

no parece casualidad el que la acentuación de la importancia de las razones morales del marxismo, junto con las económicas pero sin considerar aquéllas como una mera derivación-deducción a partir de los intereses materiales del proletariado, tuviera en della Volpe como correlato el reconocimiento de la función que paralelamente iban adquiriendo en las nuevas sociedades el proceso de proletarización y la reestructuración de estos sectores a los que caracteriza con el rasgo psicológico de la hidalguía. No parece casualidad, sino consciencia. Es más: podría decirse incluso que uno de los elementos originales de este primer marxismo dellavolpiano consiste en haber sabido captar algunas de las razones históricomateriales que se interiorizaron en el desarrollo del marxismo mismo desde la época de Engels, intuyendo la necesidad de un desarrollo específico del tema de los valores implícito en tales razones, pero manteniendo en cambio, frente a la idea de las "dos almas" del marxismo con la consiguiente reorientación hacia la ética kantiana, la tesis de la concepción integral o unitaria de economía y ética en la obra de Marx.

A lo largo de la exposición habrá oportunidad de mostrar que esta problemática ético-sociológica se quedó en esbozo por el progresivo decantamiento de della Volpe hacia una visión del marxismo como metodología general de las ciencias sociales. Ahora importa subrayar, sin embargo, que en este primer desarrollo la idea más constante es que el marxismo tiene una "misión redentora" históricamente comparable a la que tuvo el cristianismo, respecto del cual nuestro autor presenta a aquél como una inversión/conservación en la medida en que, criticando el concepto de la persona originaria y superándolo sin perder la enseñanza de la igual dignidad de todo ser humano, hace descender a la tierra la esperanza cristiana en la fraternidad humana.

Se trata, pues, de una lectura voluntariamente reductiva de la obra de Marx para indicar lo que es filosóficamente sustancial en ella: "El

Marx que se hallará en estas páginas no es sólo el Marx de la política ni el Marx metido en el lecho de Procusto de cualquier sistema filosófico (pasado de moda, por añadidura), como ha ocurrido entre nosotros [en Italia] con las interpretaciones dialéctico-idealistas o también con las interpretaciones pragmatistas anglosajonas. No es, en suma, ni un Marx meramente político ni, menos aún, un Marx presunta o presuntamente purificado, o sea, intelectualizado, por la 'intelligentzia' burguesa, esa benjamina entre los 'viciados de la historia' (por usar una expresión del poeta soviético Olesha)". El Marx que ahí presenta della Volpe es un Marx moralista y filósofo, teórico de la emancipación del hombre en general, constructor de una concepción moral unitaria que hay que aceptar o rechazar en bloque y, señaladamente, pensador del trabajo como primera necesidad de la existencia; categoría, esta del 'trabajo' marxiano, en la cual ve su intérprete "la exigencia ética más revolucionaria desde el mensaje cristiano del amor" (OPERE 3, 309-310). Es este un Marx leído a través de los Manuscritos económico-filosóficos de 1844 y, parcialmente, de La ideología alemana, comentado con independencia intelectual por un filósofo atento sobre todo a la historia de las ideas y que además se esfuerza desde el principio por atenerse a las fuentes originales.²⁶

Las razones polémicas con que el filósofo se apresta a abordar la obra de Marx resultan patentes en ^{el} paso recién aducido. En él se alude, en efecto, negativamente, a las interpretaciones de Croce, de Gentile y, con bastante probabilidad, de Mondolfo; la referencia a los exégetas anglosajones es más oscura, pero el contexto permite suponer que se está apuntando a algunas páginas de John Dewey así como, tal vez, al Karl Marx's Kapital de Lindsay; por último, la distancia que se toma frente a las presentaciones de Marx como político sin más implica la reivindicación de una lectura autónomamente filosófica de un clásico que, en opinión de della Volpe, fue al menos en sus obras juveniles "filósofo ex profeso" y que, por consiguiente, no debería ser limitado al papel de

teórico de la revolución (en esto la crítica parece aludir no sólo a las divulgaciones habituales sino también, como se verá, a ciertas páginas de Lenin).

Ahora bien, esta lectura voluntariamente reductiva no se pretende parcial: la reducción de Marx a filósofo moral tiende a consumir una operación teórica necesaria según della Volpe para el conocimiento de la verdadera sustancia del marxismo; una operación que vendría exigida por las derivaciones a que ha sido sometido el pensamiento de Marx, pero que al mismo tiempo se declara adecuada y filológicamente respetuosa de los textos que comenta. De los textos que comenta; conviene subrayar esto, pues el intérprete cree al menos en ese momento que en las obras juveniles citadas y en el manuscrito que lleva por título Kritik des hegelischen Staatrechts esta ya todo lo esencial de la concepción marxiana del hombre, de la naturaleza, de la historia y de la sociedad o, dicho más precisamente, la fundamentación teórica de un concepto de la relación entre lo económico y lo ético que rompe con toda la historia filosófica anterior y que puede ser considerado por tanto como modelo de toda crítica del apriorismo y como embrión de una teoría general absolutamente renovadora. No hay duda de que en esta preferencia por los ensayos "filosóficos" juveniles (y póstumos) de Marx influyó su trabajo de traductor al italiano de una parte de los mismos así como también la prolongación -aunque ahora sobre bases nuevas- de su crítica de la dialéctica idealista, hegeliana. De todas formas debe añadirse a eso que si bien La teoría marxista dell'emancipazione umana se limita casi exclusivamente a una lectura comentada de los Manuscritos de 1844 y de La ideología alemana, los escritos dellavolpianos ya inmediatamente siguientes no ignoran la importancia y el interés de otras obras de la madurez de Marx (y de Engels). Razón por la cual, y para evitar una discusión del pensamiento dellavolpiano tan simple como carente de actualidad, parece preferible declarar aquí de salida la relativa incorrección filológica de aquel primer ensayo y prescindir de él en adelante

en la parte expositiva. Con ello se recoge, por lo demás, una observación del propio della Volpe en el sentido de que La libertà comunista hace superflua la lectura de la anterior Teoria marxista dell'emancipazione umana (OPERE 4,537).

Los rasgos más salientes de esta primera interpretación dellavolpiana de Marx son un talante antieconomicista sólo en parte condicionado por el uso demasiado genérico del término mismo de 'economía'; una clara punta polémica antihegeliana que, como habrá oportunidad de ver, conduce a una muy particular versión de la dialéctica; y la tendencia a leer constantemente los principales conceptos del materialismo histórico en relación con o según el criterio de otros planteamientos gnoseológico-metódicos relevantes en la historia de la filosofía. Tales rasgos tienen, desde luego, antecedentes. Así, por ejemplo, la reducción explícita de Marx a "filósofo" y "moralista", la preferente atención prestada a las obras de juventud de éste o el peso concedido en el conjunto de la obra marxiana a lo que habría que llamar antropología filosófica, son todos ellos motivos característicos de las interpretaciones humanistas que tuvieron su arranque en la publicación de los Manuscritos de 1844. Esto sugiere, pues, la existencia de una deuda intelectual para con los comentarios de Landshut y de Mayer a sus propias ediciones parciales de algunos escritos póstumos de Marx.

Por otra parte, la insistencia en una filosofía del socialismo embrionariamente elaborada por Marx y por Engels, necesitada por tanto de desarrollo y generalización a partir de concepto de la "praxis que se subvierte", o, consiguientemente, la intención de prolongar en un plano filosófico-sistemático el "moralismo" de Marx poniéndolo en relación con otros motivos metódicos antidogmáticos anteriores, constituyen elementos de una lectura que recuerda en más de un aspecto la orientación de Mondolfo. Se ha señalado que esta relativa continuidad en cuanto a algunas de las preocupaciones sustantivas que motivaron la ocupación con la obra de Marx, así como también en cuanto a la selección de los tex-

tos objeto de comentario tiene su explicación no sólo en el impacto que causó el conocimiento de los Manuscritos de 1844 sino además en el hecho de que, a diferencia de lo ocurrido hasta los años veinte, el marxismo empieza a entrar entonces en las universidades y a ser tema de discusión en los congresos filosóficos; de modo que, aun en los casos en que no se hace del mismo un producto fácilmente encasillable en la cultura académica, tiende a presentarse con el distanciamiento intelectual y los recursos propios, típicos, del historiador o del filósofo profesional.

Esta explicación, sin embargo, sólo sirve parcialmente para el caso de della Volpe, el cual, como se ve por su cita del poeta soviético Olesha, no era demasiado proclive a las concesiones academicistas. Más cercana a la verdad parece, por consiguiente, la consideración de que las deudas y las similitudes empieza y acaban en esto, a saber: en el aire de familia que diferencia al marxismo de los universitarios de los comienzos de la segunda postguerra respecto de los clásicos de las generaciones anteriores que pusieron el acento en el desarrollo de aquél como teoría de la revolución. En cualquier caso, por lo que hace a della Volpe su intento de restaurar la "verdadera raíz" del marxismo arranca razonablemente del reconocimiento de que para captar la concepción marxiana de la persona y de la libertad hay que remontarse a las principales nociones más generales. De ahí el repaso de los conceptos de 'hombre', 'naturaleza', 'sociedad', 'trabajo', 'praxis revolucionaria', etc., tal como aparecen en aquellos textos en los cuales se les dio un tratamiento particularizado.

En este sentido La libertad comunista acalera con precisión y rigor las notas esenciales de la concepción marxiana del hombre como ente natural [Naturwesen] que es a un tiempo ente genérico [Gattungwesen] determinado, específicamente humano y, en cuanto tal, ser social, comunitario. Ya en la elaboración de este concepto en los Manuscritos de 1844 y en La ideología alemana se destaca primero la oposición a la reducción hegeliana del hombre a autoconsciencia, se subraya luego el esfuerzo

"aristotélico" de Marx, cuya búsqueda se atiene al "hombre real", para concluir por último que la visión marxiana de las relaciones entre el hombre y la naturaleza se distancia tanto de la concepción romántica, basada en el principio de una relación lírico-subjetiva, cuanto de los varios idealismos que presuponen la naturaleza como objetivación del hombre autoconsciente o como apariencia dialéctica del espíritu. Este doble distanciamiento y el criterio filosófico específico resultante, según el cual el hombre es un ser natural-social cuya actividad vital es el trabajo a la vez antropomorfizador de la naturaleza y alienador del individuo humano en las condiciones históricas dadas del capitalismo, conduce derechamente a la estimación del "mundo económico". Dos son, pues, las razones por las cuales la problemática filosófico-antropológica o moral y la problemática económica forman un todo que hay que estimar interrelacionadamente: una ideal, por la que el "mundo económico" en tanto que mundo del trabajo, de la producción material e intelectual, constituye la manifestación típica y fundamental de las relaciones humano-naturales; y otra histórica, esto es, vinculada al hecho de que el problema del hombre verdaderamente humano, social, brota como tal problema específico con el plantearse de la cuestión de la socialidad de la producción a partir de la novedad que trae consigo la sociedad capitalista y el trabajo alienado en ésta.

