo —en toda la *variedad* de formas que ha tomado en nuestro siglo, y que han penetrado en la lingüística por varios lados y a diversos niveles—, sino simplemente el «mentalismo». La polémica de Bloomfield no parte de un análisis crítico de las concepciones del lenguaje surgidas de la crisis antimaterialista de fines del XIX, de sus conexiones con las diversas filosofías antimaterialistas y antimarxistas; se limita a concentrar el fuego contra un modo espiritualista de concebir la actividad mental como tal; e incluso, dentro de ese ámbito, no busca una *explicación materialista del pensamiento*, sino una es-

37. Cfr. el testimonio de Z. S. Harris aducido por P. Valesio en la introd. a E. SAPIR, *Il linguaggio*, trad. ital., Turín, Einaudi, 1969, página XXV. Ver también, por ejemplo, la declaración «filoproletaria» en L. BLOOMFIELD, *Language* (1933), reimpr., Londres, 1958, página 409.

pecie de *negación del pensamiento*, de reducción del (llamado) pensamiento a un mecanismo muy simplificado de estímulo-respuesta. Por ello anula también el problema —que hay que abordar de forma materialista, pero que subsiste también para el pensador materialista— de la relación entre pensamiento y lenguaje; pues el lenguaje viene a ser un simple sustituto de acciones prácticas, y toda la función mediadora y elaboradora realizada por el cerebro del hombre social queda ignorada o por lo menos liquidada de forma muy expeditiva.

Está relacionada con ese simplismo, por otra parte, una especie de ultrarrigorismo por el que el lingüista debería tratar sólo lo que es susceptible de ciencia exacta. Con ello, campos de investigación enteros son declarados de momento (un momento que podría durar muchísimo) ajenos a una lingüística científica: el caso más llamativo y conocido lo constituye la renuncia de Bloomfield a la semántica, por cuanto una semántica científica implicaría una descripción rigurosa de todo lo real. Se trata de un materialismo que renuncia por exceso de rigor: Bloomfield subvalora la importancia de las ciencias inexactas y la utilidad de un tratamiento «tendencialmente materialista» también de los campos del saber que todavía no son reductibles a ciencia exacta.³⁸ Así nos encontramos, por ejemplo, con que la exclusión de la semántica en la lingüística coloca a Bloomfield en incómoda alianza de todo otro sector del pensamiento lingüístico moderno que desvaloriza o niega a la semántica por motivos muy distintos, por subjetivismo o formalismo exasperado.

Precisamente por ser demasiado simplista y demasiado rigorista, el materialismo de Bloomfield termina

38. Cfr. LEPSCHY, *La linguist. structur.* cit., pág. 109: "Las que más me interesan hoy son las condiciones concretas en las que es posible el análisis lingüístico, las especificaciones del máximo de rigor con que puede efectivamente realizarse, y no ideales de científicidad entendidos en forma abstracta respecto de los que el estudio lingüístico (como muchos otros estudios, incluso en el campo de las ciencias naturales) no se puede ni abordar". Sobre la renuncia de Bloomfield a la semántica, cfr. la *Introduzione alla semantica* de De Mauro, con el nuevo apéndice (cit. más arriba, nota 1).

por dejar amplio respiro y espacio libre a Sapir y por legitimar su existencia. Lepschy tiene toda la razón cuando señala que «la obra de Sapir ha servido para recordar la presencia y la importancia de problemas que cierta lingüística estructural tendía irresponsablemente (por un sentido de la responsabilidad impuesta por la metodología científica mal entendido) a descartar sin haber resuelto». ³⁹ Por lo demás, hay que reconocer que Sapir no puede ser liquidado considerándolo mentalista, sino que, a pesar del deslumbramiento filocrociano y la incomprensión del darwinismo y el marxismo, ⁴⁰ presenta una riqueza de intereses lingüístico-etnográficos y culturales que lo hacen semejante en muchos aspectos a Carlo Cattaneo, y mantiene una exigencia de contacto con la realidad empírica que le diferencia muy claramente de los estructuralistas platonizantes europeos.

De las observaciones, muy sumarias, que hemos hecho hasta el momento resulta bastante claramente, me parece, que hay una gran distancia ideológica entre el marxismo y la lingüística estructural, distancia debida ante todo al nacimiento de la lingüística estructural europea a partir del movimiento general antimaterialista y antimarxista de fines del XIX, y a los sucesivos influjos que han ejercido ideologías espiritualistas (con base matemático-platonizante o biológico-finalista) sobre tal o cual corriente del mismo estructuralismo. Cuando en una conferencia que dio en 1945, poco an-

39. Op. cit., pág. 104.

40. Cfr. la introducción de Valesio (cit. en nota 37), págs. XXVI y sigs. y XXXI y sigs. En pág. 125 de la versión italiana hay una indicación contra el evolucionismo. En cuanto al "filocrocianismo" (proclamado en el prefacio al *Linguaggio* y también en las págs. 219 y 220 de la edit.), Valesio tiene razón cuando observa que no hay que supervalorarlo y que "la visión que tiene Sapir de la lengua como creación colectiva no sólo es netamente diversa de la concepción de Croce, sino opuesta a la misma" (pág. XXVII). Pero si esto es cierto, también lo es que al afirmar que "entre los escritores contemporáneos que ejercen una influencia en el pensamiento más avanzado, Croce es uno de los pocos que ha llegado a una comprensión del valor fundamental de la lengua" (pág. XXXIII), Sapir mostró no haber comprendido a qué consecuencia llevaba la identificación crociana entre lingüística y estética.

tes de morir, Cassirer, aludiendo a un famoso pasaje del *Sofista* de Platón, saludaba el advenimiento de la lingüística estructural como una victoria de los «amigos de las Ideas» sobre los «fautores de la materia»⁴¹ era demasiado buen conocedor de la filosofía y de la lingüística como para equivocarse. Lo cual demuestra hasta qué punto son superficiales y apresuradas ciertas «unificaciones ideológicas» entre marxismo y lingüística estructural, que, al parecer, se están realizando en la Unión Soviética.⁴² Pero, por otra parte, en la lingüística estructural, como en tantas otras corrientes científicas nacidas de la «crisis de los fundamentos» de fines del XIX, hay adquisiciones científicas que sería absurdo rechazar con espíritu zdanovista. Por ejemplo, sería absurdo negar la importancia de las descripciones sincrónicas de los estados lingüísticos o la utilidad de la noción de fonema (una vez haya sido depurada de los oropeles subjetivistas y antinaturalistas con que apareció inicialmente). Además, incluso en lo referente a los aspectos ideológicos, hemos visto que hay que hacer análisis muy diferenciados. Sin pretender en modo alguno «anexionarse» a Saussure arrancándolo del clima en que madura su pensamiento, es necesario distinguir al auténtico Saussure de un saussurismo más tardío esquematizado e idealistizado; es necesario revalorizar las exigencias de concreción y de antiformalismo que han llevado a Martinet, a pesar de su pertenencia a la lingüística estructural, a ser un crítico agudo de mucha ideología estructuralista inservible; sobre todo, hay que hacer un análisis distinto del estructuralismo americano, que es muy distinto, ya en

41. E. CASSIRER, *Lo strutturalismo nella linguistica moderna*, trad. it., Nápoles, Guida, 1970, pág. 51 y sigs. En la misma conferencia hay interesantes paralelismos entre lingüística y biología espiritualista, con la reivindicación de Cuvier (cfr. el pasaje de Brondal citado antes, pág. 164) y con el esfuerzo por mostrar que, a pesar de la divergencia entre Cuvier y Geoffroy Saint-Hilaire y las preferencias de Goethe por las tesis evolucionistas del segundo, la auténtica contraposición se sitúa entre todos ellos por un lado y Darwin por otro (págs. 39-43).

42. Cfr. G. LEPSCHY, *Note sullo strutturalismo e sulla linguistica sovietica recente*, en "Studi e saggi linguistici" VII (1967), pág. 1 y siguientes.

su génesis histórico-cultural, del estructuralismo europeo; y, como hemos visto, ese análisis distinto no vale sólo para el materialista Bloomfield sino en gran medida también para el «mentalista» Sapir. Tomada en su conjunto, la lingüística estructural contiene, pues, fuertes estímulos autocríticos, fuertes reacciones a las tendencias más abiertamente formalistas y antihistóricas.

3. El panorama cambia notablemente cuando pasamos del estructuralismo lingüístico al batiburrillo de lingüística, etnología y psicoanálisis que se ha ido formando en la cultura francesa de los años cincuenta y sesenta y que ha manifestado cada vez más —por obra de Lévi-Strauss, Foucault, Lacan— la ambición de elevarse a filosofía, a «ciencia del hombre en general». Es sabido que esa corriente ha influido fuertemente al marxismo contemporáneo, con Althusser y Cía. y con Godelier. Ha sido a partir de ese sector de la cultura francesa desde donde se ha difundido por toda Europa la moda estructuralista. El mismo éxito de la lingüística estructural ha sido, por así decir, un éxito «de rebote», repercusión en la lingüística del estructuralismo antropológico (y crítico-literario).⁴³

43. Si en las páginas que siguen me refiero casi exclusivamente a la antropología estructural y al marxismo estructuralizante, olvidando casi totalmente los problemas del estructuralismo crítico-literario, no es porque ignore la importancia de éste, sino porque tratarlo adecuadamente requeriría una toma de posición sobre cuestiones de estética ante las que me siento poco preparado. Por lo demás, sobre los límites ideológicos y sobre la escasa fecundidad de resultados del estructuralismo crítico-literario hay ya, también en medios italianos, óptimas aportaciones, desde los más vivamente polémicos, de Romano Luperini (en "Nuovo impegno", 6-7, 1966-67, pág. 41 y sigs. y otros puntos) y de Arcangelo Leone de Castris (en "Problemi", 15-16, mayo-agosto 1969, pág. 654 y sigs.: importante también por las observaciones sobre el estructuralismo en general) hasta otros hechos más "desde dentro" por Cesare Segre (*I segni e la critica*, Turín, Einaudi, 1969) y Paolo Ramat (en "Il Protagonista", 54, diciembre 1967, pág. 68 y sigs.). En conjunto tengo la impresión de que, incluso en lo referente al estudio de los valores formales (estilísticos, métricos, etc.) de la obra literaria, el estructuralismo no ha hecho auténticos progresos en comparación con investigadores, también italianos, que habían afrontado esos problemas con un respeto muy distinto por lo particular concreto y, por tanto, con un carácter más científico, cosa distinta de la ostentación cientista.

Basta con pasar de los escritos de Saussure, Trubeckoj, Hjelmslev, Bloomfield o Martinet (cito ex profeso lingüistas estructuralistas de las tendencias más dispares) a los de esos grandes intelectuales franceses que hemos nombrado, y de sus seguidores de cualquier rincón de Europa, para sentirse sumergidos de repente en una atmósfera de refinada charlatanería, de la que sólo habíamos podido encontrar un leve precedente en Jakobson. Impresión producida por el contraste entre la ostentación de una epistemología antiempírica, ultrateórica, rigurosamente matematizante, por una parte, y, por otra, actitudes decadentes y existencializantes, coqueteos «literarios» en el peor sentido de la palabra. Ya no estamos ante científicos, aunque muy discutibles, o reaccionarios, pero dotados, dentro del campo de su ciencia, de una indiscutible probidad intelectual, como ocurría en el caso del estructuralismo lingüístico. Estamos ante viejos zorros literarios que se han puesto a «jugar a la ciencia»: es el último y más refinado juego que han inventado.

Veamos, por ejemplo, cómo acusa un Lévi-Strauss (entre muchas reverencias diplomáticas y muchos atestados parciales de benemerencia) a casi todos los antropólogos precedentes diciendo que se encerraron en el lado empírico, en lo «vivido», que no supieron tomar las necesarias distancias con el objeto de sus investigaciones, que creyeron que la abstracción era precisamente «abstracción» de los datos de la experiencia, y no construcción de modelos teóricos a priori. Ideas muy discutibles, como veremos, pero que si por lo menos se desarrollasen con coherencia, o el mismo estilo del tratado se adecuase a esas ideas... Nada de eso. El severo teórico, el matematizador de la antropología titula las partes y los capítulos de un libro suyo (*Lo crudo y lo cocido*) con términos musicales: «Tema y variaciones», «Recitativo», «Toccata y fuga», «Sinfonía rústica en tres tiempos», etc. El libro está dedicado *A la Música*; en la *obertura*, Lévi-Strauss nos garantiza que tanta musicalidad no proviene de un capricho, sino que obedece a una necesidad absoluta. De haber

dividido banalmente el libro en capítulos, habría «empobrecido y mutilado» el movimiento de su pensamiento, que requiere aceleraciones y ralentís, contrapuntos y armonías; además, habría «privado a la demostración de su mordiente». Lo cierto es que no muestra un gusto musical muy al día y manifiesta simpatías ideológicas un tanto dudosas: nos habla con entusiasmo de que desde la niñez se consagró al «dios Richard Wagner»; nos hace saber que Wagner es el auténtico «padre del análisis estructural de los mitos», y que no es casual que ese análisis se hiciese por primera vez «en música».44 Hasta ahora se había creído que el modo wagneriano de revivir los mitos se debía, para bien o para mal, a corrientes irracionistas de la cultura europea decimonónica, que se impusieron a una inspiración inicial confusamente anarco-comunista. En cambio, ahora nos enteramos de que es el precursor y el modelo de un análisis científico. Por lo demás, poco antes el mismo Lévi-Strauss nos advirtió que (por si no lo sabíamos) «este libro sobre los mitos es, a su manera, un mito». Todo lo cual no deja de ser estimulante para un investigador que quería tomar distancias respecto de lo «vivido» y reducir las ciencias humanas a ciencias exactas.

Pero previendo la acusación de esquematismo arbitrario y de violentar los mitos en sus interpretaciones, Lévi-Strauss considera oportuno explicarse aún más claramente, dejando a un lado, dice, cualquier hipocresía. «Les responderemos, pues, a nuestros eventuales críticos: ¿qué importa? En realidad, si el fin último de la antropología es contribuir a un mejor conocimiento del pensamiento objetivado y de sus mecanismos, en definitiva da lo mismo que en este libro el pensamiento

44. C. LÉVI-STRAUSS, *Il crudo e il cotto*, trad. it., Milán, Il Saggiatore, 1966, págs. 30-33. No es preciso aclarar que no se trata de discutir la grandeza musical de Wagner, sino la típica idolatría wagneriana que llegó al paroxismo en la cultura burguesa de fines del siglo XIX y que llevó a ver en Wagner el representante de la Música por excelencia y en la Música una manifestación espiritual privilegiada sobre todas las demás. Entretenerse hoy en esta idolatría, hablar hoy del “dios Richard Wagner” no puede provocar más que la hilaridad.

de los indígenas sudamericanos tome forma bajo la acción del mío o el mío bajo la acción del suyo. Lo que importa es que el espíritu humano, sin prestar atención a la identidad de sus mensajeros, nos manifieste una estructura cada vez más inteligible a medida que se desarrolla el procedimiento doblemente reflexivo de dos pensamientos que inciden uno en otro y cada uno de los cuales, alternativamente, puede ser la mecha o la chispa por cuyo acercamiento surgirá su común iluminación» (*op. cit.*, pág. 29). Concepción magnífica, y ciertamente «no hipócrita» del «conocimiento del pensamiento objetivado», para la cual lo importante es conseguir *como sea* una identidad entre intérprete e interpretado; una identidad que, como demuestran las mismas expresiones («mecha», «chispa», «iluminación»), es la identidad del misticismo. De modo que, pongamos por caso, si quiero estudiar científicamente la creencia en el milagro de San Genaro, puedo perfectamente forzar a mi gusto la interpretación (haciéndola más fácilmente reducible a un «modelo general de milagro» construido ya *a priori* por mí), o bien puede ocurrir, con la misma legitimidad, que «el pensamiento» de los creyentes «actúe» sobre el mío haciéndome devoto de San Genaro y haciéndome participar de una «común iluminación». Doble itinerario, *a parte subiecti* y *a parte obiecti*, en que lo que viene a faltar, en cualquier caso, es el conocimiento «objetivo» del objeto.

¿Se discute el principio saussuriano de la arbitrariedad del signo lingüístico? Es sabido que se han levantado muchas objeciones a ese principio, desde Benveniste, con el resultado de precisar e indicar sus límites, y no de cuestionarlo auténticamente. Sin renunciar a repetir tales objeciones de forma un tanto aproximativa, Lévi-Strauss añade por su parte una objeción más profunda y más rigurosamente científica. Nos informa de que para él, que tiene el don de saber decir todo en inglés y en francés con la misma desentoltura, *fromage* y *cheese* tiene dos matices notablemente distintos. «*Fromage* evoca una cierta pesadez,

una materia más untuosa y poco friable, un sabor denso»; *cheese*, «más ligero, más fresco, algo áspero y que se deshace entre los dientes (piénsese en la forma del orificio bucal), me hace pensar inmediatamente en el queso blanco». Aquí se manifiestan claramente las ventajas del bilingüismo asociado a una sensibilidad exquisita: un mismo trozo de queso, según sea saboreado por Lévi-Strauss «a la francesa» o «a la inglesa», puede procurarle, bien los placeres fuertes y algo pesados de la carne, o bien las sutiles alegrías del espíritu (incrementadas éstas por un punto de refinamiento psicoanalítico: el erotismo del «orificio bucal»). Y en virtud de la tendencia habitual en Lévi-Strauss a negar radicalmente la subjetividad y a identificar al mismo tiempo el Espíritu objetivo con su Yo privado, se da como admitido, sin más, que las connotaciones de *fromage* y de *cheese* no corresponden a la psicología individual lévi-straussiana, sino a un sentimiento lingüístico colectivo.⁴⁵

Reconozco que esa ironía demasiado fácil (pero justificada por una actitud exhibicionista demasiado abierta) no alcanza a Lévi-Strauss entero. Sé muy bien que antes de engolfarse en el esfuerzo ímprobo por convertirse en el Anti-Sartre, Lévi-Strauss realizó aportaciones auténticamente científicas e importantes (aunque ya emponzoñadas por una ideología despreciable) al estudio de los sistemas de parentesco de los pueblos primitivos. También sé que el primer Lévi-Strauss fue llevado a la antropología no sólo por exigencias científicas, sino también por un genuino amor por los salviajes que, aun vestido ya por nostalgias reaccionarias a lo Chateaubriand y complacencias decadentes, representó una protesta nada inútil contra el eurocentrismo y el colonialismo y contra una concepción demasiado unilineal del progreso, que perdura en muchos marxis-

45. C. LÉVI-STRAUSS, *Antropología estructural*. Sin embargo, hay que reconocer que algunas arriesgadas consideraciones foncosimbólicas de Jakobson, que el mismo Lévi-Strauss cita, desbrozaron el terreno para estas meditaciones quesiles de Lévi - Strauss.

tas.⁴⁶ Sé que, incluso literariamente, ciertas páginas de *Tristes trópicos* son mucho más auténticas que los libros posteriores. Que si *Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber* de Foucault representan sólo un intento (plenamente logrado) de adelantar a Lévi-Strauss en snobismo y presunción,⁴⁷ el mismo Foucault ha escrito páginas sobre la historia de la locura y sobre la génesis de la medicina moderna que serán discutibles pero merecen atención, y que Roland Barthes con algunos ensayos agudos de crítica literaria puede hacerse perdonar perfectamente los *Elementos de semiología* y el *Sistema de la moda*.⁴⁸ Pero la fama abso-

46. Cfr. SERGIO MORAVIA, *La ragione nascosta: scienza e filosofia nel pensiero di Lévi-Strauss*, Florencia, Sansoni, 1969, págs. 88-95. En lo que sigue aparece mi deuda para con ese libro, que es el mejor trabajo de conjunto sobre Lévi-Strauss. Sobre los aspectos reaccionarios del "filo-primitivismo" de Lévi-Strauss merecen ser leídos los dos artículos de M. RODINSON, *Racisme et civilisation y Ethnographie et relativisme*, en "La Nouvelle Critique", junio y noviembre 1955 (respuesta de Lévi-Strauss en *Antropología estructural*, cit., eludiendo los puntos esenciales, aunque la "Nouvelle Critique" cometiese indudablemente un error al negarse a publicarla). Ver también P. G. SOLINAS, *Le strutture elementari della parentela fra natura e cultura*, en "Problemi", 19-20 (enero-abril 1970), pág. 845 y sigs., rico en agudas observaciones, aunque excesivamente influido por una interpretación antimaterialista y althusseriana del marxismo.

47. Sobre Foucault, excelente J. PIAGET, *Lo strutturalismo*, Milán, Il Saggiatore, 1968, págs. 158-165. Sobre su conocimiento muy inexacto de la lingüística estructural, cfr. G. MOUNIN, *Clefs pour la linguistique*, París, Seghers, 1968, pág. 13. Pero no son mejores sus informaciones sobre la lingüística decimonónica: basta con leer en *Les Mots et les choses* (París, 1966, págs. 292-303) el párrafo sobre Franz Bopp, para ver cómo Foucault, en su intento de reducir a una fórmula única las ideas contrapuestas de Friedrich Schlegel y de Bopp sobre el origen de la flexión indoeuropea, desfigura completamente unas y otras. Cfr. también las objeciones de L. ROSIELLO, *Linguistica illuminista*, Bolonia, Il Mulino, 1967, pág. 168 y sigs. Es interesante ver cómo frente a la "competencia" que le hace Foucault, Lévi-Strauss pone en guardia contra "las grandes interpretaciones generales" y contra "cierta filosofía que trata de dar interpretaciones globales y definitivas" (*Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan*, a cargo de P. Caruso, Milán, Mursia, 1969, pág. 87 y sigs.). Pero el mal ejemplo, ¿no lo había dado en gran medida el mismo Lévi-Strauss, aunque haya que admitir que Foucault ha ido bastante más allá en el mismo sentido?

48. Sobre Barthes, ver el excelente juicio de CESARE SEGRE, *I segni e la critica* cit., págs. 37-44. Por otra parte, incluso el Barthes crítico-literario (muy superior, ciertamente, al Barthes teórico de la semiología) deja tal vez una impresión de brillante paradoja más que de auténtica inteligencia: ¿Qué decir de su demolición de Maupassant y de su

lutamente desproporcionada de que han gozado esos autores en los últimos quince años no se debe a lo que hay de científico en sus trabajos, sino, fundamentalmente, a sus aspectos charlatanescos, a esa mezcla de cientismo abstracto y espiritualismo estetizante que evidentemente es contradictoria, pero que está elegida óptimamente para satisfacer las exigencias de una burguesía que, simultáneamente, idolatra la ciencia y quiere privarla de su carga desmitificadora y liberadora.

Lévi-Strauss insiste mucho en todos sus escritos sobre la función de ciencia-guía que tiene que ejercer la lingüística estructural (la primera ciencia del hombre que, a su parecer, ha alcanzado una verdad científica) respecto de las demás ciencias del hombre, todavía sumergidas en el empirismo vulgar y en el «atomismo». También los críticos literarios estructuralistas miran a la lingüística como modelo. Pero ¿de qué lingüística estructural se trata? Es un punto en el que no se ha insistido suficientemente. Todas las corrientes que dentro del estructuralismo mantenían vivas, en diversa medida y desde diversos puntos de vista, ciertas exigencias antiformalistas son casi totalmente olvidadas por los estructuralistas no lingüistas. Obviamente, para ellos Bloomfield no existe, pero incluso Sapir o Martinet existen poco o nada;⁴⁹ existe Saussure, pero un Saussure cuidadosamente depurado de todos los aspectos de realismo y concreción socio-cultural que De Mauro reivindica, y sobre todo revivido a través

sumaria liquidación de todo el verismo francés? (Cfr. *Il grado zero della scrittura*, trad. it., Milán, Lerici, 1966,² pág. 83 y sigs.). También en este caso se trata de una aversión ideológica: el enemigo es ¡el "naturalismo"! Sin embargo, ya un Auerbach había mostrado una falta de prejuicios y una inteligencia crítica respecto de ese estadio de la literatura francesa muy distintas.

49. Lo cual no significa, por supuesto, que alguno de esos investigadores no sea mencionado ocasionalmente en los escritos de los estructuralistas no lingüistas (por ejemplo, Martinet por Barthes, *Elementos de semiología*). Lo que está ausente es el influjo antiformalista, empirista —y en lo que se refiere a Bloomfield, materialista— que habrían podido ejercer esos autores sobre el estructuralismo extralingüístico.

de la interpretación de la escuela danesa. Por ello, mientras no hay, como observa con razón Lepschy (ver más arriba, pág. 137), un estructuralismo lingüístico como movimiento relativamente unitario, en cambio sí hay, más allá de innegables divergencias sobre puntos particulares, una unidad ideológica de mala calidad del estructuralismo extralingüístico. No creo que se pueda afirmar con Paolo Caruso,⁵⁰ que «la unidad del estructuralismo (del extralingüístico) es creada desde fuera, por los adversarios, por los profanos, por los conocedores superficiales, por los periodistas, en una palabra, por los que, por una u otra razón, no lo practican». Los primeros «periodistas», en el sentido peyorativo de la palabra, se llaman Lévi-Strauss y, peor, Foucault, o, peor todavía, Lacan.⁵¹

En realidad, cuando hablan de la lingüística estructural como ciencia-guía, los estructuralistas no lingüistas se refieren sólo a un Saussure interpretado en el sentido que se acaba de indicar y, más aún, a la escuela de Praga. El vínculo con la escuela de Praga no es fruto de un mero equívoco; se sabe que hubo una auténtica colaboración entre Jakobson y Lévi-Strauss, y muchas ideas de Trubeckoj y de Jakobson han pasado a la antropología estructural y al estructuralismo elevado a «filosofía general»: entre otras, la orientación antievolucionista y «antiatomista» (compartida también por la escuela danesa), la tendencia a explicar la afinidad entre las instituciones humanas no sólo con hipótesis genético-históricas (comunidad de origen o contactos posteriores), sino también con el recurso a caracteres universales y atemporales del espíritu humano. Y, aun así, no faltan interpretaciones forzadas de Trubeckoj y de Jakobson por Lévi-Strauss. Sergio Moravia mostró ya muy bien cómo una cauta indicación de Trubeckoj, sobre la posibilidad de «deducir lógicamente» leyes generales del lenguaje (en lugar de

50. *Conversazioni* (cit. en nota 47), Introducción, pág. 9.

51. Lacan es el que tiene conocimientos sobre lingüística más confusos y con frecuencia completamente erróneos: cfr. G. Mounin (cit. en nota 47), pág. 13.

extraerlas, por inducción, de la experiencia), ha sido forzada por Lévi-Strauss llegando a mutilar tendenciosamente una cita, y cómo Lévi-Strauss atribuye a los lingüistas de la escuela de Praga un concepto de «inconsciente» entre psicoanalítico y platonizante, ausente en aquéllos.⁵² En el mismo Jakobson, la enunciación de reales o presuntas leyes lingüísticas «universales» (dejando a un lado las objeciones que han planteado contra las mismas Martinet y otros, y que parecen ignorar los antropólogos estructurales) nunca desemboca, como en Lévi-Strauss, en una auténtica metafísica del Espíritu objetivo. Como Trubeckoj, Jakobson tiene demasiado interés por la historia como para reducir la lingüística a una búsqueda de pocos elementos «invariantes». La escuela de Praga, como vimos, tuvo entre sus primeros motivos inspiradores la revaluación de la diacronía (aunque sea en un sentido ambiguamente teleológico y espiritualista), no su negación; no es casual que de la escuela de Praga partiese, aunque en polémica con ella sobre muchos puntos, la lingüística diacrónico-funcional de Martinet.

Precisamente respecto del problema de la diacronía, es interesante ver cómo Lévi-Strauss recurre tan pronto a los de Praga como a Saussure sin que parezca darse cuenta del contraste entre ambas posiciones. Cuando Haudricourt y Granai le acusaron de desvalorizar la dimensión diacrónica, sacó a relucir las tesis de Praga y los sucesivos desarrollos que de las mismas hizo Jakobson: «la oposición entre diacronía y sincronía es en gran parte ilusoria»; Haudricourt y Granai, todavía adheridos al saussurismo, «contraponen abusivamente el punto de vista diacrónico y el sincrónico (*Antropología estructural*, cit., págs. 105-107). Por tanto, no se trataría de negar la diacronía, sino sólo de sustituir la «orgía de lo discontinuo», típica de la lingüística y de la etnología decimonónica, por el nuevo concepto de «evolución directa por *tendencia hacia un fin*» y dotada de «lógica interna» (*ibid.*, pág. 48). Pero

52. S. MORAVIA, op. cit., págs. 287-289.

pocos años más tarde, cuando la polémica sobre el «historicismo» se recrudeció, veremos que Lévi-Strauss se adhiere, contra Sartre, precisamente a aquella concepción de la historia como reino de lo discontinuo y de lo disgregado, que había rechazado él mismo como un viejo error positivista. Ahora la exasperación (errónea) del *tout se tient* en el plano de la sincronía encuentra su correlativo en un *rien ne se tient* igualmente erróneo en el plano de la diacronía. El capítulo IX del *Pensamiento salvaje* («Historia y dialéctica») está totalmente dedicado a ilustrar esta tesis, y culmina en la *boutade*: «Así, como se suele decir de algunas carreras, la historia conduce a todo, con tal de salir de ella» (ed. it., pág. 283).

Esta frase, aunque Lévi-Strauss la presente como suya es, evidentemente, una repetición de la frase de Saussure que tuvimos ya ocasión de citar (pág. 149): «Se puede decir de la diacronía lo que se dijo del periodismo: conduce a todas partes, con tal de salir fuera de él». Habría que hacer algunas observaciones sobre las modificaciones algo torpes (y una de ellas, «historia» en lugar de «diacronía», incluso conceptualmente discutible desde el punto de vista de Saussure) que aporta Lévi-Strauss, y que no constituyen precisamente un modelo de «arte de la alusión». Lo cierto es que aquí la concepción de los de Praga sobre la diacronía como desarrollo teleológico ha sido abandonada.

¿Se trata de una evolución del pensamiento de Lévi-Strauss? No parece así. Parece más bien que utiliza instrumentalmente la concepción de Praga o la de Saussure.⁵³ Lo que realmente le importa es barrer de

53. En efecto, en la primera conversación con Caruso (cit. en nota 47, pág. 41 y sigs.), un año más tarde del *Pensamiento salvaje*, Lévi-Strauss motiva de nuevo de otra forma su rechazo de la diacronía. Observa primero que la distinción entre sincronía y diacronía es “en gran medida arbitraria” y que “la sincronía pura no existe” (lo cual sería una vuelta a las tesis de Praga, utilizada no para una efectiva apertura al estudio diacrónico, sino para justificar la atención exclusiva a la sincronía con la excusa de que *en ella se contiene ya la diacronía*). Luego añade que las investigaciones diacrónicas hay que remitirlas a una fase ulterior (“de momento soy exclusivamente un anatomista comparado». Al fin y al cabo, Darwin no habría sido

cualquier modo todas las hipótesis (evolucionistas o difusionistas) que tratan de explicar históricamente identidad y diferencia entre las diversas civilizaciones humanas. Así se comprende también el carácter extremadamente sofisticado (y, una vez más, contradictorio con la concepción de Praga) de su polémica contra el evolucionismo. Vimos ya que los de Praga estaban convencidos de que el darwinismo estaba superado también en biología por la concepción de evolución finalista y que estas nuevas teorías daban pie a modelar el concepto de evolución en las ciencias humanas. Lévi-Strauss asiente una vez, siguiendo a Trubeckoj, en la evolución finalista (ver más arriba, pág. 186), pero otras veces prefiere sacar de en medio al darwinismo admitiendo su certeza y contraponiendo a él el «falso evolucionismo» de las ciencias humanas. «Cuando pasamos de los hechos biológicos a los culturales, las cosas se complican extraordinariamente (...). Un hacha no engendra físicamente otra hacha, como ocurre con los animales. Decir en ese caso que un hacha evolucionó partiendo de otra, constituye, pues, una fórmula metafórica y aproximativa, sin el rigor científico que asume una expresión similar aplicada a los hechos biológicos. Y si esto vale para los objetos materiales cuya presencia física ha dejado huellas en el suelo, para épocas determinables, vale más aún para las instituciones, las creencias, los gustos, cuyo pasado suele ser desconocido (...). La noción de evolución social o cultural constituye, como mucho, un procedimiento seductor, pero peligrosamente cómodo, de presentación de los hechos».⁵⁴

Con ese argumento no se niega sólo el darwinismo

posible de no haber existido antes Cuvier..."): por lo tanto ya no se trata, como en el *Pensamiento salvaje*, de "salir de la historia" cuanto antes, sino de que ¡todavía no ha llegado el momento de entrar en ella! También es distinta la forma de plantear la relación diacronía-sincronía en la pág. 79 de las mismas *Conversazioni*. La hostilidad hacia la historia permanece, las motivaciones cambian continuamente.