Especial atención presta della Volpe al desarrollo de la hipótesis marxiana de la abolición/supresión de la alienación mediante la revolución comunista. De ella -y a los efectos de precisar qué debe entenderse por libertad comunista- no interesaría tanto el "corolario político", es decir, lo que suele aludirse con el concepto de abolición/extinción del Estado, cuanto la idea de que en la nueva sociedad el trabajo pasaría a ser la primera necesidad o el fin de la existencia humana. Ello es así porque al intérprete, que conoce ya la Crítica del programa de Gotha (lugar clásico del planteamiento de este "corolario") y la comenta en paralelo con los escritos juveniles de Marx, no le parece que de ahí se

desprenda la afirmación taxativa de la abolición del Estado en general; al contrario, pese a que esta cuestión no es precisamente superflua o ficticia, Marx la habría dejado sin respuesta (OPERE 4,81). De modo que, obviada la problemática general de la transición política, el "concepto más revolucionario de la ética marxiana" resulta ser para della Volpe este del trabajo como primera necesidad de la existencia. Pero lo es justamente a condición de no reducir su sentido a una primera acepción "inmediata y corriente".

En efecto, en esta primera acepción tal concepto significaría sólo la postulación de un hecho asimilable sin más a los rasgos económicos y sociojurídicos que se suponen propios -en la concepción marxiana- de la sociedad comunista, a saber: que una vez eliminados los privilegios clasistas así como la base material de posibilidad de la explotación de unos hombres por otros en función, respectivamente, de la posesión o privación de los medios productivos, el trabajo como actividad se convierte para cada individuo en la necesidad primera de su vida en la medida en que la necesidad de alimentarse y reproducirse quedará satisfecha sin otra subordinación que el propio trabajo.

Hay, sin embargo -sigue argumentando della Volpe- una acepción "más filosófica" (OPERE 4,82) de este concepto en la que apunta su significación propiamente moral, su dimensión ética original. Se trata de la motivación según la cual con el acaecer de la revolución comunista la misma actividad personal, esto es, la personalidad, coincide finalmente con la actividad técnica, con el trabajo asociado. Tal sería el sentido último de la crítica general de la división del trabajo y de la alienación vinculada a esta división, crítica que en la formulación de nuestro autor representa no sólo una caracterización apropiada del modo capitalista de producir sino también el esclarecimiento de la negatividad de la civilización burguesa, incluso en sus manifestaciones axiomáticamente más elevadas como pueden serlo, por ejemplo, el "hombre del Renacimiento" o la "humanidad" de tipo goethiano. Pues esta teoría crítica general, marxiana, de la división del trabajo muestra en primer lu-

gar que en la civilización capitalista la actividad material y la actividad espiritual corresponden a individuos diferentes y están marcadas por la casualidad, la competitividad y la espontaneidad inmediata, no racional o voluntaria desde el punto de vista de la comunidad en su conjunto; de esa estimación y de la adopción, por tanto, de una perspectiva universalista se sigue, en segundo lugar, que lo que suele llamarse libertad personal es en tales condiciones una libertad ilusoria, una libertad "casual" que da origen a una comunidad también aparente dominada por la alienación o extrañamiento del hombre: del trabajador en tanto que su trabajo se ha deshumanizado o despersonalizado, sintiéndose en su personalidad anulado y víctima paciente de una existencia inhumana; y del capitalista en la medida en que, a su vez, se ve construido por la competición a la que él llama "libre" y se autoafirma, como miembro de una minoría social opresora, en la apariencia de una existencia humana. Según esto, la alienación no afecta separadamente a unos y otros en el terreno exclusivo del proceso productivo sino que repercute en la cotidianidad de la vida personal, privada, de cada individuo; razón por la cual la distinción entre personalidad individual libre, auténtica, y extrañamiento debido al proceso de trabajo o a la competición no es sino autoengaño propio de la sociedad clasista.

Por eso incluso el llamado hombre completo, omnilateral y generalizador, de tipo renacentista o goethiano no puede dejar de representar "una completud y armonía de capacidades culturales y prácticas solamente posibles para unos pocos que han crecido en las condiciones típicas de la clase dominante"; de manera que en la raíz de este humanismo abstracto no está sólo el condicionamiento de época sino también la insensibilidad social o el olimpismo de la autoafirmación de la elite que, desde la admisión de la división espontánea del trabajo ya dada, tiende a sublimar en la personalidad "grande" el contraste típico del mundo burgués entre individuo y sociedad (OPERE 4, 82 y 230). En cambio, la abolición de la división social, espontánea, del trabajo implica la substitución de la pseudocomunidad o comunidad aparente de la sociedad clasista por una "co

munidad real" en la que la supresión de la alienación se produce mediante la humanización o racionalización de las condiciones objetivas y subjetivas. De ahí, en continuidad con las fórmulas del joven Marx, la conclusión principal de La libertad comunista:

"La libertad de este ente limitado, finito [que es el hombre] sólo puede tener sentido en tanto que libertad social, comunista. Precisamente porque ésta consiste en el carácter ilimitado o en la universalidad que tal ente alcanza en la comunidad real que él mismo crea con el acto de superación inagotable de la naturaleza interna y externa; acto que es relación del hombre con la naturaleza por ser relación entre hombres y entre éstos y aquélla, esto es, socialidad del trabajo o técnica que compone a cada hombre consigo mismo y con su destino, más allá de la propia inercia, de las inercias ajenas y de las implícitas prerrogativas individuales, sean aprioristas o transcendentales y en cualquier caso inhumanas por ser fatales a la socialidad, o sea, a la universalidad y a la libertad reales, efectivas, del hombre mismo" (OPERE 4,100).

En esta versión "más filosófica" del concepto marxiano del trabajo como necesidad primera y fin de la existencia en una comunidad real de hombres iguales y libres, el acento recae en el enriquecimiento moral que la actividad productiva misma, liberada de las barreras alienadoras y señalada por la socialización/asociación, supone para la personalidad o individuo universal. Este enriquecimiento moral o apropiación de la riqueza específica de la especie es para della Volpe la libertad comunista; la libertad en la acepción positiva marxiana constituye, pues, la sustancia del humanismo crítico. Desde ella se comprenden mejor las notas que este della Volpe atribuye al marxismo: el ser una concepción moral unitaria antiilustrada y antiromántica, el indicar "al menos implícitamente" las condiciones de una revolución copernicana de los conceptos morales, el proporcionar una nueva solución al problema de la relación entre economía y ética, el significar un nuevo tipo de crítica de apriorismo, el proporcionar elementos decisivos para una nueva valoración de la técnica, el ser un historicismo concreto que rechaza la de

rivación o deducción de los valores, etc. No obstante, algunas de las dificultades filológicas con que esta interpretación topa si se contempla el conjunto de la obra de Marx son resueltas con cierta premura. Me referiré a las dos más importantes abordadas por della Volpe: la discrepancia entre ese concepto de trabajo y los pasos dedicados por Marx (y por Engels) al "reino de la libertad", y, de otra parte, las oscilaciones en cuanto al carácter específico de las relaciones que el marxismo supone entre economía y ética.

Por lo que hace a la primera cuestión en La libertad comunista se argumenta que la obra madura de Marx y en particular El capital confirman la exégesis de la superación/abolición de la forma capitalista de la división del trabajo como condición de posibilidad del enriquecimiento omnilateral del individuo humano en el trabajo asociado entre iguales; pero se constata junto a eso la existencia de una divergencia entre el aserto de que el trabajo será en la sociedad comunista la primera necesidad vital y la presunción (del libro tercero del Capital y también del Anti-Dühring) según la cual el reino de la libertad comienza más allá de la producción material, dado que el principio de ésta, aun socializada, sigue siendo la necesidad. La constatación de esta divergencia en la formulación del vínculo libertad/trabajo se zanja con el comentario de que el Marx del libro tercero del Capital "renuncia a la libertad real por una libertad de tipo romántico, abstracta, mítica" mientras que, por su parte, el Engels del Anti-Dühring se habría dejado llevar por la influencia economicista-futurista imperante en su época (OPERE 4, 101-102). Sigue luego, como conclusión, la advertencia de que tanto el romanticismo como el economicismo futurista de estas formulaciones del reino de la libertad facilitan algunas confusiones corrientes, en particular la idea de que existe una comunidad de principio y de destino entre capitalismo y socialismo o el intento de integrar aquel economicismo con conceptos éticos tradicionales que no rebasan el espíritu de la Declaración de los derechos del hombre.

Tanto el argumento crítico de la volpiana como su conclusión son instructivos. Y parece, desde luego, insuficiente una discusión de ellos que se limite a contextualizar los pasos de Marx y de Engels citados por della Volpe o a ver ahí una mera coartada cuya finalidad sería la corrección "filosófica" de los clásicos del marxismo para facilitarse precisamente una nueva integración, en este caso de la antropología filosófica marxiana con el imperativo moral kantiano. Más interés puede tener en cambio una discusión que tome como punto de partida el problema que La libertad comunista plantea incoativamente: la realidad de que en la obra de Marx hay varios conceptos con notas distintas para el término 'trabajo' referido a la sociedad de productores asociados o sociedad comunista (diferencias, por lo demás, no sólo entre los Manuscritos de 1844 y El Capital sino en los mismos escritos del período de madurez). Hay por de pronto un concepto del trabajo en el que se subraya su carácter atractivo, su ser autorrealización del individuo (sin que ello suponga su identificación con la "mera diversión" fourierista) más allá del trabajo forzado o impuesto que domina en las sociedades clasistas; hay también una concepción del trabajo según la cual en la sociedad comunista éste se reduce progresivamente hasta dejar de existir. En ambas formulaciones, sin embargo, el presupuesto es la reducción de la jornada de trabajo en las condiciones de una sociedad del bienestar; la diferencia esencial está en la consideración del trabajo como necesidad vital o como deber social.²⁷ Pero, en cualquier caso, esta discusión implica especificaciones acerca de la separación de producción y trabajo, del concepto de tiempo libre, del trabajo simple y complejo en las condiciones de una automatización progresiva y de la estructura de las necesidades propia de la sociedad comunista; especificaciones que no caben en esta primera interpretación de la volpiana porque en ella se vincula la libertad real genéricamente al carácter social del trabajo (OPERE 4, 101) y se supone, mediante un argumento circular, que la especialización no puede traducirse en unilateralidad en la sociedad al-

ternativa porque la libertad real está asegurada antes y después del acto mismo de especializarse (OPERE 4,83).

Esta argumentación circular discurre con un concepto de 'trabajo' todavía poco elaborado, equipara por lo general la división del trabajo a alienación y concede a la "técnica comunista" un sentido sustantivamente distinto del de la moderna técnica capitalista en su fase taylorista, pero lo hace basándose en el criterio muy general de la supuesta coincidencia entre personalidad y vida técnica, esto es, sin una consideración particular de los efectos sociales del uso de determinadas tecnologías. Ciertamente que en este caso no se sigue de ahí la habitual visión romántica en que suele concluir un concepto de la abolición ~~sin~~ resto de toda división del trabajo; al contrario: en polémica precisamente con una concepción liberal-romántica de la autenticidad individual se mantiene que la primera condición del enriquecimiento de la personalidad es la racionalización planificadora propia de la tecnicidad comunista. Pero, en cambio, la valoración abstractamente positiva de la tecnicidad como sinónimo de socialidad conduce a hacer de la necesidad virtud y a exagerar la novedad moral de un fenómeno social como el movimiento stajanovista en la Rusia soviética. En efecto, en opinión de della Volpe, el stajanovista representaría un nuevo tipo de hombre de honor en el que "se concentra el más alto grado de socialidad", la tipificación, en suma, de la máxima socialidad, de la máxima humanidad concentrada en el esfuerzo productivo personal. Precisamente en la estimación de este caso concreto se muestra la debilidad de la fórmula del trabajo como primera necesidad y fin de la existencia aplicada como mero criterio moral, sin mención de los rasgos socioeconómicos de la formación social en que surgió el movimiento stajanovista. Así el criterio de diferenciación entre stajanovismo y taylorismo, según el cual en el segundo la técnica clasista expresaría el principio del trabajo como un medio para vivir, "como un medio extrínseco a la vida", mientras que en el primero la técnica expresa el principio del trabajo como fin de la existencia, resulta inaceptable por ser meramente ideológico.

Esta asimilación acrítica de la ideología staliniana que convierte las necesidades en virtudes explica por qué La libertad comunista tiene al Marx del libro tercero del Capital por un romántico: porque la estructura de las necesidades de la sociedad de transición ha sido asimilada a las necesidades realmente existentes en la Rusia soviética de los años treinta y cuarenta. (Esa es también, dicho sea entre paréntesis, una de las razones de que en su argumentación este texto pase por alto, contra toda evidencia, la hipótesis marxiana de la abolición/extinción del Estado). En tal sentido della Volpe cita, efectivamente -como era de rigor en la época- al Stalin de los Problemas del leninismo, según el cual en la Rusia soviética el trabajador no trabaja para los explotados sino para sí, para su clase, para la sociedad; pero añade a eso la cautela de que lo que interesa del fenómeno stajanovista es más bien la tendencia correspondiente a una fase de "relative transmutación del trabajo". En todo caso, la contraposición entre taylorismo y stajanovismo como tipos ideales diferenciados en función de una tecnicidad capitalista y una tecnicidad comunista (incluso como tendencia) no tiene fundamento. Pues el cambio de opinión de Lenin, en un sentido favorable, acerca del sistema Taylor está documentado al menos desde 1918, muy pocos meses después de la revolución de octubre; y -lo que es más importante- sus consideraciones de entonces sobre la necesidad de introducir en Rusia el estudio, la enseñanza y la sistematización fabril de dicho sistema tienen un arranque en el que sigue predominando "lo viejo" sobre el horizonte de la organización de un mundo nuevo: la elevación de la productividad del trabajo, el hecho de que el ruso es "un mal trabajador en comparación con los trabajadores de las naciones más avanzadas" y la urgencia de "enseñar a trabajar" de acuerdo con las "riquísimas conquistas científicas" que proporciona el taylorismo.²⁸

La objeción no es, por tanto, que La libertad comunista no concuerde con este espíritu realista-productivista, sino justamente que la cristalización del mismo (sin los infinitos matices económicos, sociales y

sobre todo políticos de Lenin) revela, de un lado, el límite de la lectura filosófico-moral de Marx en base al carácter reductivo del uso del concepto de trabajo como primera necesidad o fin de la existencia, y, de otro lado, el empobrecimiento de la categoría de trabajo desalienado como valor al emparentarla con el obligado esfuerzo de aumentar la productividad del trabajo que es la raíz de la emulación moral (respetable y hasta exaltable en sus manifestaciones individuales voluntarias) propia del movimiento stajanovista.

Esto enlaza con otra dificultad abordada por della Volpe en su polémica antieconomicista y que podría formularse así: ¿qué tipo de relación se establece en la teoría entre determinación económico-social y realización de la personalidad como vida individual multilateral y libre? Inicialmente la cuestión es abordada en el marco general de las relaciones entre economía y ética, en unos términos, por consiguiente, en los cuales se advierte el condicionamiento de una comparación textual entre algunos escritos juveniles de Marx y otras soluciones anteriores, relevantes, del tema. Desde esa perspectiva se afirma por ejemplo (OPE/RE 3,371) que la solución marxista de la problemática de las relaciones entre economía y ética consiste en una conversión crítica de la ética en economía y viceversa aludiendo, aunque de manera implícita, a la tecnificación mondolfiana de la noción de praxis revolucionaria o "praxis que se subvierte". Con esa fórmula, además de obviar por una vía rápida el tema de la diferenciación del marxismo ("un materialismo práctico", "un historicismo concreto") respecto de todo materialismo y de todo idealismo anteriores, se niega paralelamente que tenga sentido discutir acerca del pretendido determinismo económico marxiano. Libre del compromiso reformista de Mondolfo, della Volpe no verá entrar por la ventana el determinismo conjurado en primera instancia. En cierto modo esa fórmula es la mejor expresión del cambio de óptica respecto del Discorso sull'inequaglianza.

En efecto, aquel ensayo concluía en la aseveración de que el objeti

vo filosófico de Marx era demasiado limitado, en el sentido de que la obra de éste no habría pasado de ser una "filosofía de lo económico", una "ética económica"; de modo que -se argumentaba allí- al no haber producido una ética propiamente dicha, una ética sin adjetivos, el humanismo marxiano acaba reduciendo el tema de la transmutación de los valores a la desaparición de la alienación en el terreno de las necesidades, de las condiciones económicas. Ahora una lectura más atenta de los Manuscritos de 1844 y de La ideología alemana permite a della Volpe captar bien que precisamente esta interrelación de economía, filosofía y ética constituye un elemento positivo del discurso marxiano, el índice de su valor en la historia de las ideas. Pero al interpretar esta interrelación con la única apoyatura de la referencia a la historia de las ideas filosóficas -en un espíritu antihegeliano y aristotélico, para decirlo con sus propios términos- se ve impulsado hacia dos extremos que en cierto modo se complementan: la idea de un "Marx filósofo exprofeso" (académicamente diferenciado del Marx economista y del Marx revolucionario, crítico de la política burguesa) y el uso del término 'economía' en una acepción muy vaga, oscilante y equívoca. La fórmula misma de "conversión crítica de ética en economía y viceversa" sólo podría mantenerse en el supuesto de que con ella se esté significando que el análisis económico marxiano tiene algunos presupuestos axiológicos explícitamente declarados, de la misma manera que su postulación de valores se apoya en cierto fundamento empírico (por lo demás, no sólo aunque así principalmente económico).

Pero no es ésta la acepción que contempla della Volpe. En realidad con esa fórmula pretende dar cuenta al mismo tiempo, y tomándolo como un sólo problema, de tres cuestiones que deberían analizarse por separado, a saber: 1) cómo intervienen y con qué tipo de relación los varios factores del decurso histórico real; 2) cómo vió Marx, con qué categorías plasmó esa relación en su estimación general del decurso histórico habido, en el análisis particularizado de ciertos acontecimientos his-

tóricos concretos, y en la presunción del tránsito de la sociedad capitalista a la sociedad comunista; 3) en qué sentido esas categorías fueron recogidas, desarrolladas y/o modificadas por las varias corrientes marxistas posteriores. Entre los indicios formales de que detrás de la formulación general de la conversión crítica de la ética en economía y viceversa hay un concepto insuficientemente construido es posible aducir aquí dos: el primero es la equiparación sin comentarios de los términos 'epifenómeno' y 'sobreestructura' en un contexto que niega todo carácter determinista al marxismo;²⁹ el segundo es la cautela misma con que se introduce la idea de la conversión crítica y recíproca: al menos eso está implícito en la obra de Marx, reza la cláusula introductoria.

Pero más que las formalidades interesa ver la argumentación. Esta avanza interpretando acertadamente la inescindibilidad, en la caracterización por Marx de la sociedad, entre la afirmación de un nuevo modo de producción y la tendencia al enriquecimiento de las necesidades humanas como nueva manifestación de la fuerza sustantiva humana, como nuevo enriquecimiento del ser humano. Sigue luego la polémica antideterminista tendente a poner de manifiesto que la doctrina de Marx además de salvaguardar la unidad del proceso histórico "mantiene la distinción específica de los momentos que la componen". Ya ahí se introduce, sin embargo, una equiparación formal entre, de un lado, naturaleza/particularidad/condiciones económicas y, de otro, hombre/universal/sobreestructura (OPERE 4,30), que anuncia el tratamiento de la relación entre economía y ética bajo un prisma geoseológico-metódico general. Y, en efecto, un poco más adelante (OPERE 4,66) este tratamiento se especifica con la consideración de que aunque hay en la obra de Marx algunas formulaciones que parecen favorables al materialismo determinista tales formulaciones se integran en la más general del praktischer Umsturz, con lo cual se llega a la conclusión de que "las circunstancias hacen a los hombres tanto cuanto los hombres hacen las circunstancias".

En realidad al tener que hacer frente al debatido tema de la relación entre base y superestructura della Volpe abandona la idea marxiana de que aquélla -las relaciones de producción, el modo de producción- se manifiesta en ésta, y se alinea con la reinterpretación de Engels que establece una relación de causa a efecto. Siente luego la misma preocupación de éste último por tal forma exagerada de ver la cosa y reintroduce el efecto (el hombre, la ética, lo universal, la praxis revolucionaria) como elemento que reacciona sobre la causa. Pero como el centro de su argumentación es la polémica con el hegelismo, se ve obligado a dar un paso nuevo respecto de Engels, esto es, a atribuir a Marx "un principio lógico original" que consiste en la "reciprocidad de causa y efecto" y que supera "la fundamental categoría racionalista del idealismo; la categoría de causa o ratio"; un principio cuya rasgo principal es el rechazo de la dialéctica y la afirmación de que la relación buscada consiste en una "consustancialización" de elementos efectivamente distintos. Así se abre la reflexión acerca de la naturaleza metodológica de la obra de Marx que ocuparía buena parte de los escritos della Volpe posteriores. Y con ella reaparece la problemática central de la anterior crítica de los principios lógicos: el criticismo como conciliación superadora de empirismo y racionalismo. Pero ahora en el marco de la problemática marxista, pues, en efecto, el historicismo concreto de Marx es para della Volpe un método inductivo-deductivo en el espíritu de la ciencia moderna, esto es -como ya sabemos- concordante con la crítica kantiana de Leibniz. Naturalmente, reflexionar en esa dirección supone consumir dos operaciones en una: deshegelianizar, por así decirlo, a Marx y tratar de construir un nuevo concepto de dialéctica. El desarrollo teórico de esta doble operación se verá a su tiempo. De momento interesa resaltar aún un par de aspectos más relacionados con la filosofía moral de Marx.