54. C. LÉVI-STRAUSS, *Razza e storia e altri studi*, edición a cargo de P. Caruso, Turín, Einaudi, 1967, pág. 107 y sigs. Ver también nota siguiente.

social —lo cual sería correcto—, ni sólo la consideración errónea de todas las civilizaciones como etapas de una *única* línea de desarrollo. Grotescamente, con ella se niega cualquier desarrollo histórico que no sea reductible a «generación física». Como las Señorías no fueron engendradas sexualmente por los Comunes, ni la sociedad burguesa es producto sexual de la sociedad feudal, ni Lenin fue materialmente hijo de Marx o de Engels, habría que concluir que entre una y otra de esas instituciones o formaciones económico-sociales o personalidades culturales no hay ninguna relación de derivación, pues el mero hecho de plantear el problema significaría caer en el falso evolucionismo... A este increíble argumento Lévi-Strauss añade otro: la diferencia entre el evolucionismo auténtico y el falso «se explica en base a sus respectivas fechas de aparición»: el evolucionismo sociológico es anterior al evolucionismo biológico, se remonta ya a Vico y luego a Condorcet y a Comte; es predarwiniano, y, por tanto, precientífico (*op. cit.*, pág. 108 y sigs.). Ciertamente, todo el mundo sabe que la noción de historicidad se desarrolló antes en las ciencias humanas que en las ciencias naturales, en las que resultaba más difícil descubrirla. Todo el mundo sabe que las filosofías de la historia del siglo XVIII y de principios del XIX, y muchas más recientes, tienen un fuerte lastre de esquematismo y de espíritu metafísico. Pero eso no autoriza a colocar por una parte el evolucionismo biológico, único dotado de «carácter científico», y, por otra, mezcladas, todas las explicaciones históricas «no científicas» de la sociedad y de la cultura humana, entre las cuales se encontraría el marxismo (aunque Lévi-Strauss se calla sobre este punto, astutamente). Durante mucho tiempo, antes de Lyell y de Darwin, prevaleció una contraposición entre la naturaleza, que se suponía repetía un ciclo eterno, y la historia humana, en la que había progreso y desarrollo; y la novedad del evolucionismo biológico y geológico consistió precisamente en la historificación de la naturaleza. Lévi-Strauss nos viene a proponer que le demos la vuelta a esa vieja posición: la historicidad

de la naturaleza vendría a ser «una hipótesis dotada de uno de los más elevados coeficientes de probabilidad que se pueda encontrar en el campo de las ciencias naturales», mientras que la historicidad de las instituciones humanas sería inexistente o indemostrable. Todo lo cual no le parece a Lévi-Strauss contradictorio con su propósito de superar la antítesis entre naturaleza y cultura...⁵⁵

Por otra parte, la polémica contra el unilinealismo, si no se toma como un simple pretexto, no requiere en modo alguno quitarle valor a cualquier conocimiento histórico. Ante todo, el mismo darwinismo no es «unilinealista»: ni Darwin ni ningún darwiniano serio pensó nunca en colocar todas las especies, existentes y extintas, en una sola línea evolutiva. Además, junto a un historicismo antimaterialista, existe una concepción de la historia humana que salva la conexión con la historia natural y a la vez pone de relieve el elemento diferencial fundamental: esa concepción —no dada ya como perfecta, sino abierta a las profundizaciones y expuesta también a las recaídas en concepciones erróneas— es el marxismo. Las reverencias de Lévi-Strauss a Marx como teórico de las estructuras económico-sociales (mientras que él, Lévi-Strauss, integraría el marxismo con el estudio de las superestructuras)⁵⁶ disimulan diplomáticamente un antimarxismo sustancial, porque Lévi-Strauss no tiene absolutamente ningún interés por las superestructuras *en cuanto superestructuras de estructuras económico-sociales*,⁵⁷ y porque la metafísica espiritualista y la antihistoricidad de Lévi-

55. Propósito que expresa, entre otros lugares, en *Conversazioni*, cit., pág. 90. Nótese que para desacreditar el que llama falso evolucionismo, Lévi-Strauss exagera encima el grado de certeza relativa del evolucionismo biológico: el hecho de que (para volver al ejemplo aducido por él) la supuesta descendencia del *equus caballus* del *hipparion* sea una descendencia física no aumenta, por sí mismo, el grado de probabilidad, puesto que nadie dispone de documentos directos sobre tal derivación. Muchas relaciones de “descendencia no física”, es decir, de derivación historicocultural son, ciertamente, mucho más seguras...

56. Cfr. *El pensamiento salvaje; Antropología estruct.*

57. Me refiero especialmente a E. TERRAY (op. cit. en pág. 97, n. 24); a propósito de esto, ver L. SÈVE, *Marxisme et théorie de la personnalité*, París, Ed. sociales, 1968, pág. 484 y sigs.

Strauss son inconciliables con una posición materialista-histórica.

Obviamente, con ello no queremos negar la importancia que tienen las relaciones de parentesco en las sociedades primitivas y la dificultad que ya Engels experimentó de establecer el nexo exacto entre relaciones de parentesco y estructura económica en esas sociedades. Es un problema que también ha vuelto a ser analizado recientemente y que promete interesantes desarrollos. Sólo hay que esperar que el gusto teórico-terminológico no sofoque althusserianamente el interés por los datos empíricos.⁵⁸ Pero precisamente Lévi-Strauss no siente la necesidad de tal profundización: para él, el estudio de las relaciones de parentesco es felizmente autosuficiente: el reconocimiento por Marx y Engels de la autonomía *relativa* de las relaciones de parentesco respecto de las relaciones de producción en las sociedades primitivas le sirve a Lévi-Strauss simplemente como salvoconducto para ocuparse exclusivamente de las primeras⁵⁹ y para hacer de ellas la enseña esencial de la civilización humana. De ahí también el énfasis un tanto ridículo con que vuelve constantemente Lévi-Strauss a su tema predilecto de la prohibición del incesto, que constituiría, además, la línea divisoria entre naturaleza y cultura, el sustituto de lo que para Marx y Engels es el trabajo y para otros pensadores el lenguaje, y, al mismo tiempo saca gran parte de su fascinación de la inexplicabilidad de su origen: como si se tratase de una especie de creación misteriosa de la sabiduría inconsciente del Espíritu objetivo.

Ya vimos con qué prudencia trazaba Saussure el programa de la futura ciencia semiológica, y cómo esa prudencia había sido arrinconada ya por la escuela de Copenhague (págs. 160-166 y sigs). Pero Hjelmslev, aun tendiendo a una reducción de toda la ciencia a semiología, siguió siendo fundamentalmente un lingüista inte-

58. Me refiero especialmente a E. TERRAY (op. cit. en pág. 97, n. 24), págs. 116-130; cfr. también RAOUL MAKARIUS, *Parenté et infra-structure*, en "La Pensée", 149 (febrero 1970), pág. 51 y sigs.

59. Esto resulta particularmente evidente en *Antropología estructural*.

resado por las relaciones entre lingüística y lógica. Cuando, por el contrario, se pretende reducir a semiología ciencias humanas mucho más «de contenido», mucho más ricas en implicaciones histórico-sociales, como la etnología o la historia literaria o la economía política, nos encontramos ante un dilema. O mantenemos una cierta conciencia de la especificidad de la semiología —de lo que distingue al «signo» del «símbolo», del «síntoma», de cualquier elemento de sistema—, y entonces llegamos al resultado un tanto engañoso que constituye el pequeño volumen de Roland Barthes *Elementos de semiología*, en el que no se hace otra cosa, resumiendo, que permanecer en el campo de la lingüística y recoger a Saussure y algunos lingüistas más recientes, añadiendo sólo aquí y allá algunos esbozos fugacísimos sobre posibles extensiones de la semiología al campo de la moda y de la culinaria. Es la objeción, a mi entender decisiva, que hizo a ese libro de Barthes Cesare Segre;⁶⁰ y aunque Barthes haya tratado de desarrollar en un libro especial una teoría estructuralista de la moda, aunque no falten observaciones estructuralístico-culinarias en el mismo Lévi-Strauss, creo que el porvenir de la semiología sería bastante negro si ésta tuviese que seguir entreteniéndose con las oposiciones falda-blusa, blusa-pullover, potaje-plato de carne, etc., distinguiendo doctamente las relaciones «paradigmáticas» de las relaciones «sintagmáticas».

O bien pretendemos proceder audazmente a la semiologización de lo menos semiologizable, y entonces tenemos que desnaturalizar el concepto saussuriano de «signo» haciendo de él simplemente el término de una relación entre *similia* olvidando que para Saussure es a la vez la relación entre un *simile* y un *dissimile*.⁶¹

60. Cit. antes, nota 48. Sobre la distinción entre “signos” en sentido propio y “síntomas” o “indicios”, ver el mismo Segre, págs. 45, 68-70, donde desarrolla algunas observaciones de E. BUYSENS. Cfr. también G. MOUNIN, *Clefs pour la linguistique*, cit., pág. 37; íd., *Saussure*, París, Seghers, 1968, pág. 81.

61. Ver más arriba, pág. 155 y sigs.

hay que someter a una lectura completamente unilateral el capítulo del *Curso de lingüística general* sobre el «Valor lingüístico», sacrificando la relación significante-significado en beneficio exclusivo de la relación entre cada signo y los demás con los que forma sistema. Antes tratamos de mostrar que ya en Saussure había un peligro de deslizarse por esa pendiente; pero en el estructuralismo extralingüístico ya no se trata solamente de un peligro.

Con ello tenemos asimilados el lenguaje y el sistema de parentesco, por cuanto ambos representan «un conjunto de operaciones destinadas a asegurar un tipo determinado de comunicaciones entre los individuos y los grupos» (Lévi-Strauss, *Antrop. estruct.*, pág. 76); tenemos reunidas bajo la categoría general de «intercambio», las reglas lingüísticas, las normas del matrimonio y las normas económicas (*ibid.*, pág. 100, oscureciendo vínculos mucho más decisivos que relacionan el intercambio de bienes con la *producción* de bienes y con las relaciones sociales entre los hombres); tenemos asimiladas las mujeres con «signos», en cuanto objetos de intercambio.⁶² Y si le objetamos a Lévi-Strauss el carácter «antifeminista» de tal concepción, estará dispuesto a respondernos que las palabras, reducidas por el uso a signos, fueron en un tiempo (y vuelven a ser en la poesía) también «valores»; de modo parecido, las mujeres son valores además de ser signos. Precisamente su «posición ambigua» permite reconstruir «algunos aspectos psicológicos y sociológicos característicos del origen del lenguaje», cuando las palabras tenían para los paletos aldeanos la misma corporeidad y la misma potencia evocadora «inmediata» que las mujeres.⁶³ Así, tras haber privado de toda especificidad al concepto de signo, hemos conseguido el mismo brillante resultado con el concepto de valor; y nada nos impide ya, embarcados en esa confusión

62. Sobre el carácter forzado de esa asimilación (presente ya en las *Estructuras elementales del parentesco*, que sin embargo pertenece al primer y mejor Lévi - Strauss) cfr. S. MORAVIA, op. cit., pág. 200.

63. *Antropología estructural*.

total, anexionar todo lo humano que podemos saber a la semiología.

Por supuesto, el concepto de signo que más se adecua a esa semiología es el de un signo que no significa nada. Foucault, cuya vocación es representar la involuntaria caricatura de Lévi-Strauss haciéndose la ilusión de superarlo, termina por declararse no-estructuralista precisamente por el interés (escaso) que tiene el estructuralismo lingüístico por el problema del significado. «Lo que hay en mí de no estructuralista, de no lingüista, *se extasía* (sic) ante tal utilización del signo, es decir, ante el signo en su modo de ser de signo, y no en su capacidad de hacer aparecer el sentido».⁶⁴

En una comunicación a un congreso de lingüistas y antropólogos, Lévi-Strauss ilustró bien la diferencia que se ha ido creando entre el estructuralismo lingüístico y el no lingüístico, a pesar de la semejanza de los puntos de partida: «Si no me equivoco, los motivos que han traído aquí a los antropólogos son curiosamente contradictorios con los que han traído a los lingüistas. Estos últimos se acercan a nosotros con la esperanza de hacer más concretos sus estudios; en cambio, los antropólogos buscan a los lingüistas en la medida en que estos últimos les aparecen como guías, capaces de hacerles salir de la confusión a la que parece condenarles una familiaridad demasiado grande con los fenómenos concretos y empíricos. Por ello este encuentro me pareció como una especie de diabólico carrusel, en el que los antropólogos corren tras los lingüistas, mientras estos últimos persiguen a los antropólogos, unos tratando de obtener de los otros precisamente aquello de lo que querrían liberarse éstos».⁶⁵ En efecto, con mucha frecuencia ha habido estrechos vínculos entre lingüística y antropología, ya mucho antes del nacimiento del estructuralismo: por ejemplo, un Cattaneo, un Pictet, un Ascoli fueron lingüistas-antropólogos.

64. *Conversazioni* (cit. en nota 47), pág. 119. La observación se refiere especialmente a la extensión del concepto de "signo" a la pintura de Paul Klee.

65. *Antropología estructural*.

Pero el concepto de ciencia que daba sustrato a esa colaboración ha ido cambiando poco a poco; y si los lingüistas actuales se impacientan por el excesivo formalismo en el que tiene el riesgo de caer su disciplina, el antropólogo —cuya ciencia estaría de por sí mucho menos expuesta a esos riesgos, mucho más ligada a problemas económico-sociales y socio-culturales que pueda estarlo nunca la lingüística— se encarga de llamarles al orden invitándoles a no suministrar mercancía empírica o histórica, sino modelos a priori, inventarios por medio de los cuales todas las culturas puedan aparecer como el resultado de diversas combinaciones casuales de pocos elementos invariantes.