Uno de los aspectos positivos de la argumentación filosófico-moral de La libertà comunista en continuidad con la exégesis de Marx es arrojar luz acerca de la tendencia a identificar la hipótesis marxiana del

hombre nuevo con otras concepciones anteriores del hombre completo o total. A esto se ha aludido ya antes, pero tal vez valga la pena subrayarlo por la recurrente presencia de esa confusión en momentos de crisis especialmente aguda de los valores dominantes o cuando las alternativas de futuro a ellos parecen desaparecer del horizonte de las perspectivas pensables. Della Volpe no se detiene a distinguir específicamente entre los rasgos característicos del "hombre del Renacimiento" y las notas propias de la personalidad armoniosamente integral de Goethe; traza en cambio la línea de demarcación que puede considerarse esencial entre estos conceptos y el ideal de Marx cuyo presupuesto diferenciador es otra sociedad, una sociedad en la que todos tengan la posibilidad de ser hombres totales. Ateniéndose a este presupuesto, la libertad comunista califica de "cándidos" los esfuerzos teóricos asimilatorios de ciertos críticos contemporáneos: no, desde luego, en base a la creencia bastante extendida -y propiciada en ocasiones por un marxismo sólo atento a la divulgación- en que mientras estos otros humanismos apuntan hacia la plenitud y omnilateralidad del individuo, el humanismo positivo de Marx tiende contrariamente a destacar el carácter universal de una clase social, el proletariado industrial, con olvido o desprecio de cada uno de los miembros de la misma o de los otros individuos de la sociedad, sino precisamente por el convencimiento siguiente: que la elevación del proletariado a clase universal, en las circunstancias históricas dadas de la civilización burguesa, constituye la condición de posibilidad de la plenitud y omnilateralidad del individuo, de la persona, más allá de la alienación, de la mala conciencia o de la conciencia autosatisfecha por oposición de la propia autenticidad a la miseria espiritual de la mayoría de los seres humanos.

La posición de Marx frente al mal social no es la de Goethe, viene a decir esta anotación. Pero esa posición no coincide tampoco con ciertas estimaciones posteriores de las causas de la derelicción del ser humano. En este sentido la confrontación entre el concepto marxiano de trabajo y la concepción heideggeriana de la cura señala el alejamiento definitivo de

della Volpe respecto de toda analítica existencial. Pues, en primer lugar, al aceptar la crítica marxiana de la alienación no se está apuntando simplemente el hecho aludido por la imagen del "idiota especializado", esto es, a la deformación general del individuo humano como consecuencia de la especialización tomada en sentido técnico abstracto, sino que, junto a esto y más allá de ello, se combate "el espíritu que hay detrás de la especialización y de la técnica productiva burguesa, su carácter de técnica extrañada del hombre" (OPERE 4,82-83); lo cual se opone a cualquier conclusión en el sentido de un nuevo "dilettantismo" (recuérdese la polémica con ciertas formulaciones "románticas" del propio Marx). Y en segundo lugar al concepto de cura [Sorge] en su acepción ontológico-existencial, heideggeriana, le falta el sentido "verdaderamente concreto" de la mundaneidad que tiene la concepción marxiana del trabajo. Pese a todos los esfuerzos por captar la existencia como co-existencia auténtica -argumenta della Volpe- el solipsismo existencial heideggeriano pierde la sustancia de la libertad finita, de una libertad que es tal precisamente por ser finita, razón por la cual en su comprensión de la estructura de la cura no cabe sino una libertad intelectualista que es la meditatio mortis existencial. Ahora bien, si se admite que el hombre es un ser que está esencialmente en el mundo, entonces no puede conocer la soledad abstracta; su único modo de trascenderse será la comunidad, la afirmación de su ser social, o la mística. Desde este punto de vista la significación del existencialismo heideggeriano no residiría en su coherencia (coherentes son para nuestro autor las conclusiones místicas de Jaspers y Kierkegaard), sino más bien en la tipicidad de época de un esfuerzo teórico desesperado: "La cura queda como el último mito filosófico--desesperado-- del Privatmensch: mito desesperado por ser sin teología (y sin teología el burgués muere) Tal es el síntoma extremo de una crisis interna al sistema ideológico burgués" (OPERE 4,122).³⁰

Dos desarrollos: crítica del apriorismo y esbozo de una teoría general del interés-deber

La libertad comunista desemboca en una apreciación relativa al lugar del marxismo en la historia de las ideas filosóficas. Más concretamente: pone en relación la filosofía del socialismo con el renacimiento de ciertos motivos antidogmáticos que habrían quedado sofocados por el predominio, en esa historia, de la corriente platónico-cristiana. Tales motivos nos son conocidos. Se trata de los aspectos antiplatónicos de la ontología y de la lógica aristotélica, de la teoría humeana del belief, de la creencia o sentimiento como fundamento del juicio, así como de la crítica kantiana a Leibniz. Con esta apreciación la exégesis filosófico-moral de Marx se amplía en el terreno gnoseológico-metodológico para enlazar con las conclusiones de la Crítica dei principi logici. Desde ahí se proponen dos desarrollos de la teoría implícita en la obra de Marx: uno, en el plano de la ética, que partiendo de la afirmación de que existe una problemática moral propia del marxismo apela a algunas consideraciones de las teorías de las pasiones de Locke y de Hume, toma como punto de confrontación necesario el imperativo moral kantiano y concluye en un primer esbozo de una teoría del interés-deber; otro, en el plano lógico-metodológico, que, como queda dicho, empieza viendo en la obra del joven Marx una revolución copernicana de las ideas morales, define luego la metodología marxiana como una operación inductivo-deductiva en consonancia con la ciencia moderna, y acaba encontrando en el marxismo los fundamentos para la crítica de todo razonamiento apriori y de todo proceso lógico consistente en la hipostatización o sustantificación. En ambos casos no importa tanto ya la interpretación de Marx -aunque se le cite profusamente- como la generalización de ciertas intuiciones fundamentales al hilo de las necesidades filosófico-prácticas que atañen al marxismo contemporáneo.

Todo indica que entre 1946 y 1948 della Volpe vacilaba entre privilegiar el desarrollo de la ética en línea con La libertad comunista o

poner en primer plano la discusión y generalización del marxismo como metódica general en continuidad con su anterior crítica antihegeliana. El indicio tal vez más claro de esta vacilación es que el tratamiento específico de uno y otro tema fue anunciado sucesivamente como Critica del "conosci te stesso" o como segunda edición de la Critica dei principi logici para concretarse finalmente en el libro que llevaría por título Logica come scienza positiva.³¹ A la resolución de esta duda en una dirección metodológico-cientificista colaboraron posiblemente factores externos, y en este sentido no hay que descartar la influencia negativa que pudo tener la idea -corriente entonces en los partidos comunistas- de que acentuar la importancia de los Manuscritos de 1844, o sea, de la antropología filosófica o de la filosofía moral de Marx, suponía dar bazas ideológicas a la socialdemocracia. No obstante, ese decantamiento hacia las cuestiones metodológicas se puede explicar también por razones exclusivamente internas al mismo discurso dellavolpiano, esto es, por composición de dos elementos: el peso antidialéctico, crítico-empirista, de una orientación que tiene como punto de partida el ensayo sobre Hume, y la atribución de una significación exagerada (tan excesiva como para acabar valorándola por encima de los Manuscritos de 1844) a la temprana crítica marxiana de la filosofía del derecho estatal de Hegel.

Una ojeada de conjunto a la evolución de ese discurso desde 1945 a 1948 al hilo de la interpretación de Marx puede ayudar a aclarar este punto. Della Volpe empieza pensando que su propia crítica anterior del concepto de autoconsciencia (contenida en lo esencial en la Critica dei principi logici, como se recordará) coincide en lo sustancial con la perspectiva antihegeliana de Marx. Pero, obviamente, esa coincidencia no se refiere a la temática específica ni tampoco a los problemas abordados; sólo se puede referir al punto de vista metodológico general o, si se prefiere, al desacuerdo común respecto de las hipótesis idealistas. De todas formas, ya la Teoria marxista dell'empancipazione umana y La

libertà comunista extrapolan esa coincidencia de varias maneras: tecnicizando y sistematizando el léxico filosófico o económico marxiano, atribuyendo a Marx una orientación metódica aristotélica, interpretando el concepto de necesidades con la ayuda de la concepción empirista de las pasiones, y, sobre todo, suponiendo en Marx el uso de un principio lógico -"la reciprocidad de causa y efecto como superadora de la categoría racionalista de causa o ratio"- cuya originalidad no es de hecho otra que la de servir para aproximar el concepto marxiano de dialéctica al (por nosotros ya conocido) esfuerzo dellavolpiano por conciliar supurando los principios lógicos clásicos de origen platónico y aristotélico. Varias de esas atribuciones se presentan en La libertà comunista simplemente como notas (OPERE 4, 116-119, 120-121, 130-132) que glosan los conceptos marxianos de "necesidades", "hombre social-natural", "contradicción", etc., poniéndolos en relación con los pasos fundamentales de la Critica dei principi logici.

Ahora bien, la explicitación de esta coincidencia metódica tiene que hacer frente a varios obstáculos, entre otros las lecturas de la dialéctica de Marx en continuidad respecto de la de Hegel, la autoridad de Lenin, señaladamente de los últimos escritos de éste en los que se insiste en el vínculo metódico existente entre la Lógica de Hegel y El capital, así como ciertos pasos del propio Marx (y de Engels) que parecen avalar aquellas lecturas y esta autoridad. En el esfuerzo por acumular argumentos en favor de un marxismo antihegeliano se superponen una vez más cuestiones filológicas, históricas y sociopolíticas inasimilables. Algunos de esos argumentos tienen escaso interés o no resultan aceptables. Así, por ejemplo, cuando se afirma que en los escritos filosóficos marxianos sólo se recuerda la dialéctica hegeliana para criticarla, mientras que el hecho de que en los escritos económicos y políticos Marx utilice el esquema dialéctico hegeliano apenas cuenta porque "no se puede pedir al político o al economista el mismo rigor filosófico exigido al filósofo"; o cuando se razona que el Marx dialéctico es justamente el Marx apreciado por los intérpretes idealistas (por ejemplo

Gentile, "quien no le encuentra suficientemente puro e intenta corregirle").

Tales argumentos requieren poco comentario. Por lo que hace al primero de ellos basta con recordar que precisamente los llamados "escritos filosóficos" de Marx que della Volpe tiene en mente -Kritik des Hegelschen Staatrechts, Zur kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, los Manuscritos de 1844, etc.- son también escritos políticos (muy claramente la Kritik, si no se quiere prescindir del contenido para ocuparse sólo del esquema de la crítica a Hegel; más claramente aún Zur kritik) o económicos (los Manuscritos de 1844). La reducción, por tanto, de estos textos a "escritos filosóficos" pierde de vista el hecho de que en Marx filosofía, economía y política no son separables. De modo que si se entiende la obra de Marx como una conjunción de economía, filosofía y política, que va madurando a lo largo de los años como consecuencia de acontecimientos históricos concretos y de los conocimientos adquiridos por su autor, no hay necesidad de confundirse sobre el rigor filosófico exigible al político o al economista. Por otra parte, la afirmación de que el Marx dialéctico es el preferido de los intérpretes idealistas se mueve todavía en la ambigüedad: si con ese rótulo se alude al Marx de la madurez, como parece deducirse de otros pasos de della Volpe, el aserto es sencillamente falso; y si el rótulo se refiere al hecho comúnmente expresado por la fórmula de que Marx aceptó el ideal metodológico de Hegel y algunas de sus categorías invirtiendo su sentido ontológico, entonces la implicación liquida demasiado pacíficamente no sólo gran parte de la historia del marxismo (en la que, desde luego, Gentile no cuenta) sino también parte sustancial de la obra del propio Marx.

Tampoco el típico argumento de autoridad, muy característico de la época, puede servir de gran cosa para los fines que della Volpe se propone. Pues si es cierto -como él afirma- que tanto Stalin como la Historia del Partido Comunista (bolchevique) de la URSS insisten en que Marx se desembarazó la vieja corteza idealista de la dialéctica para quedarse con su núcleo racional y darle un carácter científico moderno, lo hacen

explícitamente para distinguir entre el método y el sistema hegeliano, lo que lleva a la conclusión de que si bien Marx rechazó el sistema aceptó en cambio el método (la dialéctica) de Hegel. Esta conclusión es inaceptable para el della Volpe de esos años porque piensa que la dialéctica de Marx es otra cosa: no dialéctica de puros elementos opuestos, como en Hegel, sino de elementos distintos, heterogéneos. Volveremos sobre este último concepto, que es básico en la concepción dellavolpiana del marxismo. Antes hay que indicar, sin embargo, que ya la Teoría marxista dell'emancipazione umana avanzaba un argumento bastante más sólido para pensar en la dirección conveniente: "Dejando por un momento a un lado todas estas válidas razones [las aludidas en los párrafos anteriores], ¿por qué no intentar aplicar el criterio director general, ya aplicado por Lenin en el campo de la teoría política [...] según el cual no hay que considerar la teoría de Marx como algo concluso e intangible? ¿Por qué no intentar aplicar este criterio también en el campo de la teoría filosófica marxista?" (OPERE 3, 313).

Dicho sin las cautelas de la época esto debería significar reflexionar por cuenta propia sobre determinados problemas filosóficos concretos, con entidad, tomando la obra de Marx como acicate, como guía o como sugeridora de temas por desarrollar. En realidad en la aplicación de este criterio -más que en la justeza filológica de la interpretación de la obra de Marx- reside lo mejor de la reflexión dellavolpiana de finales de los años cuarenta. Sólo que la aplicación consecuente de este criterio tiene que solventar en el caso de la tradición comunista marxista un par de dificultades nada fáciles de soslayar. La primera, de tipo general, tiene que ver con la plástica imagen de Labriola acerca del 5% y del 95% del marxismo: Marx no fue sólo un científico, ni fue en absoluto un filósofo sistemático creador de una determinada escuela; fue también y sobre todo un revolucionario cuya obra científica se orienta desde la afirmación explícita del punto de vista de la clase obrera industrial moderna. Pero ya ahí, en la original articulación del vínculo entre concepción del mundo (u ontología o antropología filosófica), ciencia (particularmente económica y más en general de la sociedad) y política

revolucionaria desde el punto de vista del proletariado industrial, queda abierta la posibilidad de varios marxismos por acentuación unilateral de cada uno de esos elementos separadamente. La mayoría de las polémicas que Marx vivió dentro del movimiento obrero de su época han tenido que ver con alguna de esas acentuaciones unilaterales; de ahí el "en lo que a mí respecta, yo no soy marxista" del propio Marx. El mito de Marx fundador del marxismo, para decirlo con palabras de Maximilien Rubel, ha tenido como consecuencias, de una parte, la sistematización escolástica de su pensamiento y, de otra, la tendencia a volver a los orígenes en busca del "Marx vivo" luego de cada victoria o de cada derrota del movimiento obrero.

Para lo que aquí interesa se puede prescindir de la sistematización escolástica, que por lo general no es sino ideologización o recubrimiento verbal de un poder, de una dominación real. La comprensión del pensamiento de della Volpe exige estimar la otra consecuencia, la metáfora del Marx vivo. Parece obvio que esa metáfora sólo puede tener sentido si con ella se postula la reconstrucción histórico-biográfica y filológica de la vida y la obra de Marx. Sin embargo, no es a eso (o no es sólo a eso) a lo que con ella se alude generalmente; más bien se piensa en la vigencia general del pensamiento de Marx desde la perspectiva de los problemas presentes, actuales. Esto, así en general, es muy poco plausible en el caso de un pensamiento que articula orgánicamente filosofía, ciencia y práctica política revolucionaria, pues además de las novedades científicas ocurridas en cien años (con las que tiene que contar el filósofo) están las transformaciones económicas y sociales en los planos nacional e internacional. A ello hay que añadir que a medida que avanzaba el proceso de proletarianización la adopción del punto de vista global favorable a la clase obrera se iba haciendo más complejo, de manera que incluso técnicamente la articulación de filosofía, economía y política revolucionaria encontró dificultades adicionales a las ya existentes en la época de Marx. A esta dificultad adicional, propia de la época del imperialismo, se ha

referido con lucidez el último Lukács al proponer un nuevo principio organizador basado en una dualidad y una interacción de teoría y práctica en el que la primera requeriría el funcionamiento de un brain trusts dedicado al análisis de los problemas que están en el origen de la condición obrera contemporánea.³²

Por consiguiente si por Marx vivo no se entiende la reconstrucción histórico-biográfica del itinerario intelectual, científico y político, de aquél (puesto que se pretende arrojar luz sobre problemas y necesidades que no son ya los suyos), y si no se puede aceptar, por absurda, la afirmación acerca de la vigencia de todas y cada una de las tesis de Marx, entonces caben tres opciones: la complementación de lo que en general se considera vivo con otras aportaciones nuevas, el volver a pensar desde el principio dando la primacía al análisis de lo que hay, de las realidades contemporáneas, sobre la base de la afirmación de que la vigencia de la obra de Marx está exclusivamente en el método, o el desarrollo de alguno de los aspectos en que se articula la obra de Marx a sabiendas de que con ello se realiza una tarea parcial. Lo primero dio lugar, entre otras cosas que aquí pueden pasarse por alto, a la cristalización stalinista del marxismo-leninismo como doctrina de la época del imperialismo; lo segundo ha requerido una discusión particularizada de lo que se entiende por "método" al menos para diferenciar entre su reducción crociana a mero canon empírico de interpretación y la metódica o camino del pensamiento que sigue tratando de articular filosofía, ciencia y política revolucionaria desde el punto de vista de la clase obrera; lo tercero, si no quiere quedarse en el academicismo denunciado por Labriola, supone el reconocimiento consciente de la parcialidad de esta tarea y, por tanto, la renuncia a buscar el verdadero Marx en uno de los desarrollos de su obra.

Cuando en la segunda mitad de los años cuarenta della Volpe se propone explicitar las ideas filosóficas de Marx como crítica de todo apriorismo y a partir de ello poner las bases de una ética del interés-deber está eligiendo el tercero de los caminos apuntados. Al indicar que se o-

cupa del Marx filósofo, y no del político o del economista, parece aceptar conscientemente la parcialidad de su tarea. Pero no siempre reconoce la dificultad general a la cual se ha hecho referencia, y choca además con otra dificultad de época: la pobreza filosófica del marxismo-leninismo en tanto que sistematización dominante y la reducción del método a canon interpretativo bastante extendida en el marxismo italiano a partir de Croce. Al reaccionar frente a ambas deformaciones pone de manifiesto razonablemente las debilidades filosóficas opuestas del leninismo y del crocianismo, pero atribuye equivocadamente a Marx una posición que no es la de éste sino la suya propia. En el retorno a Marx, en el intento de presentar a un Marx vivo, se encuentra lo que se busca: discutiendo con Lenin, un Marx filósofo exprofeso; discutiendo con Croce (y con otros hegelianos), un Marx radicalmente antihegeliano y formalmente dialéctico. Considerada globalmente esta posición de della Volpe: 1) es inmantenible como interpretación de Marx, esto es, desde el punto de vista de la reconstrucción de su pensamiento; 2) tiene muchos elementos positivos en sus desarrollos particulares si se la compara con los otros marxismos de la época; 3) lleva en su seno una confusa asimilación de problemas diversos que acabarán haciéndola también poco apropiada en el marco de los marxismos postestalinianos.

Por el momento se puede dejar en suspenso la explicación del punto tercero que podrá hacerse con más elementos de juicio en los capítulos siguientes. Ahora basta con apuntar que esa confusión viene de juntar dos cosas: la supuesta "licitud de interpretar al Marx filósofo exprofeso en un espíritu aristotélico, humeano y kantiano" y "la necesidad que hoy tenemos de un Marx vivo, esto es, del Marx vivo justamente para el gusto filosófico de nuestro tiempo" (OPERE 4, 131). Sin embargo, ya en ese paso -que está escrito en polémica con el Lenin de Materialismo y empiriocriticismo- hay algunas consideraciones de interés desde la perspectiva de la estimación de la historia de las ideas filosóficas. Así, por ejemplo, la reivindicación de Hume y la estimación de su importancia en el origen de

la epistemología moderna. Desde esa estimación della Volpe protesta razonablemente contra la apresurada identificación por Lenin de ésta, de Locke y de Berkeley: ¿cómo llamar reaccionario a Hume -se argumenta allí- cuando fue "el único filósofo antiilustrado en el siglo clásico de la Ilustración, el antifilisteo que critica tanto el creacionismo teológico como el deísmo filosófico"? Ciertamente es que inmediatamente después sigue en ese contexto la cautela de excusar a Lenin de su error; por dos razones: porque aquella identificación era parte del cliché tradicional de Hume y porque es explicable que "un hombre de acción" exalte el optimismo filosófico frente al escepticismo. Pero, además de sugerir de pasada que en los escritos filosóficos de Lenin se mezclan hegelismo y pragmatismo, en ese apunte está el esbozo de un marxismo entre cuyas partes integrantes no contarían el materialismo filosófico francés y Hegel sino el empirismo crítico de ciertas sugerencias de Aristóteles, Hume y Kant que conocemos ya por la Critica dei principi logici. Que ese es, por lo demás, un desarrollo posible lo prueban algunos intentos posteriores en un sentido parecido.³³