Lo que en realidad está en discusión es precisamente el concepto de ciencia que, presente ya en el estructuralismo lingüístico europeo, y, más en general, en gran parte de la epistemología del siglo XX, ha sido extremado por los estructuralistas no lingüistas. Una discusión de tal alcance supera los límites de este ensayo y requiere una preparación que el autor dista mucho de poseer.⁶⁶ Pero hay que hacer referencia, por lo menos, al sofisma con que querían legitimar su concepto de ciencia los estructuralistas del estilo de Lévi-Strauss y los marxistas estructuralizantes: consiste en confundir y mezclar, bajo la única etiqueta despreciativa de «empírico», lo «vivido» en sentido irracionalista y lo «experimentado», y en definir la ciencia sólo como antiempirismo, como teoría pura, como búsqueda de *otra realidad* más auténtica que las apariencias fenoménicas, y no como anti-mito, antimagia, conocimiento en relación de verificación mutua con la acción. Buscar la realidad tras las apariencias: formulado tan genéricamente, ese puede ser el programa del científico que distingue unos fenómenos de otros, descarta a través de una coordinación de inducción y deducción, de experiencia y matemáticas, lo que hay de

66. Quiero llamar la atención sobre la importancia que debe tener el libro ya citado de L. GEYMONAT, *Filosofía e filosofia della scienza*, en orden a relanzar esa discusión. Ver sobre todo pág. 89 y siguientes y los apéndices II y III.

subjetivo e ilusorio en nuestras sensaciones, encuentra leyes escondidas en la experiencia inmediata pero siempre verificables experimentalmente, abstrae para volver a lo concreto (lo cual no excluye una autonomía *relativa* de lo abstracto)... Y puede ser también el programa del metafísico que, a través de una alianza de materialismo y misticismo que ya se dio repetidas veces en la historia del pensamiento desde los tiempos de los antiguos griegos, niega la realidad empírica en beneficio de una Realidad superior y trascendente. Si no se distinguen los dos programas y las dos actitudes mentales, se llega (tras tantas polémicas contra el irracionalismo de lo «vivido») a identificar la ciencia con la religión. Por algo alude repetidas veces Lévi-Strauss, con un estremecimiento de misterio, al «huésped presente entre nosotros, aunque nadie se haya preocupado de invitarlo a nuestras discusiones: el *espíritu humano*». En realidad, ese huésped o, como lo llama poco después Lévi-Strauss, ese «fantasma imprevisto» se ha mantenido siempre alejado de las discusiones científicas serias. Si interviene en las sesiones espiritistas de antropología estructural, no cuesta mucho adivinar quién lo ha evocado.⁶⁷ Entonces, ¿para qué sirve exaltar el estructuralismo como una reacción contra el bergsonismo y contra el idealismo subjetivo,⁶⁸ si esa reacción tiene como único resultado abocarnos a un idealismo objetivo, y encima cargado de tintas romántico-existencialistas? Y esto hay que señalarlo especialmente cuando se confronta el estructuralismo lingüístico con el estructuralismo extralingüístico. Vimos que, en cierto sentido, se puede aplicar a ambos la calificación de «platonismo»; pero es un apelativo demasiado vago todavía. Hay un platonismo, el de un Leibniz o un Bertrand Russell, pongamos por caso, que conserva, aun en medio de sus implicaciones metafísicas, una

67. Cfr. *Antropología estructural*, y S. MORAVIA, op. cit., páginas 305-327 (en la pág. 323, Moravia habla con razón de un "kantismo de tipo schopenhaueriano").

68. Por ejemplo, P. Caruso en la introd. a las *Conversazioni*, cit., págs. 19-21.

lucidez racionalístico-matemática; al mismo pertenecen, en algunos aspectos, el mismo Saussure, y mucho más Hjelmslev y Halliday. Y hay un platonismo misterioso, que utiliza las matemáticas como ejercicio de «alejamiento de lo sensible», para llegar finalmente a la adoración de la divinidad: es el tipo de platonismo en el que hay que incluir a Lévi-Strauss. En su primera conversación con Paolo Caruso se ve, mejor que en parte alguna, a dónde lleva su concepto de ciencia. En esa conversación admite que se puede decir que él es «un cientista o un teólogo», y precisa: «Soy un teólogo porque mantengo que lo importante no es el punto de vista del hombre sino el de Dios».⁶⁹ Así, también la inspiración neopositivista que Lepschy descubre con razón en gran parte del estructuralismo lingüístico⁷⁰ es desviada curiosamente en el estructuralismo no lingüístico hacia salidas existencializantes. El mismo estilo de Lévi-Strauss, Foucault, Lacan, etc., no tiene nada de la ironía «inglesa» típica de los neopositivistas (y que, por supuesto, puede resultar con frecuencia irritante), sino que hereda una retórica pésimica, un falso pathos típico de una cierta tradición existencialista francesa. Y, sin embargo, el gran siglo XVIII francés ofrecía modelos muy distintos...

Estrechamente relacionado con el rechazo de lo empírico (en el sentido ambiguo que indicamos más arriba) se da, en la concepción estructuralista de la ciencia, el rechazo de lo individual. Ciertamente, era necesario librar una batalla contra filosofías «histori-cistas» que veían en la historia el triunfo de lo individual en sentido irracionalista (lo absolutamente nuevo, lo irrepetible). Había que remachar que no hay ciencia posible si se renuncia a la abstracción y a la

69. *Conversazioni*, cit., pág. 36 y sigs. Leone de Castris (cit. en nota 43) habla con motivo, refiriéndose a Lévi-Strauss, de «una peligrósima teología, tanto más anacrónica y fraudulenta cuanto más modernamente se traviste con el vestido actualísimo y tecnocrático de los «cuellos blancos», con la severidad neutra de los laboratorios *objetivos*».

70. *La linguist. strutt.*, cit., pág. 41, n. 7. De Mauro expresa algunas reservas (relativas sobre todo a la influencia de W. von Humboldt), en «La cultura» V (1967), pág. 114 y sigs.

generalización, y que eso es válido también en las ciencias humanas. Pero una cosa es negar la concepción milagrosa de lo individual y otra muy distinta negar la legitimidad de un interés *científico* por lo individual como producto (muy complejo con frecuencia) de numerosos nexos causales. Mientras es común a todas las ciencias, naturales y humanas, la exigencia de explicación científica que supere la mera constatación de la singularidad de un objeto o de un acontecimiento, no es común a todas ellas el nivel de individuación a que tiene que llegar el estudio científico; diversidad que no deriva de una opción «filosófica» en beneficio del conocimiento individualizante o generalizante, sino del mismo carácter de nuestros objetos de estudio y de los objetivos de éste. A un físico que estudia las leyes de caída de los pesos, cada peso le interesa sólo como objeto de verificación de leyes generales; pero el médico que se encuentra ante un enfermo tiene ya que tener un interés mucho más «individualizante», no por restos (que puede haberlos) de humanismo o de espiritualismo, sino precisamente para conseguir un conocimiento exacto de *aquel* caso clínico y de su curación. Y de modo parecido, mientras un canto popular que no tenga una individualidad destacada puede interesar sólo como ejemplo de un «género», la *Iliada* no interesa sólo como ejemplo de poema épico, sino precisamente como *Iliada*. Desde el punto de vista biológico (y de ciertas consecuencias psicológicas, hedonistas, etc., ligadas a la conformación biológica del hombre) es legítimo, como tratamos de reafirmar en un ensayo precedente (págs. 38-47), hablar del «hombre en general»; desde el punto de vista económico-social (con las correspondientes consecuencias «superestructurales») hay que generalizar menos, estudiar el modo de producción feudal o el capitalista, la burguesía y el proletariado y sus diversos grupos; pero el mismo marxista puede tener interés en una personalidad individual, en una obra, y éste será también un interés científico si relaciona la persona o la obra individual con todos los influjos que concurren en su

formación.⁷¹ Por ello, asumir acríticamente la lingüística como modelo para las demás ciencias humanas, que objetivamente *deben* ser más individualizantes —porque tienen que tratar hechos de menor duración, más complejos y en los que tiene más parte la actividad consciente de los hombres—, puede llevar a resultados erróneos o engañosos.

Tampoco hay que olvidar que muchas ciencias humanas (por ejemplo aquella en que soy menos incompetente: la filología) se vieron afectadas ya negativamente en el pasado no sólo por un historicismo estetizante y anticientífico, sino también por la pretensión de buscar «leyes» donde no las hay (y no las hay no porque reine la «libertad del Espíritu», sino porque los nexos causales son demasiado intrincados y contradictorios y se neutralizan recíprocamente, de modo que no consienten simplificaciones cómodas). En los estudios de sintaxis, de métrica, de crítica textual, etc., ha habido que constatar con frecuencia (no por prejuicios idealistas sino por el necesario respeto a los datos empíricos que tanto hastía a muchos estructuralistas extralingüísticos) que la «anomalía» prevalece sobre la «analogía», que no se puede llegar a formular leyes sino sólo «tendencias». Tal constatación representó *una mayor* científicidad, no una disminución de ésta. También en esto creo que el camino hacia una creciente científicidad de las ciencias humanas no es siempre el de una precoz (y con frecuencia meramente exhibicionista) matematización de las mismas, sino más bien el de un intercambio de experiencias con otras ciencias *inexactas*, más ligadas al momento empírico y a la dimensión histórica.

Ciertamente, la lingüística y la antropología (como, en algunos aspectos, la misma economía política) son ciencias menos individualizantes que otras ciencias

71. Ver sobre este último punto el libro de L. Sève (cit. en nota 57), pág. 326 y sigs. Sobre el problema de la abstracción y de la generalización, no se puede olvidar la aportación de Della Volpe y de su escuela, discutible en muchos aspectos particulares, pero que tuvo el mérito de refutar el dilema "O historicismo individualizante e irracionalista, o cientismo platonizante".

humanas, porque se ocupan de fenómenos en gran medida colectivos e inconscientes. Pero en Lévi-Strauss, más allá de la generalización en sentido científico, hay (y lo han notado ya diversos críticos) una tendencia a la universalización en sentido metafísico. Su meta no es la formulación de leyes capaces de «asir la realidad», sino la de Principios eternos muy semejantes al Uno de Plotino o al Ente de Gioberti; lo cual, naturalmente, enlaza con la impostación religiosizante señalada ya en su pensamiento. Es de temer que esa tendencia repercute negativamente incluso en su trabajo concreto de antropólogo. Con frecuencia, el «paso adelante» que se jacta en dar respecto de investigadores anteriores consiste en un paso hacia la genericidad y hacia explicaciones *bonnes pour tout faire*, que podrían servir lo mismo para explicar un fenómeno y su opuesto. En esto hay que reconocer probablemente también una influencia del aspecto más discutible de Freud.⁷² Véase, por ejemplo, la conexión (del tipo *lucus a non lucendo*) que postula entre la elevada posición que tienen las mujeres en una sociedad determinada y la «incapacidad de pensar al género femenino como una categoría homogénea» que revelaría la lengua de aquel pueblo y que constituiría una especie de «precio» o de inconsciente desquite, en el plano lingüístico, de lo que los hombres conceden a las mujeres en el plano social (*Antrop. estruct.*, pág. 88); ¿se trata de una explicación científica o de una pura y simple argucia paradójica? ¿Es más científico Lévi-Strauss, que la ha propuesto, o su colega Lounsbury que se había contentado con señalar los hechos sin saberlos explicar? O véase el «boceto estructural» que nos adereza en *Raza e historia* (ed. ital., pág. 181 y sigs.): Paul Radin había reducido a una matriz común tres mitos winnebagos; un cuarto mito le había parecido heterogéneo. Lévi-Strauss «consigue» encontrar un denominador común que abarca también al cuarto mito; pero

72. Tengo presentes sobre todo las explicaciones (con frecuencia absolutamente inverosímiles e indemostradas) de *lapses* contenidas en la *Psicopatología de la vida cotidiana*.

a costa de generalizaciones y «transformaciones» capaces de enlazar cualquier mito con cualquier otro.⁷³ ¿Hay que hablar de un progreso científico? La lectura del ensayo de Domenico Comparetti sobre *Edipo e la mitologia comparata*, escrito en 1867 contra adversarios muy diversos por su orientación cultural pero idénticos en su facilonería identificadora y permutadora, sería también muy útil a los mitólogos actuales.⁷⁴

En realidad, lo que la antihistoricidad de los estructuralistas tiene de parcialmente legítimo sólo puede ser utilizado llevándolo a un plano más modesto de constataciones empíricas. No se trata de imaginar modelos platónicos atemporales, sino de darse cuenta de que en la historia humana hay que prestar la debida atención a la que Braudel llamaba, en un ensayo muy conocido, «la longue durée» y «la très longue durée»: a las «fuerzas semipermanentes», a los «movimientos a largo plazo», a los «fenómenos naturales», como dice Arnaldo Momigliano.⁷⁵ Se trata de recoger en términos materialistas y no idealistas-objetivos el razonamiento sobre los aspectos más o menos «diuturnos» de la realidad humana que fueron subvalorados por un historicismo demasiado heráclitamente ansioso por afirmar que todo pasa; sin olvidar que tal estaticidad *relativa* no es eternidad ni extrahistoricidad (cfr. pág. 30). Análogo planteamiento hay que hacer respecto de la exi-

73. El procedimiento lógico - matemático de "transformación" se convierte, en manos de Lévi - Strauss (especialmente en *Lo crudo y lo cocido* y en *Miel sobre cenizas*), en un método "allegro" para enlazar y unificar todo con todo.

74. D. COMPARETTI, *Poesia e pensiero del mondo antico*, a cargo de G. Pugliese Carratelli, Nápoles, Ricciardi, 1944, pág. 234 y sigs. La polémica de Comparetti se dirigía contra un gran lingüista, Michel Bréal, que, sin embargo, en la interpretación del mito de Edipo no se distanciaba del comparativismo demasiado fácil de su tiempo.

75. Cfr. F. BRAUDEL, *La longue durée*, en "Annales" XIII (1958), pág. 725 y sigs.; A. MOMIGLIANO, *Terzo contributo alla storia degli studi classici*, Roma, 1966, I, págs. 295 y 301. Pero hace ya tiempo que Momigliano, en sus estudios de historia de la historiografía puso de relieve el contraste que ha habido desde la antigüedad entre "historia" (como narración de una sucesión de acontecimientos) y "anti-quaria" (como descripción de un sistema de instituciones). Los estructuralistas se equivocan al no tener en cuenta esta interesantísima serie de investigaciones.

gencia sistemática y organicista, el *tout se tient*, la «prioridad del todo respecto de las partes». También en este caso de poco sirve una afirmación genérica de la unidad de lo real, aun acompañada por la advertencia de que se trata de una unidad articulada y estructurada, inmune a los elementos de misticismo que estarían presentes en el concepto hegeliano de la unidad (advertencia a la que los hegelianos pueden a su vez responder devolviendo el argumento). Lo importante es verificar que en la naturaleza como en las instituciones humanas hay grados muy diversos de cohesión, de interdependencia de los elementos individuales: hay conjuntos y sistemas, mezclas y compuestos, solidaridades estrechas y solidaridades débiles o prácticamente nulas. Optar apriorísticamente en cada caso por un máximo de organicidad y de sistematicidad, considerar apriorísticamente descalificada cualquier interpretación llamada «atomística» significa ir recto hacia interpretaciones forzadas y hacia la arbitrariedad.

4. Esa corriente cultural tan heterogénea del marxismo (me refiero en particular al estructuralismo extralingüístico francés) ha ejercido una asombrosa influencia en algunos marxistas franceses, en un momento en que el marxismo estaba en crisis por razones más políticas que culturales. Influencia que se nota ya en algunos aspectos externos. Es cierto que Althusser y sus colaboradores tienen una seriedad y sobriedad muy distintas de la de Lévi-Strauss, Foucault y Lacan. No les encontraremos en «éxtasis» por signos que no significan nada, ni veremos que hayan descubierto en Richard Wagner un maestro de «análisis científico realizado en música». Sin embargo, *incluso en el estilo* se ha infiltrado algo del falso pathos existencializante de Lévi-Strauss. Así, en este aspecto, los escritos más recientes de Althusser (*Lenin y la filosofía* y la intervención *Sobre la relación de Marx con Hegel*)⁷⁶ repre-

76. El segundo de estos escritos, ya conocido en copia ciclostilada, ha sido publicado ahora en *Contemporary Philosophy* (cit., pág. 136), pág. 358 y sigs.



sentan más bien un empeoramiento: el énfasis del estilo y la altanería teórica aumentan paralelamente. «Yo renuncio a la retórica», proclama Althusser en el último de los dos escritos que acabamos de citar. Pero ¿qué decir cuando, inmediatamente después de haber expresado ese honesto propósito, Althusser muestra conceder gran importancia a la metáfora de la «ocupación de los grandes continentes científicos» y se aferra a ella como si más que una simple metáfora fuese una adquisición cognoscitiva? ¿Qué decir cuando nos explica con abundancia de esquemas y de fórmulas, que «el *Capital* es el producto del trabajo de Hegel sobre la economía política inglesa más el socialismo francés», es decir, el producto del trabajo del «instrumento de producción teórica H» sobre la «materia prima R+SF», mientras que *Para leer el Capital* se obtuvo «haciendo trabajar sobre la materia prima G'1 (es decir, sobre la relación Marx-Hegel) los medios de producción teóricos G'2 (Marx mismo más algunas otras categorías)» para obtener G'3, o sea —como dice modestamente Althusser— «lo que *Para leer el Capital* puede contener de no aberrante»? Por lo demás, el proceso productivo no está terminado: ahora será necesario, dice Althusser, tomar como materia prima G'2, meterla en una maquinaria G'3...

Ahora bien, ya la «ruptura epistemológica», que tomó prestada de Bachelard la «sobredeterminación» que tomó del psicoanálisis, y muchos otros términos de ese tipo autorizaban la sospecha de que en Althusser las adquisiciones terminológicas fuesen mucho más numerosas que las adquisiciones conceptuales efectivas. Pero este último escrito hace que nos preguntemos a dónde ha ido a parar el sentido del ridículo, de que estuvieron siempre ampliamente provistos Marx, Engels, Labriola, Lenin, Gramsci. ¿Se cree realmente que con esas metáforas «maquinísticas» el problema de las fuentes y de la formación cultural y teórica de Marx da siquiera un pasito adelante? Y en realidad ese último escrito, mucho más que los otros, o por lo menos esas metáforas una falta de originalidad

ESCUELA UNIVERSITARIA
DE
202 ESTUDIOS EMPRESARIALES
BIBLIOTECA

preocupante; porque, seamos justos, eso de que en Hegel haya la idea del «proceso sin sujeto» sólo es un modo extremado y poco feliz de repetir algo que sostuvieron ya todos aquellos marxistas-hegelianos de los que hasta hace poco Althusser estaba (legítimamente) orgulloso de diferenciarse; y que la limitación y a la vez la fuerza de Feuerbach radiquen en el simplismo de su polémica antihegeliana, eso lo sabían todos, por lo menos a partir de Engels.

Pero todo esto no es lo esencial. El estructuralismo de Althusser se manifiesta sobre todo en su concepto de ciencia (antiempirista, en el sentido desviante que ya señalamos en Lévi-Strauss y Cía.), en su desvalorización de la diacronía, cuando expulsa al hombre de las ciencias humanas. Son puntos a los que ya nos hemos referido repetidas veces, aunque demasiado fugazmente, en los ensayos precedentes, y que han sido objeto de discusión más a fondo por parte de otros investigadores, especialmente Lucien Sève y (en un plano menos específicamente filosófico pero no por ello con menor eficacia) por Ernest Mandel y Eric Hobsbawm.⁷⁷ Es indudable que el marxismo estructuralizante ha tenido una útil función crítica respecto de los demás pseudomarxismos de nuestro siglo: planteó (aun resolviéndolo mal) el problema de la distinción entre ciencia e ideología, puso de relieve los equívocos del marxismo «humanista» e «historicista», insistió en la distinción entre Marx y Hegel (punto en el que hay que reconocer, sin embargo, una prioridad a la escuela de Della Volpe) y entre las distintas fases del pensamiento de Marx. Pero a cada una de esas adquisiciones correspondió una regresión debida al hecho, observado ya antes, de que combatía a una in-

77. L. SÈVE, *Marxisme et théorie de la personnalité*, cit., pág. 482 y sigs., 376 y sigs. (cfr. también la discusión con Godelier, cit. en nota 3); E. HOBBSAWM, *Il contributo di Marx alla storiografia*, en *Marx vivo*, I, Milán, Mondadori, 1969, pág. 373 y sigs. (creo que no todo es igualmente aceptable en ese ensayo, pero la polémica contra el estructuralismo y el marxismo estructuralizante, en págs. 383-390, es particularmente eficaz). De Mandel, ver el pasaje ya citado en pág. 76, n. 4.

terpretación idealista de Marx con otra interpretación idealista.⁷⁸ Y lo que es peor desde el punto de vista metodológico: el marxismo estructuralizante ha exacerbado la tendencia, presente ya en gran parte del marxismo del siglo veinte, a presentar las modificaciones o añadidos al pensamiento de Marx como «interpretaciones» o «lecturas» de los textos marxistas. *Para leer el Capital*: el mismo título es ya un gran equívoco. La *lectura*, que parecía lo más respetuoso y discreto que se pudiese hacer con un texto, se convierte en una palabra muy sospechosa desde el momento en que Althusser inventó la «lectura sintomática», es decir, el forzamiento teorícista: una operación que entronca, aun en un clima tan diverso, con el peor neoidealismo italiano de principios de siglo, cuando se estableció que toda lectura es una re-creación del texto, es decir, se desnaturalizó un problema serio, el de la «contemporaneidad» del pasado, que para ser abordado responsablemente exige el momento preliminar de la interpretación *objetiva*, histórico-filológica.

Es muy fácil recoger un florilegio de enérgicas tomas de posición de Marx y Engels contra el empirismo de la economía vulgar, que «se encierra en las apariencias»; se puede recordar que para Marx ningún individuo y ninguna sociedad dividida en clases es lo que cree ser. Pero cuando partiendo de tales afirmaciones se saca la conclusión de que el marxismo es una doctrina «antiempirista» en el sentido amplio del estructuralismo actual, es decir, una búsqueda de la Otra Realidad que está debajo de los fenómenos, se realiza —en medida aún más grave— una desnaturalización análoga a la realizada por los sostenedores de un presunto «platonismo» de Galileo. Se olvida que Marx no buscaba modelos abstractos independientes de la experiencia y aplicables al «Espíritu humano» en general, sino un modelo abstracto que ayudase a comprender la formación histórico-social *pasajera* que es el capitalismo. Pasajera, y que por ello no se autorreproduce

78. Ver más arriba, págs. 48-63-106.

en un proceso cíclico perfecto, sino que se desequilibra progresivamente. El mecanismo de ese desequilibrio progresivo (la parte que en ello corresponde a los procesos económicos objetivos como la caída de la tasa de beneficio, y la parte que corresponde a la formación de la conciencia revolucionaria de la clase oprimida) constituyó hasta fines del siglo XIX y sigue constituyendo un problema abierto, bien porque el mismo Marx no desarrollase de forma adecuada esa parte de la teoría, bien porque el capitalismo supo vacunarse posteriormente de forma parcial y aplazar de formas diversas su propia muerte; pero, ciertamente, incluso la formación del proletariado en partido político fue concebido siempre por Marx, Engels, Lenin (y lo sigue siendo por Mao, aunque no siempre por los maoístas occidentales) como un proceso objetivo, «causado», no como un mero acto voluntarista que destruyese un sistema económico capaz de funcionar hasta el infinito con perfecta «racionalidad».

Por otra parte, incluso resulta demasiado banal recordar que Marx veía la diferencia esencial entre su doctrina y la economía clásica precisamente en la demostración del carácter «no natural» (en el sentido de no eterno, de historicidad) de la economía burguesa. El entusiasmo de Marx y Engels por Darwin, el propósito de Marx de dedicar el *Capital* a Darwin, significa que, más allá de todas las diferencias de objeto y de mentalidad que veían muy claramente, Marx y Engels vieron un punto común a su materialismo histórico y al darwinismo: la extensión de la noción de historicidad a ciencias (la economía política por un lado, la biología por otro) que tradicionalmente la habían descartado.⁷⁹ Olvidar todo esto para convertir el marxismo en una ciencia meramente «sincrónica» im-

79. Ver antes, pág. 85 y sigs. El «antinaturalismo» (en el sentido no de espiritualismo, sino de antiestaticidad) de la crítica marxista de la economía política se pone de relieve con vigor en N. BADALONI, *Marxismo come storicismo*, Milán, Feltrinelli, 1962: libro que hay que juzgar por su contenido, no por su título ni por el significado restrictivo que ha tenido en las discusiones de estos últimos años el término «historicismo».

plica desnaturalizar el marxismo completamente. Desnaturalización que además es absurda incluso por razones históricas: es cierto que Marx supera de modo decisivo a la ciencia de su tiempo, y que el *Capital* constituye también una gran lección de epistemología; pero ¿es posible ver en él un precursor de una teoría como el estructuralismo, nacida de la reacción antimaterialista (y, más o menos directamente, antimarxista) de fines del XIX y que ha representado una repetida e insistente separación entre historia y ciencia?

En el fondo de esa negación o desvalorización de la historicidad —que paradójicamente une a burgueses y revolucionarios en Occidente— hay motivos no sólo culturales, sino también políticos. El capitalismo actual no necesita ya ni desea justificarse «historicísticamente»: la tecnocracia tiene su propia ideología pseudoiluminista, que identifica las exigencias de racionalización del sistema con la Razón y la Ciencia *tout court*. Por otra parte, la extrema izquierda revolucionaria, por su debilidad y por las dificultades que encuentra para penetrar en la clase obrera derrotando al reformismo, se ve conducida a admitir el mito del funcionamiento perfecto del sistema capitalista, que sólo podría ser destruido por un acto de puro voluntarismo. Marcuse y Althusser, a pesar de todas las diferencias llamativas de formación político-cultural y de actitudes ante el problema de la ciencia, parten de una visión sustancialmente común del capitalismo actual y de su ausencia de crisis «objetivas».

5. Pero aunque ciertas tendencias de fondo permanecen, las modas ideológicas se suceden más velozmente en el actual Occidente neocapitalista que en la cultura burguesa de viejo cuño; y por ello, si bien en Italia, a donde llegó con retraso, el estructuralismo parece gozar todavía de buena salud, en los países en que tuvo un desarrollo más precoz y vigoroso tiende ya a declinar. En los Estados Unidos la gramática transformacional de Chomsky, aunque presenta algunos aspectos de continuidad con un filón del estructuralismo

americano que arranca de Sapir, se presenta explícitamente como antítesis al estructuralismo en su conjunto, lo confunde con los odiados neogramáticos en una misma acusación de mecanicismo y de asociacionismo vulgar, reivindica la creatividad del lenguaje. En Francia ya no es Sartre el único que polemiza contra el estructuralismo. Todo un grupo de investigadores que vuelven a partir de Merleau-Ponty y sobre todo de Husserl, denuncian al estructuralismo como filosofía objetivista, que mutila la actividad humana y su poder de modificar la realidad. Si ya en 1967 un fascículo de «Esprit» dedicado al estructuralismo expresaba, en su conjunto, fuertes reservas (ya en el artículo introductorio de J.-M. Domenach, y más explícitamente aún en un ensayo de Paul Ricoeur sobre *La structure, le mot, l'événement*,⁸⁰ el profesor de la universidad de Nanterre que con el pseudónimo de Epistémon publicó un eficaz escrito sobre el Mayo francés se expresa de forma aún más drástica: en el método estructuralista se encuentran las características de la burocracia (académica y de partido); en vísperas de Mayo, la universidad francesa «se había convertido en algo análogo al objeto de estudio de los estructuralistas más radicales: una lengua que se basta a sí misma, y cuya función, cuyo fin no es la significación»; «mayo de 1968 no fue sólo la rebelión de los estudiantes de París, ni sólo el inicio de una transformación de las universi-

80. "Esprit", mayo 1967: *Structuralisme: idéologie et méthode*. Ver por ejemplo también J. DUBOIS, *Structuralisme et linguistique*, en "La Pensée", 135 (octubre 1967), pág. 20: "La grammaire générale et le transformationnalisme marquent les années 60 come la structuralisme a marqué les années 50". Tal vez haya una anticipación de fechas (incluso refiriéndonos a Francia, y mucho más en lo que concierne a Italia, donde esos movimientos de ideas penetraron con retraso), pero, en su conjunto, la constatación corresponde a la verdad. El libro de RAYMOND BOUDON, *Estructuralismo y ciencias humanas*, es original en algunos aspectos y denuncia también una crisis del estructuralismo. El autor está bien preparado en epistemología y en sociología y muestra con mucha eficacia las ilusiones y las imposturas (involuntarias) de los que llama "estructuralistas magos". Pero, a mi parecer, tiene el error de considerar como exponentes del mejor estructuralismo a Lévi-Strauss (que en muchos aspectos pertenece también al "estructuralismo mágico") y a Chomsky (que marca ya el inicio de una reacción polémica antiestructuralista).

dades francesas; también fue el acto de muerte del estructuralismo». También Epistémon se reclama de Husserl y de Merleau-Ponty, declara que «método fenomenológico y método estructuralista son antípodas», y atribuye precisamente a la polémica que un grupo de profesores de Nanterre (entre ellos el mismo Ricoeur) habían llevado contra el «terrorismo estructuralista» un papel de preparación político-cultural de la rebelión de Mayo, en la que Nanterre tuvo, como se sabe, una función de punta avanzada.⁸¹ Por otro lado, también en el campo del marxismo teórico es fácil advertir los síntomas de un declinar de las posiciones althusserianas en la polémica Godelier-Sève y en otros episodios análogos.

Esta indicación brevísima e incompleta sobre los nuevos adversarios del estructuralismo permite ya ver que, a pesar de que muchas de las objeciones antiestructuralistas que plantean sean totalmente justas, la corriente general de pensamiento en que se inspiran no puede ser compartida por un marxista-materialista. En efecto, una vez más estamos asistiendo a la verificación de un fenómeno que se repite cíclicamente desde principios de siglo en la cultura burguesa y en gran parte de la cultura marxista occidental: un idealismo es «desenmascarado» y combatido en nombre de otro idealismo. Y como los tipos fundamentales de concepciones idealistas no son innumerables, el resultado final es una gran monotonía, el espectáculo de una cultura que, mientras progresa en un plano meramente técnico, gira en el vacío en el plano ideológico-político.

El estructuralismo, sobre todo en la forma que le dio Lévi-Strauss, representaba una especie de idealismo objetivo. Ahora se le combate no por idealismo sino por objetivo, o por lo menos esta es la tendencia predominante. La polémica no va dirigida contra la concepción de la Auténtica Realidad como esencia metafísica, como «Razón oculta», sino contra la «ilusión» de una realidad preexistente a nosotros, independiente

81. EPISTÉMON, *Ces idées qui ont ébranlé la France*, París, Fayard, 1968. Me refiero especialmente a las págs. 27-32.

de nosotros y que nos condiciona. No se vuelve a poner el acento en lo que distingue al lenguaje de las demás instituciones y actividades humanas, y que por ello hace que la lingüística no pueda ser modelo adecuado para las demás ciencias del hombre; se acepta implícitamente, por el contrario, la ecuación entre lengua e instituciones, y se vuelve (aunque sea en forma menos simplista que la de Croce) a exaltar unilateralmente en el lenguaje la «creatividad», la *enérgeia* contra el *ergon*, para repetir una expresión demasiado manida de Wilhelm von Humboldt. Las viejas acusaciones de mecanicismo que los estructuralistas (excepto Bloomfield y pocos más) habían dirigido contra el materialismo y el positivismo decimonónicos, se dirigen ahora contra la lingüística y la antropología estructural. De modo que tras los himnos al Espíritu humano huésped siempre presente entre nosotros, tras la definición de sí mismo como teólogo, tras tantas manifestaciones de desprecio por la realidad empírica, al pobre Lévi-Strauss le va a corresponder la amarga suerte de ser linchado como reo de ¡«naturalismo»!