Sin embargo, della Volpe pretende que ese es el marxismo del Marx filósofo, no sólo una de las direcciones posibles en que pueden ser repensados problemas nuevos de acuerdo con "el gusto filosófico de la época" (para decirlo con sus mismas palabras). Y esta pretensión le conduce en un par de artículos posteriores a La libertà comunista -"Marx e il segreto di Hegel" y "Marx e lo Stato moderno rappresentativo"- hacia una reconsideración del vínculo existente entre las obras de Hegel y las de Marx que fuerza la filología en aras al punto de vista que quiere desarrollar. Este punto de vista tiene como presupuesto una valoración negativa de la dialéctica, patente, como se ha visto ya, en la contraposición entre un "Marx filósofo" y un "Marx dialéctico" (al que no se puede pedir el mismo rigor que al otro) e implícito en ciertas vacilaciones terminológicas, en la oscilación entre utilizar el término en un sentido peyorativo, oponer la dialéctica de Marx a la de Hegel como métodos distintos e identificar la dialéctica marxiana con el proceder normal de toda cien-

cia positiva de acuerdo con un modelo fisicalista impreciso. Este último uso es el que se acabará imponiendo a través de la distinción entre una dialéctica de puros elementos opuestos (la hegeliana) y una dialéctica de elementos distintos, heterogéneos (la marxiana). Ahora bien, esa distinción postulando una lógica de elementos heterogéneos como superación conciliadora de los principios lógicos clásicos era precisamente la conclusión fundamental de la Critica dei principi logici, construida en polémica con el hegelismo crociano y gentiliano pero sin que en ella entrara para nada la obra de Marx. Esto prueba, de una parte, que la interpretación del método de Marx como crítica de todo apriorismo, como crítica de las hipóstasis idealistas, tiene para Della Volpe el carácter de una ratificación de su propio punto de vista anterior, "criticista integral", y explica, de otra parte, por qué el desarrollo que de ahí saldrá, la Logica come scienza positiva, puede mantener sin alteraciones sustanciales varios capítulos de aquella obra en la que el nombre de Marx ni se mencionaba.

Se trata de ver ahora cuál es el razonamiento que permite llegar a esta ratificación o, para decirlo más precisamente, a la justificación de la licitud de una lectura de Marx y del marxismo en un espíritu aristotélico, humeano y kantiano. Della Volpe empieza afirmando el carácter inductivo-deductivo de la teoría marxiana del comunismo: el método historicista concreto con el cual se aborda el problema ético-crítico del comunismo sigue un procedimiento inductivo-deductivo porque su sustancia es el concepto de praxis revolucionaria entendida como "coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la modificación de la actividad humana"; este proceder es el propio de la ciencia moderna epistemológicamente convalidado por el criticismo que, en opinión de nuestro autor, Kant fundó en la Crítica de la razón pura y que el mismo Kant (y aún más la filosofía idealista posterior) dejó perder (OPERE 4, 53). Por otra parte, el descubrimiento marxiano de la contradicción inherente a la sociedad capitalista entre forma social de la producción y forma privada del intercambio y de la propiedad burguesa "conduce inductiva-deductivamente" a un replanteamiento del

problema aristotélico de la socialidad del hombre para cuya resolución se propone como instancia central la socialidad del trabajo resultante de la abolición/superación de la alienación; en este sentido el marxismo seguiría un proceder metódico equiparable "al círculo esencialmente aristotélico de inducción y deducción" (OPERE 4,60). Por último, como ya se ha visto, al oponerse a la reducción de la historia a autoconsciencia el marxismo adopta un concepto de "causa" que es al mismo tiempo crítico de la ratio racionalista y de la restauración de elementos opuestos en una unidad originaria extratemporal; un concepto que enlaza con el principio humeano de la causalidad y que postula un nexo no dialéctico, sino de consustanciación entre hombre y naturaleza, razón por la cual la idea marxiana de la naturaleza como fundamento de la existencia humana resulta equiparable a la teoría humeana del belief o "sentimiento" como fundamento del juicio (OPERE 4,66, 129 y 130-131).

Pero si esto es así, 1) ¿qué sentido tiene la dialéctica en el marxismo? y 2) ¿cómo se conjuga el proceder inductivo-deductivo con el llamado método dialéctico? En un primer momento della Volpe crees poder evitar esas cuestiones con la consideración de que en los escritos juveniles de Marx sólo se habla de la dialéctica para criticar y satirizar el método de Hegel, y aduciendo que aunque luego utilizó fórmulas hegelianas para sugerir el despliegue del proceso histórico de acuerdo con lo que era habitual en la época operó así sencillamente por comodidad. Esto último, en suma, es cosa de poca importancia, cosa que "cuenta muy poco". Sin embargo, aun admitiendo comparativamente la superioridad filosófica de un desarrollo del marxismo en la línea aristotélico-criticista (el cual evita tanto la deformación "didáctica" consistente en superponer la filosofía del materialismo dieciochesco a la teoría marxiana de la revolución como la deformación, propia de "intelectuales puros" -para decirlo con Gramsci-, consistente en metaforizar con lenguaje hegeliano lo adquirido gracias a investigaciones científicas particulares o lo existente en la sociedad como momento necesario del dialéctico proceso histórico), cuando a la vez se pretende atenerse al

"verdadero Marx" este planteamiento ha de hacer frente a una pequeñez bastante relevante, a saber: la explícita afirmación de Marx, en el Epílogo a la segunda edición del Capital según la cual "en su figura racional [la dialéctica] es un escándalo y un horror para la burguesía, porque abarca en la comprensión positiva de lo existente también y al mismo tiempo la comprensión de su negación, de su ocaso necesario, concibe toda forma devenida en el flujo del movimiento, o sea, también por su lado percedero, no se deja impresionar por nada y es por su esencia crítica y revolucionaria".³⁴

Este paso y su contexto inmediatamente anterior -que habla de la crítica al "lado mistificador de la dialéctica hegeliana" afirmando que el método dialéctico marxiano es por su fundamento no sólo diferente del hegeliano sino "su contrario directo"- obliga a Della Volpe a reexaminar una serie de cuestiones de filología marxista y a matizar su punto de vista anterior. Se puede prescindir aquí de la parte crítica de la exposición della volpiana, dedicada sobre todo a poner de manifiesto las limitaciones del Anti-Dühring engelsiano por su dialectización de ejemplos o hechos empíricos,³⁵ y pasar directamente a la parte positiva de ese reexamen, es decir, a la caracterización de la dialéctica en su figura racional. El nuevo y grave problema de la dialéctica, en su acepción moderna, crítico-racional, -se argumenta en "Marx e il segreto di Hegel"-, está en que la única dialéctica que interesa a Marx y al marxismo auténtico es la "dialéctica determinada, coincidente con la ley científica". Más allá, pues, de la metáfora, del apriorismo, de la sustantificación o hipostatización, la dialéctica tiene sentido o valor en la medida en que "coincide en concreto con las leyes científicas".

Ahora bien, si la dialéctica coincide con las leyes científicas, ¿cuál es su función específica? ¿No queda reducida así a una simple repetición, con otro lenguaje, de lo aportado con anterioridad por las ciencias particulares? Della Volpe contesta que ese peligro existe, efectivamente, cuando se intenta dialectizar desde el exterior hechos o ejemplos y que tal cosa ocurre además con las fórmulas mediante las cuales Marx coquetó con He-

gel:tales fórmulas no serían sino una "inocua redundancia" (OPERE 4,140). Por consiguiente, la naturaleza "revolucionaria", la función racional de la dialéctica no reside en la dialéctica misma; tomada por sí misma, ésta representa el lado de lo universal, el aspecto "de la unidad, de la continuidad, de la permanencia". Su carácter revolucionario lo debe al hecho de ser "crítica". Llegamos con esto al paso esencial del razonamiento, a la contestación a la pregunta sobre cómo se conjuga el método dialéctico con el proceder científico. Esta contestación remite nuevamente a la anterior conciliación dellavolpiana de los principios lógicos modificada (para dar cabida en ella al marxismo) en el siguiente sentido: la dialéctica es revolucionaria en la medida en que es crítica, esto es, "en cuanto que entra como coelemento (racional) en la constitución de las ciencias, siendo el otro elemento la experiencia".

Parece evidente sin más comentario que esa es una solución meramente formal al problema del estatuto epistemológico de la obra de Marx. Pero a esta solución y a la consiguiente acentuación del científicismo conduce con necesidad el punto de partida del propio della Volpe: si el Marx filósofo no era dialéctico, el Marx economista o sociólogo es dialéctico sólo en la medida en que es científico. El carácter revolucionario del marxismo queda adscrito exclusivamente a sus descubrimientos científicos. Pues ¿quién iba a atreverse a sostener -concluye este razonamiento- que el marxismo es revolucionario mediante los "giros dialécticos", y no mediante las aportaciones científicas concretas, económicas y sociológicas, del Capital? (OPERE 4,141). Este último contraataque polémico lleva, desde luego, mucha razón frente a la pretensión de que tales giros, metáforas o explicaciones superpuestas al análisis científico tengan un carácter cognoscitivo propiamente dicho, es decir, sean algo más que paráfrasis de hechos o relaciones ya conocidos por las ciencias particulares; también está cargado de razón contra la tendencia a ver en la dialéctica un nivel superior del conocimiento al que la ciencia tuviera que tender en su progreso histórico. Es más: insistiendo en esa línea debe reconocerse al della Volpe de los años 1947-1948 el

indiscutible mérito de haber sido uno de los primeros en llamar la atención desde un punto de vista marxista sobre la escolástica inanidad del Diamat y sobre el absurdo al que se reducen los intentos de introducir una lógica de la contradicción en la biología, etc.

La ciencia, pues, no necesita progresar hasta alcanzar el "superior" nivel de la dialéctica porque, tanto si se ocupa de la naturaleza como si se ocupa de la sociedad, ésta es "ya y siempre dialéctica, justamente por ser ciencia". De modo que la dialéctica en su función racional, la dialéctica "determinada", no metafísica o apriorística, viene a ser una consciencia de la ciencia; pero no -añade della Volpe- en el sentido en que pretende serlo la epistemología tradicional basada en preconceptos positivistas, fenomenológicos o metafísicos, sino en tanto que crítica, en tanto que "consciencia materialista práctica". Este concepto se explica genéricamente con la fórmula marxiana del praktischer Umsturz; no obstante, su desarrollo específico queda abierto y planteado sencillamente como problema en los siguientes términos: "¿cómo se concilia, de modo no extrínseco, la contradicción, la dialéctica, con la no-contradicción (desconocida por Hegel) que caracteriza al pensamiento empírico y científico en general?" (OPERE 4, 142). A la resolución de este problema dedicaría della Volpe toda una parte de su obra hasta la Chiave della dialettica storia. Y no sólo della Volpe sino también algunos de sus discípulos más notorios. Dada la importancia que esta corriente concede al tema de la relación entre ciencia y dialéctica en el marxismo y teniendo en cuenta esa formulación tan formal del problema que arranca del anterior texto de della Volpe, se comprende que cuando Colletti, en 1974, llegue a la conclusión que della Volpe trataba de evitar con tantos distinguos (a saber: que la dialéctica, incluida la dialéctica marxiana, no es ciencia) declare por implicación el fin del dellavolpismo y el comienzo de una nueva crisis del marxismo.