Claro que no se puede meter a todos los nuevos antiestructuralistas en el mismo saco de esa sumaria caracterización. Ante todo, el caso Chomsky es mucho más complejo, y encima las posiciones de varios chomskianos no coinciden totalmente con las de Chomsky. Desgraciadamente, no tengo los conocimientos de lógica matemática que son indispensables para comprender y valorar el aspecto más técnico (y probablemente más válido) de la lingüística de Chomsky. Por ello no puedo expresar juicios, sino sólo impresiones y perplejidades —que, por lo demás, no son sólo mías, sino que han sido expresadas en parte por investigadores mucho más competentes⁸²—. Hay un Chomsky que se en-

82. Ver por ejemplo J. PIAGET, *Lo strutturalismo* (cit. en nota 47), pág. 118 y sigs.; G. MOUNIN, *Clefs pour la linguistique* (cit. ivi), página 140; P. RAMAT en "Problemi", 14 (marzo-abril 1969), págs. 621-623 y nota 20 (con quien en este punto estoy parcialmente de acuerdo) y los escritos citados más adelante en la nota 88. Trato de desarrollar más algunos puntos en los que los investigadores que hasta ahora he citado no se detuvieron.

cuentra en primera línea de la lucha antiimperialista en el interior de los Estados Unidos y que aun sin ser ni declararse marxista en sentido estricto, se reclama de un «anarco-marxismo» alimentado por el pensamiento de Rosa Luxemburg y del Lenin de *El Estado y la Revolución*,⁸³ un Chomsky que pone al descubierto con valor y lucidez extraordinarios la responsabilidad de los intelectuales en la sociedad capitalista; y hay un Chomsky que, para explicar la que llama «competencia lingüística», es decir, la capacidad de producir frases que no sean mera repetición de otras oídas anteriormente, recurre a lo más metafísico y atrasado que hay en el cartesianismo: las ideas innatas, la distinción *absoluta* entre espíritu y «mecanicismo», entre hombre y animal; recurre, pues, a una metafísica espiritualista más sagaz, que acosada por las objeciones del espiritismo y del materialismo, creó las formas de espiritualismo más precavidas que son la crítica kantiana, el idealismo postkantiano, las diversas tendencias que se suelen llamar en su conjunto neopositivistas.

Al preguntarle por la relación entre su teoría lingüística y sus convicciones políticas, Chomsky responde que, aunque se desarrollaron independientemente, parten de un fondo común, a saber, de la idea de que «la capacidad humana fundamental es la capacidad y la necesidad de autoexpresión creadora, de libre control de todos los aspectos de la propia vida y del propio pensamiento». A la creatividad del lenguaje, que se explica dentro de los límites de un sistema de normas universales, válidas para todas las lenguas, tiene que corresponder un sistema social que asegure el libre desarrollo de todos los hombres dentro de los límites de una estructura ético-intelectual común a todos. «Creo que se puede emitir una hipótesis basada

83. Ver la entrevista publicada en la "New Left Review" (septiembre - octubre 1969) y en los "Quaderni Piacentini", 39 (noviembre 1969), págs. 123-136, de donde saqué las citas. La referencia a Luxemburg y a Lenin está en la pág. 130, la referencia al "anarco - marxismo" en la pág. 132.

en hechos, y esperar, basándose en la confianza en la especie humana, que haya estructuras innatas de la mente. Si no las hay, si los hombres son sólo organismos plásticos y casuales, entonces son sujetos adaptados a la manipulación del comportamiento. Si los hombres llegan a ser lo que son por mutaciones casuales, entonces ¿por qué no controlar esa casualidad con la autoridad del estado y con la técnica behaviorista o con cualquier otro medio?»⁸⁴ Es una respuesta no sólo profundamente sincera, sino también muy comprensible dentro de una sociedad tecnocrática, que trata de reducir cada vez más al hombre en máquina y que por ello suscita en él que la combate sin poder todavía realizar la unión de intelectuales de vanguardia y clase obrera, una reacción polémica en sentido humanista: sólo si en el hombre hay una estructura espiritual absolutamente irreductible a la animalidad y al automatismo se puede esperar que los manipuladores de conciencias no ganen la partida. Y en la medida en que tal convicción sostiene a Chomsky en su lucha, es ciertamente más revolucionaria que el marxismo profesoral del que no participa en la misma lucha o participa permaneciendo en retaguardia; lo mismo hay que decir del que es comunista revolucionario aunque siga profesando el cristianismo u otras religiones.

Pero si el marxismo tiene que ser algo más que tantos socialismos utópicos (algunos de los cuales, por otra parte, ya estaban orientados en sentido materialista), si tiene que ser una teoría del socialismo científico, el nexo que establece Chomsky entre su metafísica y su posición política no resulta aceptable. De la «negación del hombre» a que había llegado el marxismo estructuralizante pasamos ahora a recaer en una de las formas de humanismo más viejas y anticientíficas.

Chomsky se reclama gustosamente de Rousseau y de Wilhelm von Humboldt como precursores de su

84. "Quaderni Piacentini", cit., pág. 133.

espiritualismo libertario.⁸⁵ Aparte de la enorme distancia entre el potencial revolucionario del pensamiento de Rousseau y el liberalismo moderado de Humboldt, es muy fácil señalar que casi ninguno de los peores teorizadores de la desigualdad y la opresión ha afirmado que el hombre sea «un organismo plástico y casual» (afirmación que además representa sólo la caricatura de una definición materialista del hombre). Desde los reverendos padres jesuitas hasta los sacerdotes de la impía religión moderna llamada nacionalismo, casi todos han reivindicado la espiritualidad del hombre, la libertad de su voluntad y muchas otras cosas bonitas; y lo han instrumentado y oprimido en nombre de esos sagrados principios. La *intelligentsia* de toda Europa se masacró e hizo masacrar a millones de proletarios en la primera guerra mundial en una exaltación del activismo, del idealismo, del desprecio por cualquier concepción naturalista. Y además la experiencia actual demuestra que las viejas técnicas espiritualistas de «manipulación del comportamiento» son perfectamente conciliables con las técnicas más modernas.

En lo que respecta a la filosofía del lenguaje en particular, se puede reconocer que Chomsky tuvo razón inicialmente al reaccionar contra el behaviorismo demasiado simplista de Bloomfield y, más aún, de algunos de sus seguidores. Pero es desolador ver que la polémica contra intentos, aun demasiado sumarios, de explicación científica, le ha llevado inmediatamente a engañarse creyendo que todo se resolvía refugiándose en viejos dogmas. Repite con insistencia obsesiva que hablar de desarrollo gradual a partir de formas elementales de comunicación hasta el lenguaje humano, de costumbres lingüísticas aprendidas mediante la repetición, de asociaciones y extensiones analógicas «no significa absolutamente nada»: como si hubiese una ruptura absoluta entre animalidad y humanidad que

85. Cfr. N. CHOMSKY, *Ensayos lingüísticos*, III (Filosofía del lenguaje, donde además de Rousseau, se recurre al Marx de los *Manuscritos económico-filosóficos*). Ver también "Q.P.", cit., pág. 133.

no pudiese colmar ninguna mediación.⁸⁶ Es cierto que todavía no disponemos de una descripción exhaustiva de la actividad cerebral, y que se trata de una meta lejana. Pero ¿explica algo la asunción de la «competencia lingüística innata» como *primum* incondicionado? Cuando los presocráticos se las ingeniaban para dar explicaciones naturalistas de los fenómenos meteorológicos o del origen de los seres vivos, le habría resultado muy fácil a un Chomsky de la época ironizar sobre aquellos intentos y sacar la conclusión de que, dada su insuficiencia, había que mantener que el rayo lo descargaba Zeus y que las plantas, animales y hombres eran creaciones divinas. Y, sin embargo, la historia de la ciencia ha demostrado la fecundidad de aquel materialismo imperfecto y la función de freno y desviadora de las explicaciones religiosas o metafísicas.

Chomsky no es de este parecer. Al ir a concluir su estudio sobre *Mente y lenguaje*,⁸⁷ declara con extraordinaria seguridad el fracaso del evolucionismo: «Los procesos con que la gente humana alcanzó el estadio actual de complejidad y su particular forma de organización innata son un misterio completo, así como los problemas análogos sobre la organización física o mental de cualquier otro organismo complejo. Es magnífico atribuir ese desarrollo a la *selección natural*, a condición de que nos demos cuenta de que esa afirmación no tiene contenido...» Y a quien plantee el problema de una posible explicación «física» del innatismo, le responde irónicamente: «Podemos estar bastante seguros de que habrá una explicación física de los fenómenos en cuestión, si es que pueden ser explicados, por una razón terminológica irrelevante: el concepto de *explicación física* será indudablemente extendido para incorporar todo lo que se descubra en esta área, exactamente como se extendió para hacer lugar a la fuerza de la gravitación y electromagnética, a las partículas sin masa y a muchas otras entidades y pro-

86. Ver por ejemplo *Ensayos lingüísticos*, cit., III.

87. Op. cit. pág. 242.

cesos que habrían chocado con el sentido común de las pasadas generaciones» (*ibid.*, pág. 244).

Por tanto, la ciencia no ha realizado en el curso de su historia avances reales en detrimento del mito o de la fe religiosa. Ha realizado una serie de trucos verbales: no pudiendo negar la realidad de algunos fenómenos «espirituales» y no queriendo admitir su fracaso, ha recurrido a la estratagema de anexionárselos ampliando sus propios límites. Ahora bien, es indudable que cualquier gran proceso científico no se reduce a una mera anexión al patrimonio científico precedente, sino que suscita toda una revisión metodológica de los principios de la misma ciencia. Pero tales revisiones no cancelaron nunca la distinción entre ciencia y no-ciencia ni significaron nunca un desquite del espiritualismo —a no ser que se confunda, por ejemplo, el principio de Heisenberg con las extrapolaciones diletantes que se han hecho del mismo a propósito del «libre arbitrio»—. Esto ha ocurrido menos todavía en biología, en la que el vitalismo ha recibido precisamente los golpes más duros en estos últimos decenios. Hablar hoy del darwinismo con tal desprecio, negar con tanta seguridad que la cibernética pueda contribuir a una explicación materialista de los procesos mentales (*op. cit.*, pág. 137) y en otros puntos), significa asumir una posición oscurantista, que hace más difícil la misma lucha por el comunismo.

Chomsky mismo presenta el ensayo sobre la *Lingüística cartesiana* no como un estudio histórico propiamente dicho, sino como un redescubrimiento de ideas que, injustamente olvidadas en el siglo XIX y primera parte del XX, encuentran confirmación y desarrollo en la actual gramática transformacional. Pero ese carácter del ensayo, que le resguarda legítimamente de cualquier objeción de detalle pedantesca, no autoriza las más groseras confusiones, como la de establecer una continuidad estrechísima entre los jansenistas de Port-Royal, los románticos alemanes y Humboldt, como olvidar todas las aportaciones que el pensamiento empirista aportó a la lingüística general de los siglos XVII

y XVIII, etc.⁸⁸ Es más, aunque en el ensayo no falten algunas referencias (naturalmente negativas) sobre La Mettrie, Chomsky no parece tomar suficientemente en serio el proceso a través del cual, acosado por las dificultades creadas por el dualismo cartesiano y por la teoría del «animal-máquina», se llegó al «hombre-máquina» de La Mettrie y a la biología materialista, nada tosca, de Diderot. Proceso de pensamiento en el que, como mostró Aram Vertanian,⁸⁹ el empirismo de Locke tuvo un papel menos decisivo de lo que generalmente se había creído. Con esas dificultades choca cualquiera que pretenda resucitar el cartesianismo, como hace Chomsky. Una vez admitida una explicación rigurosamente mecanicista de todos los procesos vitales y de todos los comportamientos del animal, ¿cómo impedir que la «infección materialista» se extienda al hombre? Si, por otra parte, se convierte uno a una biología vitalista, ¿cómo impedir que la ruptura principal sea la divisoria entre vida y no vida, y que en el ámbito de un concepto espiritualista de la vida se establezca, aun sobre bases científicas o filosóficas espúreas, una continuidad entre hombre y animal? Y si empezamos

88. Ver las objeciones de L. ROSIELLO, *Linguistica illuministica*, Bolonia, Il Mulino, 1967, especialmente págs. 8, 14, 114, 119, 187 (Rosiello le recrimina acertadamente a Chomsky la confusión entre el innatismo cartesiano y el concepto humboldtiano de "forma interna" y recuerda que entre ambos se interfiere "la crítica kantiana"); PAOLO ROSSI, *Linguisti d'oggi e filosofi del Seicento*, en "Lingua e stile", III (1968), pág. 1 y sigs. (discusión con Rosiello y De Mauro, pero también, en muchos puntos, con Chomsky); LIA FORMIGARI, *Linguistica ed empirismo nel Seicento inglese*, Bari, Laterza, 1970 (aun sin discutir directamente las ideas de Chomsky, subraya bien los méritos del empirismo y de su polémica antiinnatista). Sobre algunas interpretaciones forzadas de la *Grammaire de Port-Royal* por parte de Chomsky, ver la introducción de R. SIMONE a la *Grammatica e Logica di Port-Royal*, Roma, Ubaldini, 1969.

89. A. VARTANIAN, *Diderot et Descartes*, Princeton, 1953. Este excelente ensayo creo que ha sido olvidado en general por Chomsky y por sus críticos. En la discusión suscitada por *Cartesian Linguistics* se ha puesto más el acento en los empiristas anticartesianos que en los esbozos materialistas que, paradójicamente pero comprensiblemente ha tenido un filón del mismo cartesianismo. Además, no es preciso recordar que la discusión sobre el "alma de las bestias" permaneció viva durante todo el siglo XVIII y ejerció una fuerte influencia sobre el pensamiento de Giacomo Leopardi.

a distinguir en la misma psique humana entre lo que sigue siendo explicable en términos de automatismo y lo que no lo es, ¿cómo evitar que algunos hombres (individuos, pueblos o razas) sean declarados «más iguales que los demás», es decir, más portadores que los demás de esas características «divinas» de la humanidad y no sólo de las «animales»? También esa última y peor forma de espiritualismo se dio, antes del racismo propiamente dicho, en la lingüística romántica: su fundador, Fiedrich Schlegel, en la obra *Über die Sprache und Weisheit der Indier* atribuyó al simple «mecanismo» las lenguas que más tarde fueron llamadas aislantes o aglutinantes, y reconoció sólo al sánscrito (y, en menor medida, a las demás lenguas indoeuropeas que creía hijas y no hermanas del sánscrito) cualidades auténticamente creativas; distinción que, de formas diversas, siguió pesando sobre buena parte de la lingüística del siglo pasado. Para plantear correctamente el problema de la animalidad del hombre y, a la vez, de una distinción no metafísica entre hombre y animal, hay que ser darwinianos y marxistas; pero eso es imposible si, con las mejores intenciones ético-políticas del mundo, se sigue hablando de ideas innatas y de la validez actual del dualismo cartesiano.

Por supuesto, entendería mal la «creatividad lingüística» de Chomsky —que está anclada en una «estructura profunda» lógico-lingüística y en un conjunto de reglas de transformación que permiten pasar a las «estructuras superficiales» de las diversas lenguas— quien la colocase en el mismo plano que la creatividad de Croce, estetizante y prelógica. Sin embargo, impresionaría ver cómo Chomsky se adhiere a la asimilación romántica del lenguaje con la creación poética (atribuyendo además a los cartesianos ese concepto tan típicamente romántico y a lo más viquiano-sensista) y cómo considera un mérito del conjunto de teorías que llama «lingüística cartesiana» la insistencia en el hecho de que el lenguaje «no está circunscrito a una función comunicativa práctica, a diferencia, por ejemplo, del

pseudo-lenguaje de los animales».⁹⁰ Tampoco eso es una consecuencia fortuita. Cualquier reivindicación unilateral de la creatividad y espiritualidad del lenguaje terminará siempre considerando típicas del lenguaje humano las expresiones más «altas», más «desinteresadas» y abandonando a la esfera de la animalidad las manifestaciones «comunicativas prácticas», que luego resultan las únicas de las que puede partir un estudio *lingüístico* del lenguaje. Cuando Schuchardt decía que el lenguaje, «nacido de la necesidad, culmina en el arte», era, al fin y al cabo, menos idealista no sólo que Croce y Vossler, sino que Chomsky.