Pero no adelantemos. En 1948 della Volpe cree encontrar ya una vía de explicación al problema de la figura o del núcleo racional de la dialéctica marxiana. Esa vía es la que abre el descubrimiento de "la importancia excepcional" de la Kritik des hegelschen Staatsrecht. Dos motivos empujan a privi-

legiar este ensayo terminado por Marx probablemente en 1843.³⁶ En primer lugar la declaración de su autor en el epílogo (fechado el 24 de enero de 1873) a la segunda edición del Capital, según la cual criticó "hace casi treinta años el lado mistificador de la dialéctica hegeliana, en una época en la que aún era la moda del día"; en segundo lugar el hecho de que della Volpe ve ahí no sólo una refutación de la filosofía hegeliana del derecho público o estatal sino principalmente una crítica de la Lógica de Hegel. No es nada seguro que al referirse a su juvenil ocupación crítica con el lado mistificador de la dialéctica hegeliana Marx pensara exclusivamente en el manuscrito de esta Kritik, sobre todo si se tiene en cuenta que toda la última parte del tercero de los manuscritos escritos en París en 1844 (casi treinta años antes, por tanto) está dedicada precisamente a la crítica de la dialéctica hegeliana y de la filosofía de Hegel en general. Pero en cualquier caso al fijarse en este otro texto anterior della Volpe fuerza la interpretación de Marx en un doble sentido: limita su contenido al aspecto gnoseológico-metodológico y lo considera como hito central de la crítica de Marx a Hegel, con lo cual pasa por alto muchos de los problemas relativos a la evolución intelectual del propio Marx, especialmente el hecho de que éste volviera a ocuparse de la filosofía de Hegel con otros elementos de juicio y desde la sedimentación del punto de vista comunista a mediados de los años cincuenta del siglo pasado.³⁷

En cualquier caso, lo que más interesa ahora es indicar que desde la perspectiva gnoseológico-metódica adoptada esta crítica del lado mistificador de la dialéctica aparece como una nueva crítica del apriori sustancialmente coincidente con la crítica aristotélica a la división platónica de los "géneros"; coincidente en el sentido de que el trueque de la especulación en empiria imputado por Marx a Hegel corresponde a la crítica de petición de principio que Aristóteles dirige a Platón (OPERE 4, 162). La acentuación de la dimensión formal de dos críticas cuyo contenido, como es obvio, es muy distinto tiene para della Volpe la "excepcional importancia" de aproximar "el materialista Marx" al "materialista Aristóteles" y de ra-

tificar, en suma, a través de este esfuerzo marxiano de "tipo aristotélico"; la positividad de la materia o multiplicidad. Además, en ese mismo plano, el nuevo tipo de crítica del apriori, esto es, la crítica histórico-materialista, se distancia abiertamente de la crítica fenomenista o criticista kantiana superándola, porque -argumenta della Volpe en "Marx e lo Stato moderno rappresentativo"- no acepta ya que lo apriorístico sea algo vacío sino, al contrario, algo "visiosamente pleno de un contenido subrepticio en tanto que no mediado y no mediado por ser meramente alegórico". He aquí la coincidencia formal de las críticas de Aristóteles y de Marx: de la misma manera que Platón a) es incapaz de salir de lo más general y por eso b) se ve obligado a asumir la naturaleza del definiendum sin haberla inferido, o sea c) se encuentra en la necesidad de pedir que se le conceda sacar aquélla de las diferencias del género bajo las cuales debe caer el definiendum para que se siga el progreso de la clasificación (incurriendo en petición de principio); así también Hegel a) ha hecho del sujeto o ente real el momento o predicado de una sustancia mística, por lo que b) se ve obligado a encontrar efectivamente el contenido en el predicado mistificado, o sea, en el ex-sujeto real, y en consecuencia c) tiene que realizar el desarrollo, el despliegue o progreso con motivos completamente empíricos, muy abstractos y pobres (que en este caso quedan reasumidos en la concepción vulgar de la sociedad civil como sociedad burguesa, clasista).

Ahora bien, esa interpretación de la crítica del lado mistificado de la dialéctica en un espíritu aristotélico, al subrayar su alejamiento del criticismo kantiano, tiene otra consecuencia importante para la valoración della volpiana del lugar del marxismo en la historia de la filosofía: la sustitución, entre los motivos antidogmáticos considerados básicos, de la instancia kantiana por la galileana, por la "lección filosófica" no por "el método" de Galileo. Pues "hoy" -concluye della Volpe en este punto- "la lección filosófica de Galileo está más viva que la del Kant de la Análitica" (OPERE 4, 278). Esa rectificación abre ya la concepción del marxismo como "galileísmo moral".³⁸

Una de las implicaciones -tal vez la principal- de esta aproximación de las críticas antiaprioristas marxiana y aristotélica así como de la revalorización de Galileo en el plano gnoseológico-metódico es la insistencia de la *volpiana* en la cientificidad de la ética ya a partir del ensayo dedicado a L'uomo estratto del cristianesimo e l'umanesimo positivo. Pues, en efecto, la generalización del esquema metodológico de ambas críticas y la ampliación del mismo en base a las consideraciones acerca de los residuos cualitativos de la filosofía natural peripatético-escolástica, con las cuales se abre el Dialogo dei massimi sistemi, comporta de un lado la imputación de impotencia axiológica a toda ética apriorística en general y al ius naturalismo en particular: "no tiene sentido -declara della Volpe en ese contexto (OPERE 4,242)- teorizar una igualdad y una libertad innatas porque no es admisible una naturaleza humana innata o universal humano apriori". Pero junto a la recusación del apriorismo o del innatismo en sus varias versiones filosóficas (varias en la medida en que la admisión de una naturaleza humana histórica puede servir para justificar tanto el igualitarismo moral como el antiigualitarismo) ese esquema comporta, de otro lado, la exageración del carácter "experimental" o "sociológico" del procedimiento con que opera el materialismo histórico. Para llegar a ese punto della Volpe se vale de una comparación muy genérica entre el método galileano, cuya sustancia consistiría en la determinación recíproca del hecho singular en función de la ley y de la ley científica en función del hecho, y el proceder metódico de Marx que, como ya sabemos, ha sido caracterizado en los términos de una conversión crítica y recíproca de materia y conciencia, de base y superestructura, de economía y ética. Ahora desde la perspectiva galileana el simil se especifica así:

"Al apuntar la singular coincidencia entre la crítica galileana de la metafísica peripatética de la naturaleza y la crítica marxiana de la metafísica hegeliana de la moral se ha tenido presente esta reciprocidad de hecho y ley, esto es, de 'materia' y 'consciencia'. Pues la coincidencia en cuanto al punto de partida polémico y crítico-metódico de Galileo y Marx es tan poco casual que supera la diversidad de campos en que se plantean

los respectivos problemas tratados por uno y por otro no sólo en la fase polémico-metódica sino incluso en la fase positiva y constructiva de la doctrina. De ahí que a la reciprocidad galileana como criterio estrictamente epistemológico corresponda la reciprocidad marxiana de los factores históricos en tanto que criterio sociológico general y, por tanto, gnoseológico, moral, etc." (OPERE 4, 278).

De modo, pues, que el criterio de la reciprocidad de los factores históricos que era antes la prueba de la asunción de un concepto de causa superador de la ratio racionalista y en tal medida entroncado en la orientación antiilustrada del "antifilisteo" Hume, se convierte a partir de ahí en la prueba del galileísmo de Marx y del marxismo con la consideración de que no se trata de una coincidencia casual. Aun sin entrar en la discusión de hasta qué punto ese esquema gnoseológico-metódico fuerza a la vez las obras de Galileo y de Marx³⁹, está claro que se trata de un paso más en la interpretación científicista del marxismo. Y se comprende que desde la pacífica asimilación de planos como el proceder científico concreto, la reflexión metacientífica y la elección de valores -asimilación que es un presupuesto de ese esquema- se desemboque en la postulación de una moral entendida como ciencia natural que es a la vez experimental e histórica, en una ética "experimental" que niega la existencia de cualquier dimensión utópica en el marxismo viendo en la fase negativa de éste una radical crítica de toda ideología y en su fase positiva la explicitación de una hipótesis científica general (la hipótesis del hombre total comunista) sobre la base de específicas leyes económicas. Por eso la juvenil sentencia de Marx en el sentido de que llegará un día en que las ciencias naturales incluirán a la ciencia del hombre y no habrá más que una ciencia resulta ser para della Volpe sencillamente una premonición de lo que ya ha ocurrido con la publicación del Capital: la antropología filosófica de Marx se presenta como una sociología descriptiva, analítica y crítica, como la ciencia experimental del hombre.

Más de un equívoco puede evitarse, sin embargo, si se tiene en cuenta que el uso por della Volpe en tal contexto de los términos 'ciencia', 'analítico', 'experimental' etc. nada tiene que ver con lo que es habitual en la filosofía de la ciencia contemporánea; la introducción de estos términos para describir el objeto del discurso marxista se mueve más bien en una orientación que superpone la tradición empirista clásica al punto de vista especulativo de raíz hegeliana en última instancia (pese a las constantes protestas antihegelianas del autor y a su crítica del empirismo lockeano y posthumano). Esta orientación, que tiene por lo demás un punto de apoyo en algunos de los excursos metodológicos de Marx y de Engels, resulta patente en la identificación aproblemática del proceder inductivo-deductivo con la dialéctica determinada o "científica"; desde ella se explica la aparente paradoja de un razonamiento que empieza privilegiando la filosofía moral del marxismo con evidente menosprecio del análisis económico por la presencia en éste de residuos dialécticos y acaba, en el transcurso de tres años, considerando El Capital nada menos que como la plasmación de la ciencia propiamente dicha en tanto que inclusión de la ciencia del hombre en las ciencias naturales. Tal es la perspectiva desde la cual el marxismo puede ser presentado en primer lugar como crítica de todo empirismo, en segundo lugar como conciliación superadora de los motivos antidogmáticos clásicos en la historia de la filosofía, en tercer lugar como una ética (o filosofía moral) experimental, y por último como filosofía-ciencia o historia-ciencia que es a la vez consciencia crítica de esta última y ciencia propiamente dicha en tanto que concepto específico de un objeto específico.

Según esto la diferencia entre filosofía y ciencias positivas estaría únicamente en el hecho de que las hipótesis o conceptos funcionales con que opera aquélla se refieren preferentemente a la realidad histórico-social. Pero tales hipótesis o conceptos funcionales son "verificables" y tienen, por tanto en opinión de della Volpe "valor de leyes" (lo mismo que los de las demás ciencias) desde el momento en que muestran su capacidad de crítica revolucionaria, esto es, desde el momento en que sirven prácti-

camente "para anular lo negativo o contradictorio de determinadas situaciones económico-sociales resolviéndolas positivamente". Un esquema primario del proceso metódico de adquisición de conocimientos le sirve a della Volpe para apuntalar esta identidad de ciencia y filosofía: más allá del distinto universo de discurso y del carácter diferencial de las hipótesis de trabajo, ciencia y filosofía coinciden en progresar mediante el establecimiento de hipótesis, la verificación experimental de las mismas y la formulación de leyes.