En la primera parte de este ensayo vimos cómo la doctrina de Saussure, y luego el estructuralismo, surgieron en polémica con la lingüística decimonónica precedente, con su «atomismo» y mecanicismo. Pero a un «espiritualista desbocado» como Chomsky le ocurre que para él Bopp y Schleicher, los neogramáticos y Whitney y Saussure le parecen un único bloque de empiristas y materialistas vulgares. «Las campanas doblaron por la gramática filosófica a raíz de los notables éxitos de los estudios comparados indoeuropeos, que se cuentan entre los resultados sobresalientes de la ciencia del siglo XIX. La concepción empobrecida y absolutamente inadecuada del lenguaje que se manifiesta en Whitney, Saussure y muchos otros, demostró ser completamente adaptada a aquel estadio de la investigación lingüística.»⁹¹ En vano Saussure fue uno de los primeros que reivindicaron la *Gramática de Port-Royal* tras el desprecio que había padecido durante el XIX, aunque no la reivindica tan acriticamente como Chomsky (CLG 118). Lo cual no le impide en modo alguno a éste trazar una periodización de la historia de la lingüística que sitúa a un lado la «gramática filosófica» desde el siglo XVII hasta el romanticismo y Humboldt inclusive, y al otro todo lo que vino luego hasta 1950 (pág. 157). Este segundo período, que representaría una larga decadencia única, es designado globalmente

90. Op. cit., págs. 58-59.

91. Op. cit., pág. 156; pero ver también pág. 154 y sigs.

por Chomsky como «estructuralista», con un término que él mismo considera «bastante impreciso» pero no absurdo. Es una manifestación típica del fenómeno a que aludíamos hace poco: el estructuralismo, tan polémico (salvo raras excepciones) contra cualquier concepción naturalista del lenguaje, es «superado por la derecha» por quien lo encuentra todavía demasiado positivista. Pudo contribuir a ese error de perspectiva el hecho de que en América, como vimos, Bloomfield admite sin solución de continuidad gran parte de la enseñanza de los neogramáticos; pero no es menos paradójico que Chomsky no vea las diferencias de planteamiento ideológico entre Bloomfield y el estructuralismo europeo, entre Whitney y Schleicher o Ascoli. Mejor: esa difuminación de todas las diferencias se explica por el ultracismo metafísico de Chomsky.

En su forma originaria, la «gramática filosófica» de Chomsky no tiene muchas perspectivas de éxito. No es imaginable que el innatismo y el dualismo cartesianos, demasiado arcaicos ya para el mismo pensamiento burgués, se conviertan en la filosofía de moda. De ahí diversas tentativas de «chomskismo modernizado» que se vienen produciendo desde hace algunos años.

Ante todo hay la tentativa, bien vista por el mismo Chomsky, de traducir el innatismo en términos biológicos. Lepschy (que, sin embargo, es consciente de las dificultades de ese intento) observa: «Chomsky prefiere hablar de *ideas innatas*, o, como se podría traducir naturalísticamente, de predisposiciones hereditarias: lo cual subraya por lo menos la existencia de un problema no resuelto...» Y en otro punto dice: «Esta característica (la «competencia lingüística») no puede ser *aprendida*, como no se *aprende a andar*, o como un gato echado al aire *sabe* caer de pie sin haberlo *aprendido* nunca».⁹² ¿En qué biología puede inscribir-

92. *La linguistica strutturale*, cit., pág. 176; prefacio a los *Saggi linguistici*, I (trad. it., Turín, Boringhieri, 1969), pág. 14. El «chomskismo biológico» ha sido desarrollado sobre todo por E. H. LENNEBERG, *Biological Foundations of Language*, Nueva York, 1967; pero creo que este libro no resuelve las dificultades de fondo, y deja en el lector la

se esa traducción biológica del chomskismo? ¿En una biología fixista, para la que la especie del homo sapiens haya estado dotada desde el principio de la competencia lingüística? Hay que esperar que no. ¿En una biología evolucionista? En tal caso, la competencia lingüística se habría desarrollado (aunque sea a través de los caminos más complejos, menos unilineales) a partir de las formas rudimentarias de lenguaje animal que Chomsky considera totalmente distintas del lenguaje humano. No sería posible, en tal caso, hablar con un desprecio tan soberano de los mecanismos de estímulo-respuesta, de las necesidades prácticas, etc., pues, por lo menos filogenéticamente si no ontogenéticamente habría que recurrir a esos mecanismos «toscos» para explicar el origen de la competencia lingüística. Pero, aun en ese caso, ¿sería realmente satisfactoria una simple reforma darwiniana del innatismo? No, porque reduciría el lenguaje a una actividad instintiva, anulando todo lo que sabíamos desde hace mucho tiempo sobre su carácter convencional, social, no-biológico. Precisamente la comparación con el gato que, lanzado al aire, «sabe» caer nos muestra que ningún niño «sabe» el lenguaje de ese modo, sino que tiene necesidad de aprenderlo (aunque tal constatación no zanje, sino por el contrario plantee toda una serie de problemas neurofisiológicos por una parte y psico-sociales por otra). Es un problema serio, además, porque el humanismo chomskiano, aun pivotando en el lenguaje, tiende inevitablemente a un innatismo de los principios morales, políticos, etc., en el que ve, con mucha ingenuidad, la única garantía de que el hombre no pueda ser manipulado. La entrevista que hemos citado es explícita al respecto: «Un estudio serio de las éticas y de los sistemas sociales debería dirigirse a ese mismo fin (...). Creo que algunas de las características biológicas que determinan la naturaleza del organismo

impresión de encontrarse ante un intento de "cientificación *a posteriori*" de una teoría que había surgido con una carga de marcada hostilidad hacia las ciencias biológicas y que difícilmente puede ser separada de este origen.

humano guardan relación con el desarrollo intelectual, otras con el desarrollo ético, otras con el desarrollo como miembro de la sociedad humana, otras con el desarrollo estético. Sospecho que se trata de características restrictivas y que encontraremos que se puede decir que todos esos vínculos constituyen la naturaleza humana. Son inmutables en amplia medida; es decir, son parte del ser hombres igual que tener piernas y brazos es parte del ser hombres». ⁹³ A falta de cualquier idea clara sobre lo que Engels llamaba el «papel jugado por el *trabajo* en el proceso de humanización del mono» (y por tanto sobre el nexo entre relaciones de producción y conceptos morales, jurídicos, políticos), se oscila entre un espiritualismo antediluviano y un materialismo auténticamente «vulgar» —no en el sentido polémico en que lo reivindicamos en este libro, sino en el sentido literal, de una biologización *inmediata* de los aspectos socio-culturales de la humanidad.

Naturalmente, como todos los procesos intelectivos y comunicativos, el lenguaje tiene que ser objeto de estudio neurofisiológico también. Pero es muy probable que tal estudio, a medida que se desarrolle, no nos dé una legitimación biológica del innatismo de Chomsky, sino que cuestione cada vez más ese carácter de «análisis lógico elemental» (mala herencia de Port Royal) que tiene en la doctrina de Chomsky la llamada estructura profunda; ⁹⁴ y que restituya a los datos sensoriales, a las reacciones de placer y dolor del individuo ante los estímulos del ambiente natural y social la prioridad que Chomsky pretende negarles en favor de un apriori lógico-lingüístico.

Sin embargo, la biologización del innatismo no será el tipo de modernización de la doctrina de Chomsky que va a encontrar más éxito, sino más bien la ten-

93. "Q.P.", cit., págs. 134-135.

94. Sobre la distinción entre estructura superficial y profunda, tal como la formula Chomsky, también el chomskiano M. Wandruszka (art. cit. en n. 15) expresa reservas; por su parte, preferiría hablar respectivamente de "estructura perceptivo-mental" y "estructura instrumental" (*Erlebnis- und Denkstruktur y Werkzeugstruktur*).

dencia a arrinconar el innatismo, y también el aspecto más propiamente técnico de la gramática transformacional, y a hacer consistir cifrar el valor de Chomsky simplemente en la reivindicación del aspecto *creativo* de la actividad lingüística. Con ello el chomskismo se despoja a la vez de la ingenuidad metafísica que le hace inaceptable para los intelectuales europeos y de las dificultades lógico-matemáticas que le hacen demasiado difícil para los mismos; y con escaso trabajo se puede entonces volver a llevar el lenguaje al regazo de la «praxis» en que todo cabe.

Por supuesto, dentro de esa tendencia general puede haber y hay matices. Hay un antiestructuralismo que más que atacar al concepto estructuralista de ciencia la emprende con *toda la ciencia*, acusándola de no ser más que la falsa objetividad burguesa. Se trata de posiciones que han demostrado en repetidas ocasiones su inadecuación para proporcionar una teoría de la revolución proletaria. Si el antiestructuralismo tiene que significar simplemente una «vuelta a Franckfurt» (o a desarrollos «revolucionarios» de matriz frankfurtiana), no habremos ganado mucho. El mismo Sartre, aunque no puede ser identificado sin más con tales posiciones y aunque ha tenido el mérito de oponerse a la moda estructuralista y plantear objeciones a Lévi-Strauss muy válidas, es demasiado antimaterialista, demasiado imbuido de activismo existencialista como para poder representar una auténtica alternativa a Lévi-Strauss y a Althusser.⁹⁵

Se da, por otra parte, todo un pulular de interpretaciones «desobjetivizantes» del estructuralismo, muchas de las cuales, a decir verdad, tienen pocas ambiciones. Si la doctrina de Lévi-Strauss ha sido definida como un «kantismo sin sujeto trascendental», fácilmente puede surgir la idea de que todo se resuelve volviendo a un kantismo con sujeto trascendental, más

95. Señalado acertadamente por J. - M. DOMENACH en "Esprit", mayo 1967, págs. 771-774, y por L. SÈVE (cit. en nota 57), al principio del capítulo último. Repito que esto no quita que algunas objeciones contenidas en la réplica de Sartre a Lévi-Strauss (en "L'arc", 30, página 87 y sigs.), sean completamente correctas.

o menos vetado de empiriopragmatismo. En efecto, diversos investigadores sólo le exigen a Lévi-Strauss, que niegue realidad ontológica a las estructuras, haciendo de ellas estructuras de nuestro pensamiento, que nosotros construimos. Estructuras no objetivas, sino intersubjetivas, no inmóviles, sino dinámicas (segunda exigencia que afecta también a las ideas innatas de Chomsky).⁹⁶

También Jean Piaget se aproxima a ese tipo de reforma del estructuralismo. Es cierto que, por una parte, su competencia en biología y sus conocidos estudios sobre el desarrollo sensorial y mental del niño le sugieren objeciones materialistas al estructuralismo: por ejemplo, se observa que la Razón atemporal de Lévi-Strauss es incompatible con la evolución de las especies animales (*El estructuralismo* cit., pág. 208 y sigs.). Pero por otra parte sus mismos estudios de psicología infantil le llevan a transformar el proceso de «toma de conciencia» de la realidad, realizado por el niño, en un proceso de «construcción» de la misma realidad: el dinamismo de las estructuras que reivindica no significa la historicidad objetiva de las mismas sino nuestro «hacerlas». Ciertamente Piaget nunca niega radicalmente la objetividad del mundo externo, pero tiende a reducirla a un dato disorgánico, a materia informe; para él, el dilema fundamental se sitúa entre una predeterminación de la estructura entendida en sentido platonizante (Lévi-Strauss) y un «constructivismo», con todo el semiidealismo que ese concepto implica. Una vez más, el materialismo está ausente o demasiado tímidamente presente.

La filosofía que tiene mayores posibilidades de éxito en ese concurso para recoger la herencia del estructuralismo, es la fenomenología. Epistémon acertó al formular esa previsión en el librito antes citado. Por lo demás, ese probable éxito de la fenomenología ha estado preparado por una discusión con el estructural-

96. Se mueven en esa dirección, con diversos matices, las críticas de UMBERTO ECO (*La struttura assente*, Milán, Bompiani, 1968) y de PAOLO RAMAT (cit. en n. 82), entre otros.

lismo que dura hace varios años.⁹⁷ Comparada con las formas de «idealismo ingenuo» que estamos acostumbrados a ver en Italia, la fenomenología tiene la ventaja táctica de representar lo que se podría llamar un «idealismo astuto». No en el sentido de una astucia subjetiva banal (nadie puede poner en duda la sinceridad y el extremado sentido autocrítico de pensadores como Husserl o Merleau-Ponty), sino en el sentido de que los fenomenólogos oponen al materialismo, en lugar de una negativa tajante, insostenible ya, una defensa elástica. Parecen concederle mucho, para luego reaccionar y volver a metafisizarlo todo, haciendo aparecer aquella visión materialista del mundo y del hombre como un sedimento muerto que tiene que ser «reactivado» con una operación de magia filosófica. Por ello es verosímil que las exigencias de revaluación de la creatividad y de la praxis subjetiva, que el objetivismo teológico de los estructuralistas ha suscitado como reacción natural y más aún por el nuevo clima político de estos últimos años se orienten en dirección a la fenomenología.

Naturalmente, desde el punto de vista materialista que este libro trata de sostener, hay que rechazar de plano la alternativa entre el empiriopragmatismo y el platonismo. Ni es admisible reabsorber la realidad experimentada en la actividad experimentadora del hombre, ni lo es un desdoblamiento en realidad «vulgar», accesible a la experiencia común, y realidad ideal, que hoy se declara accesible para las matemáticas, mañana lo será sólo para el arte, pasado mañana sólo para la religión. Es inadmisibile contraponer una sincronía concebida como sistema cerrado (siendo así que ni siquiera el lenguaje corresponde a ese modelo) con

97. Apenas es necesario recordar el concepto husserliano de "intención significativa" y los desarrollos de la misma por M. MERLEAU-PONTY, sobre todo en *Signos*. Ver además P. RICOEUR en "Esprit", mayo 1967, págs. 801 y sigs., sobre todo 809 y sigs.; EPISTÉMON, op. cit., pág. 27 y sigs.; E. PACI, *Nota su de Saussure*, en el *Catalogo generale 1958-1965* de la editorial "Il Saggiatore", Milán, 1965, pág. LXIX y sigs.; id., *Antropologia strutturale e fenomenologia*, en "Aut-aut", 88 (julio 1965), pág. 42 y sigs.

una diacronía como reino de lo discontinuo; pero también lo es superar el contraste concibiendo teleológicamente la diacronía. El evolucionismo biológico nos ofrece un modelo de desarrollo *no caótico ni teleológico*, que no requiere ninguna Razón oculta que lo explique. El materialismo histórico de Marx y Engels nos ofrece otro modelo, capaz de explicar qué ha habido nuevo en el desarrollo de la humanidad desde que el hombre empezó a trabajar y a vivir socialmente; en este modelo, se le asigna al finalismo su propio lugar —no en el sentido de un «libre arbitrio» mitológico, sino en el sentido de capacidad de distinción entre medios y fines, de proyección consciente por parte del hombre—. Pero se subraya también el amplio espacio que ocupan en la historia humana los acontecimientos inconscientes, las constricciones, todo lo que nos permite definir como todavía «prehistórica» la época de la sociedad dividida en clases. La evolución del lenguaje, debida en gran parte a acontecimientos inconscientes y no finalistas, se sitúa por así decir a mitad de camino entre la evolución biológica y la de las «instituciones» humanas; por ello no se le puede aplicar el esquema teleológico «de Praga», que, una vez más, supondría una Razón oculta. La distinción y la conexión a la vez entre esos diversos tipos de desarrollo compete a un materialismo histórico que comprenda también el estudio de la naturaleza y se proponga superar la antítesis entre historia y ciencia. Lo cual implica una polémica no contra las adquisiciones de la ciencia del siglo xx, sino contra el uso ideológico que han hecho de ella las filosofías de la ciencia de nuestro siglo, y entre ellas el estructuralismo; y, por otra parte, contra las tentaciones anticientíficas del voluntarismo en que se vuelve a recaer, lleven la marca de Frankfurt o la fenomenológica.

6. Sin embargo, en el campo marxista la reacción al estructuralismo no se ha agotado con la recuperación de temas adornianos-marcusianos o husserlianos. También ha habido una toma de posición distinta, la de Lucien Sève, que presenta un interés particular pre-

cisamente por su doble polémica, contra el marxismo estructuralizante y contra el marxismo voluntarista.⁹⁸

La seriedad con que Sève aborda esta tarea no está exenta de algunas cualidades negativas: gran prolijidad (en *Marxiste et théorie de la personnalité* se repiten las mismas cosas decenas de veces) y una actitud de defensa de la ortodoxia, enlazada con el alineamiento político dentro del PCF. Sin embargo, a mi parecer sería errónea una reacción de repugnancia expeditiva por parte de la extrema izquierda. La defensa de la ortodoxia, aunque evidentemente sea insuficiente para resolver el problema de la revolución comunista en los países capitalistas avanzados y para comprender lo nuevo del maoísmo, tiene en cambio un aspecto justo en el plano de la *interpretación* de los clásicos: constituye un recurso necesario para deshacer las falsificantes «lecturas sintomáticas», para leer en Marx, Engels, Lenin y en el mismo Mao lo que efectivamente escribieron y para presentar los nuevos desarrollos, las divergencias, incluso las tentativas de fundamentar nuevas teorías revolucionarias no marxistas como lo que efectivamente son, sin introducirlas de contrabando como interpretaciones o «descubrimientos del auténtico Marx». Cuando Godelier inicia la exposición de un marxismo en el que ya no hay casi nada marxista con estas palabras: «Las exégesis tradicionales de Marx se hundan ante nuestros ojos y de sus ruinas surge un Marx muy descontento para los marxistas y capaz de proporcionar elementos inesperados y fecundos a la reflexión científica más moderna», Sève tiene toda la razón para llamarle al deber de una lectura objetiva. Lo mismo vale, como ya hemos dicho, para Althusser y para los marxistas «de Frankfurt» y fenomenólogos. Por ello son muy justas y eficaces todas las páginas polémicas de Sève frente a Althusser, Sartre, Garaudy, las síntesis apresuradas de marxismo y psicoanálisis;⁹⁹

98. Ver las obras de Sève, cit. en notas 3 y 57.

99. *Marxisme et théorie de la personnalité*, págs. 206, 326 y sigs., 340 n. 3, 376 y sigs., y todo el cap. final; cfr. discusión ya citada con Godelier.

es muy exacto lo que dice Sève sobre los *Manuscritos económico-filosóficos*, sobre las indudables diferencias que los separan del Marx maduro y sobre los motivos de su persistente vitalidad incluso para quien se adhiera al punto de vista del Marx maduro (págs. 82 y sigs., 190 y sigs.).

Pero en Sève no hay sólo una honesta interpretación. Su formación lleva una fuerte impronta de Georges Politzer, que, en su trabajoso camino del psicoanálisis al marxismo insistió mucho en la exigencia de una psicología «concreta», con mucho riesgo de rechazar como abstracto cualquier procedimiento de generalización científica y de reducir la ciencia psicológica al estudio de una serie de «dramas individuales», pero también con una vigorosa reivindicación de la necesidad de construir una teoría materialista de la personalidad, con un resurgir de temas hedonistas (la aspiración a la *felicidad*) demasiado olvidados en el campo marxista. Tarea que apenas había esbozado Politzer cuando le alcanzó la muerte en la lucha contra el nazismo interrumpiendo prematuramente su actividad, y que ahora reanuda Sève.

Probablemente, esa tarea no se lleva a cabo tampoco en ese libro, que el mismo Sève presenta como una etapa de un trabajo en vías de realización. Pero es un paso adelante notable. Sève tiene toda la razón cuando afirma con fuerza que una ciencia marxista del hombre no puede atenerse sólo a una exigencia «generalizante», olvidando el individuo (no como «persona» espiritualista, sino como nexo particular de relaciones sociales distinto de todos los demás). Exigencia sobre la que, independientemente de Sève y partiendo de premisas un tanto distintas, había tratado también yo de llamar la atención en un artículo recogido en este volumen (pág. 50 y sigs.); pero en el libro de Sève ese tema encuentra un desarrollo mucho más amplio. Es más, aun considerando como base de una psicología marxista la sexta Tesis sobre Feuerbach («el ser humano es el conjunto de las relaciones sociales»), Sève no ignora que una teoría de la personalidad no puede

prescindir de lo que hay de biológicamente condicionado en cada individuo: «La misma individualidad social se desarrolla en *individuos biológicos*, que, en cuanto tales, no son en modo alguno el producto de la base social y de sus contradicciones, sino que son una realidad completamente distinta» (pág. 200). Reconoce también lúcidamente que entre las exigencias del individuo y las de la sociedad hay un desfase constituido «por el mismo hecho de la individualidad», que implica «una limitación constituida por la curva de la vida humana y del transcurrir de los años hasta la muerte, hecho fundamental que se contrapone a la perennidad del mundo social a través del continuo, insensible sucederse de las generaciones... Aquí hay una fuente inextinguible de discordancia entre psicología individual y condiciones sociales, de desigual importancia de los datos objetivos: lo que cuenta más desde el punto de vista de la formación social es tal vez muy secundario desde el punto de vista de la personalidad, y viceversa» (pág. 321). Se puede observar que nos encontramos muy cerca del reconocimiento de los temas «leopardianos» que el marxismo, a nuestro parecer, no puede olvidar, y que tratamos de reivindicar en el presente libro y en anteriores trabajos provisionales.

Pero por otra parte, y precisamente a propósito de este problema de la relación entre el hombre biológico y el hombre social, hay en el libro de Sève un decir y desdecir que proviene del hecho de que también él, como todo marxista occidental de nuestro tiempo, tiene una excesiva fobia antibiologicista que acaba comprometiendo el materialismo. Sève insiste mucho en que el hombre ha tenido, históricamente, un «punto de partida» biológico, pero que esta base originaria ha sido superada y reabsorbida posteriormente por la nueva base social. «El punto de partida natural (...) no es en modo alguno la base real de la totalidad desarrollada, pues la formación de la totalidad consiste precisamente en la inversión de la relación entre lo "natural" y lo "social", en la transformación progre-

siva de los datos naturales en resultantes históricos: en el individuo desarrollado, incluso el organismo físico se ha convertido en gran medida en *producto* de la personalidad» (pág. 266 y sigs.). Afirmación genéricamente justa, con tal de que se recuerde que en esa «gran medida» no entran algunos datos de la condición humana que *siguen siendo* muy importantes y cuya eliminación sigue pareciendo difícil prever (por ejemplo, los mismos que mencionaba Sève en un pasaje citado anteriormente), y que por tanto la «inversión» de que nos habla es sólo parcial, y se ha producido en medida muy desigual en los diversos campos de la vida y actividad de los hombres, como tratamos de mostrar en los dos primeros ensayos de este volumen.¹⁰⁰

Precisamente para escapar a la sospecha de que la constitución biológica sea considerada de algún modo como base subyacente a la base económico-social, recurre Sève a una curiosa metáfora: los individuos, dice, «están en cierto modo insertos lateralmente» en la base económico-social. Y para designar esa relación propone el término de *yuxtaestructura*. En una relación de ese tipo, «por definición una de las dos estructuras, aunque su soporte tenga una existencia y un origen independiente, se encuentra íntegramente subordinada a la otra». La relación entre estructura y «yuxtaestructura» es recíproca, pero «tiene el aspecto de una circularidad orientada: una de las dos estructuras es siempre, en última instancia, la estructura determinante» (pág. 200). Así perdemos de nuevo la conciencia que parecía habíamos conquistado del condicionamiento que sigue ejerciendo la naturaleza sobre el hombre: el hecho de que Sève (en la última frase citada) acabe diciendo de la «yuxtaestructura» lo que Engels, en pasajes muy conocidos, dice de la superestructura, demuestra que el nuevo término que ha introducido no sirve para aclarar las cosas.

La excesiva defensa contra el biologicismo se revela también en muchos otros puntos del libro, por ejem-

100. Ver más arriba, págs. 36 y sigs., 60 y sigs.

plo en las críticas al psicoanálisis (acusado, una vez más, sólo de desinterés por la realidad social, y no de falta de materialismo) y a Lévi-Strauss. Es muy justa la observación de que la antropología lévi-straussiana «se distingue por una inmensa ausencia: la del trabajo social y, por tanto, de las relaciones de producción, que es lo esencial del marxismo». Pero no podemos decir lo mismo, por las razones ya indicadas, de la acusación de biologicismo contra Lévi-Strauss, concluyendo que «en las ciencias humanas el biologicismo siempre es compañero del idealismo» (pág. 487 y sigs.). En realidad, a pesar de algunas alusiones fugitivas y no esenciales al «clima» y al «ambiente geográfico», lo que está muy vivo y presente en Lévi-Strauss, como en todo el pensamiento burgués del siglo xx es, como hemos visto, sólo uno de los dos «compañeros». Aplicar a la crítica de las ideologías burguesas contemporáneas el esquema demasiado manido de los «extremos que se tocan» lleva a inventar posiciones materialistas-vulgares inexistentes, como *pendant* de un espiritualismo existente y dominante, que es el adversario al que hoy hay que combatir.

No creo que tenga mucho interés entrar en discusiones bizantinas sobre la posición «lateral» o «subyacente» de lo biológico con respecto a lo social. Que con el origen del trabajo surgiese y a partir de ahí tomase importancia creciente un nuevo nivel de la vida humana, relativamente autónomo con respecto a la base animal; que ese nuevo nivel ejerza una influencia decisiva (y no el nivel biológico) en el desarrollo de todo lo que se comprende con el término de superestructura, y por ello merezca *en ese sentido* el nombre de estructura o base: eso es lo que hay que mantener firmemente. Y creo que hay que llamar «biologicismo» (en sentido peyorativo) a cualquier teoría que negando o subvalorando esa función de la estructura económico-social pretenda explicar en términos inmediatamente biológicos la división de la sociedad en clases, la lucha de clases, la guerra, las instituciones, toda la cultura. Pero ¿se puede decir que el hombre sólo tuvo

origen animal, pero ya no es un animal? Quien responda afirmativamente a esa pregunta chocará, a mi parecer, contra hechos obstinados, no negables, sino sólo eludibles mediante un viejo arsenal de argumentos sofisticados sacados del idealismo. Quien responda negativamente, no es un «biologicista», sino simplemente un materialista, y sin duda ninguna es más cercano que el primero al pensamiento maduro de Marx y Engels. Pero tampoco esa segunda posición, desarrollada hasta el final (especialmente en lo relativo a los obstáculos que la persistencia del hombre biológico en el hombre social opone a su felicidad), es una posición totalmente «marxista-ortodoxa», como no lo es ninguna de las corrientes del marxismo actual: de ahí la necesidad, a mi parecer, de repensar toda una tradición de pensamiento materialista-hedonista que lleva a Leopardi.

Volviendo aún un momento a Sève, creo que en su libro hay otro defecto, la insuficiencia de análisis de los diversos subgrupos sociales y culturales que (dentro de la pertenencia general a una clase) concurren en la formación de la personalidad de un individuo. Cada uno de nosotros pertenece a una clase, pero también a un grupo o estrato particular de la misma; pertenece a una familia, es decir, a una entidad microsociedad que con frecuencia presenta notables desfases respecto del grado de desarrollo general de la sociedad; vive en una sociedad en la que las clases se contraponen, pero también se influyen mutuamente, tienen momentos de «colaboración» parcial en que una hegemona a la otra; por medio de la cultura (y sin necesidad de ser específicamente un intelectual) está sometido a influencias a gran distancia temporal o espacial; puede entrar a formar parte (por efectiva mutación de su estado económico-social o por adhesión a partir de motivos «ideales») de una clase distinta de la originaria, sin que con ello pueda nunca cancelar todas las huellas del pasado; por efecto de ideologías mixtificadoras, puede sentir la solidaridad nacional, religiosa, racial, por encima de la solidaridad de clase, etcétera. Una teoría marxista de la personalidad tiene

que abordar mucho más que lo hace Sève, todo ese revoltijo de problemas; y tiene que intentar por lo menos trazar las líneas fundamentales de una ética materialista. El libro de Sève —con toda su justa aversión por la psicología pura, por la psicología apolítica— sigue siendo demasiado el libro de un psicólogo: además de la subvaloración del problema de la relación hombre-naturaleza, cojea por la escasa articulación del concepto de «sociedad». Aunque es, por las razones sumariamente indicadas, un libro importante.

¿Qué tipo de crítica suscitará, por la izquierda, un intento como el de Sève? Tenemos un ejemplo en el ensayo de Tony Andreani, *Marxisme et anthropologie*.¹⁰¹ A pesar de la viva inteligencia del autor y de su sentido de la complejidad y dramatismo de los problemas, no me parece que sea un ejemplo confortante. Andreani llega a convencer cuando en las últimas páginas del libro polemiza, aunque sea un tanto sumariamente, contra los prejuicios anticastristas y antichinos de Sève. Es interesante y justa la exigencia de poner en primer plano el problema de las «necesidades» como impulsos para la lucha de clases y de la transformación de la sociedad (págs. 40-41 y en otros puntos); es justo observar que la cerrazón teorícista de Althusser se traduce, en el plano práctico, en una forma de atentismo (págs. 40 y sigs. y 72 y sigs.). Pero todo ello no nos lleva a ninguna parte, pues Andreani hace suyo el concepto de ciencia tan exacerbadamente antiexperimentalista que, como hemos visto, constituye una de las peores herencias del estructuralismo y que no puede tener más consecuencia que acentuar la separación entre activismo revolucionario y ciencia metafisizada y reservada a un círculo de iniciados. A pesar de estar cargado de sanas rebeliones contra ciertos maestros, Andreani ha heredado religiosamente de ellos una enseñanza: que la ciencia tiene que mirar lo más posible a «lo oculto», con todos los equívocos platónicos o

101. En "L'homme et la société", 15, enero-marzo 1970, páginas 27-75. Tengo que agradecer al amigo L. Baranelli que me indicase este ensayo.

platónico-freudianos enlazados con esa concepción y con todas las consecuencias antimaterialistas a que conduce. La objeción primera que hace a Sève es que sus categorías psicológicas «se quedan al nivel de lo visible, y, en lo esencial, de lo vivido». Sève «se queda en una descripción de superficie»; su análisis «no lleva más que a categorías intuitivas»; su psicología «no es falsa, pero se queda en lo fenoménico»; etc. Es más, incluso Lévi-Strauss, a pesar de sus amores por la Razon escondida, sigue quedándose, según Andreani, demasiado en la superficie; es preferible Foucault, y más aún Lacan (págs. 39, 43). La ciencia no es ya una búsqueda de la verdad que para ello utiliza la abstracción y la distancia respecto de la apariencia sensible, sino una fuga de lo sensible hacia sí misma, un descenso al Reino de las Madres. Por motivos que hemos repetido demasiadas veces ya en este escrito, no tenemos ningún interés en asociarnos a tales empresas espeleológicas.

No hace falta decir que tras las acusaciones de biologicismo y de «mecanicismo» (págs. 37, 51, 53) se arrastra la acusación de empirismo, contra Sève y un poco contra todo el mundo. Aunque, como hemos visto, Sève se preocupa incluso demasiado por subordinar lo biológico a lo social, esto no impide que Andreani suelte la perorata de rigor sobre la inseparabilidad de lo biológico respecto de lo social: «¿Qué pudo ser nunca lo social y lo biológico en estado puro?... Lo social es siempre ya presente, inserto en lo biológico, que a su vez es una relación entre organismo y ambiente» (págs. 33-34). Seguimos en el escolasticismo del profesor o el estudiante de filosofía, que, en cualquier discusión sobre la relación entre A y B, sin saber nada de A ni de B es capaz de «objetar» que A y B no pueden ser pensados separadamente uno de otro. Y aunque tal «objeción» (que, a lo más, puede servir como *advertencia general* para no hacer distinciones demasiado rígidas) no aporte ningún progreso en la discusión, siempre hay quien la encuentre sumamente aguda.

También el problema de las «necesidades», que Andreani tiene el mérito de recoger y que podría conducir a una nueva síntesis de materialismo y hedonismo, termina dando lugar a un enésimo intento de marxismo freudiano, no mucho más convincente que los que refuta el mismo Andreani. En el concepto de «sistema de pulsiones libidinales» se pierde cualquier distinción entre estructura y superestructura: se repite la ilusión de todos los que creen que es la anulación de esa distinción (y no articulación más precisa), lo que sirve para dar nuevo impulso revolucionario al marxismo.

Por tanto, con pocas o parciales excepciones, el postestructuralismo parece destinado, por el momento, a moverse en el círculo cerrado de rotación de diversas formas de idealismo en que se mueve desde hace muchos decenios la cultura occidental, y del que sólo podrá sacarla una nueva situación político social.