Donde mejor puede observarse lo que da de sí este esquema metódico primario y comprobarse al mismo tiempo los límites de la superposición de motivos especulativos y empiristas es en la generalización de la problemática filosófico-moral marxista que se intenta bajo el título de "primer esbozo de una teoría del interés-deber" entendida como teoría general de una moral socialista. Se han visto ya las razones por las cuales della Volpe juzgaba necesaria en 1947 la explicitación de la ética implícita en la obra de Marx. Estas razones se resumen en dos: la crítica particularizada del iusnaturalismo y del neoliberalismo como elementos centrales de la crisis civilizatoria contemporánea y el ansia moral que junto a los problemas económicos y a los intereses que genera recorre esta civilización en crisis. Se ha visto también la dirección principal de la crítica del iusnaturalismo y del neoliberalismo. Queda por ver la formulación alternativa que della Volpe opone a eso.

Su punto de partida es una recapitulación de los problemas que Kant, "a pesar suyo" (OPERE 4, 114-115), deja como herencia a una época caracterizada por la crisis del hombre común-burgués. A pesar suyo, esto es: desde un punto de vista que no se limita a compartir la ironía antirrigorista de Schiller ("sin vacilar me pongo al servicio de los amigos, mas, desgraciadamente, lo hago por gusto; y así me dice a menudo el gusano de la conciencia que no soy virtuoso") sino que además, considerando como central el despliegue omnilateral de la persona, resalta la insuficiencia de las corrientes utilitaristas y sustituye la ontología individualista por una filosofía de la socialidad. Desde esta perspectiva los temas o problemas pro-

puestos son, en primer lugar, el de la racionalidad de la acción moral, en segundo lugar, el de la estimación del deber como interés o necesidad y viceversa, lo cual desemboca, por último, en el planteamiento del imperativo moral como imperativo hipotético, es decir, como un imperativo basado en la consideración de que la acción es buena sólo en la medida en que apunta a un objetivo determinado o interés. De ahí la hipótesis general explicadora de la ética marxiana y que se presenta como una paráfrasis en lo sustancial del concepto de hombre entendido como ser natural-social: el acto ético es un acto de racionalización o universalización de la máxima de acción en tanto que acto de asociación/socialización de la naturaleza interna y externa (OPERE 4, 115 y 262).

El desarrollo de esta hipótesis general se propone mostrar que la voluntad de unión entre los hombres no puede ser entendida como puro querer racional, sino que ha de entenderse como voluntad histórico-natural, como voluntad sentida por los individuos y, en tal sentido, como pasión, necesidad o interés. A la hora de mostrar esto -argumenta La libertà comunista y reitera el "Primo abbozzo di una teoria dell'interesse-dovere"- el empirismo clásico ayuda; ayuda al afirmar que por muy consciente que hombre sea del valor de la virtud no obraría justamente sin la necesidad, la inquietud o el sentimiento personal de privación (Locke). Pero aun esto resulta insuficiente si luego se mantiene (como hace el propio Locke) que el objeto de la inquietud es un bien ausente o la idea de justicia, pues de este modo acaba perdiéndose la positividad de la necesidad afirmada anteriormente. Por ello la primera conclusión a la cual se llega es que la asociación humana no puede ser buscada por la voluntad como un bien sin más, como un ideal, sino, mediada o indirectamente, para satisfacer las necesidades: no hay un apetito de socialidad equivalente al apetito de justicia lockeano; la necesidad en tanto que particular tiene una "virtud fundativa" de la idea o universal. Y a su vez el deber, el ideal o lo universal trasciende la necesidad o lo particular.

La pregunta acerca del sentido de este trascender la necesidad exige aclarar previamente en qué consiste la naturalidad o determinación natu-

ral del hombre. A tal aclaración contribuye de una parte el concepto de la relación del hombre con el hombre y con la naturaleza establecido por Marx y, de otra parte, el principio humeano según el cual sin pasión no se vence pasión. En efecto, de acuerdo con este punto de vista la determinación natural significa que el hombre debe controlar, regular o limitar la naturaleza externa e interna regulando con ello la necesidad o el interés; pero no sólo eso: significa también que el control o la regulación que el hombre ha de establecer únicamente es ejercitable con el concurso de la naturaleza misma, esto es, de la necesidad, del interés, de la pasión. Es ahí donde el empirismo clásico, en este caso Hume, vuelve a prestar su concurso a la hipótesis dellavolpiana. Pues si es verdad que no se puede pedir al hombre como deber suyo acción alguna si no hay en él cierto afecto activo, cierta pasión "calma o razonable" capaz de producirla, entonces hay que admitir la inevitable sucesión de pasión por pasión, de necesidad por necesidad, un continuum, en suma, de pasionalidad. Ahora bien, como la necesidad particular topa con otras necesidades, con necesidades de otros, la limitación de ésta tiene que ser colimitación y la transcendencia de la necesidad o de lo material transcendencia social. Es así como el hombre se hace persona, persona histórica o social: siendo parte orgánica o unidad viviente real de una comunidad. Tal es el deber asociativo (OPERE 4, 267).

Para trasvasar esta dialéctica formal del interés/deber a la problemática marxista della Volpe tiene que añadir a lo anterior que se trata de una comunidad o sociedad "digna de tal nombre", una comunidad que no es ni el estado democrático contractualista ni el ideal "reino de los fines en sí" ni el estado ético. Pero este añadido es muy extrínseco a su propia argumentación, pues aun admitiendo la validez formal de la conclusión según la cual el deber sin interés alguno no puede ser ni siquiera deber y el interés que no se eleva a deber no es positivamente deber, de ahí no se sigue nada relevante en favor de una ética del movimiento socialista ni tampoco en favor de la comunidad propiamente dicha, esto es, de la sociedad comunista. De manera que aunque este esbozo de una teoría ética socia-

lista se aleja sin duda de la regla seguida por el marxismo vulgar consistente en derivar los valores partiendo de los intereses o de las necesidades, su formalismo especulativo deja las puertas abiertas a diversos tipos de integración ecléctica y su empirismo conduce a aceptar lo dado ideológicamente como alternativa (en este caso, como queda dicho, los valores morales del stajanovista) en tanto que principio de realización de la genérica asociación/socialización.

Así pues, si es cierto que la orientación crítica consistente en sustituir el concepto de hombre autoconsciente propio de la tradición humanístico-liberal por una concepción del hombre-naturaleza que aproxima la antropología marxiana a la ética nicomaquea aristotélica sirve para fundar la negativa a admitir que la verdad y los valores nazcan del diálogo interior del alma consigo misma, aquella orientación y esta negativa quedan aún lejos de la formulación de una teoría de los valores a la altura de la crisis y de las necesidades morales intuidas por el propio della Volpe de los años cuarenta. Esa limitación, por lo demás, sería reconocida por él mismo en 1963 al rechazar "el resto de gnoseologismo abstracto y de formalismo" contenido en aquel esbozo de ética.⁴⁰ Pese a lo cual, cuando se contempla retrospectivamente y con un criterio comparativo la producción marxista de los años que siguieron a la segunda guerra mundial resulta difícil eludir la conclusión de que desde el punto de vista estrictamente filosófico y aún desde la perspectiva de la estimación de la historia de las ideas la aportación dellavolpiana removía dogmas instalados y planteaba renovadoramente temas que en la década siguiente, sobre todo a partir del XX Congreso del PCUS, iban a ser motivo habitual de reflexión de otros y en otros lugares. Para aceptar sin exageración ese juicio hay que tener en cuenta que por aquellas fechas lo más productivo de la investigación marxista de entreguerras en el ámbito que aquí se trata (a saber: las obras de Lukács, Korsch y Gramsci) se habían perdido para esta tradición como consecuencia de los avatares de la revolución y de la guerra o por efecto del primitivismo del discurso zhanoviano en la batalla de ideas.

NOTAS AL CAPITULO III

1. "Un atto conseguente", en Vie nuove, VI, nº 4, enero de 1951. Reproducido en Opere 6, ed. cit., pág.519.
2. Sobre esto informa M. Rossi, "Galvano della Volpe:dalla gnoseologia critica alla logica storica", I, cit., pag.181:"La fortuna [de la Teoria marxista] no correspondió a su importancia, principalmente porque al ser publicada en frío y sin difusión editorial alguna se agotó por así decirlo en manos de los estudiantes de Messina".
3. En P. Secchia y F. Frassati, La Resistenza e gli alleati (Testi e documenti di storia contemporanea), Milán, Istituto G. Feltrinelli, 1962, págs. 239-241.
4. En el "Programma" de La Rinascita, a. I, nº 1, julio de 1944, pág.1. El programa fue redactado por Togliatti.
5. Algunos extractos de los Quaderni del carcere hay ya en Rinascita, a. III nº 4, abril de 1946, págs.81-90. Luego aparecieron sucesivamente varias notas sobre "Americanismo y fordismo" (Rinascita, a. IV, nº 4, abril de 1947, págs.89-90) sobre "Cuestiones de método", "las partes constitutivas de la filosofía de la praxis", "un repertorio de la filosofía de la praxis" así como varios extractos de críticas a Croce (estas últimas dentro de la "Guida allo studio del marxismo" que se publicó como suplemento de Rinascita desde marzo de 1947).
6. La referencia a C. Marchesi está en "Le tappe di un esistenzialista". Cf. C. Violi, ob. cit., pág.60. Concetto Marchesi colaboró en Rinascita desde los primeros números de la revista; en el número 2 de la misma aparece un ataque suyo a Giovanni Gentile luego de la adhesión de éste a la república de Salò. El elogio de della Volpe es anterior a marzo de 1945. Marchesi es autor de un ensayo de temática muy próxima a la de della Volpe: La persona umana nel comunismo, Roma, Eina Editrice Realtà, 1946.
7. Entre los motivos que aproximaron a della Volpe a la corriente del Po-

litemico probablemente contó el esfuerzo de recuperación de la cultura anglosajona y del empirismo iniciado por aquella. Aun reconociendo la novedad que en la Italia postfascista representaba esta empresa cultural animada por intelectuales comunistas o simpatizantes del partido comunista, ya a mediados de 1946 se expresaron desde el PCI las primeras reticencias frente a ella. Cf. al respecto M. Alicata, "La corrente 'Politemico'" (Rinascita, a. III, n.º 5-6, mayo de 1946, pág. 116); P. Togliatti, "Lettera a Elio Vittorini" (Rinascita, a. III, n.º 10, octubre de 1946, págs. 284-285); F. Platone, "La politica comunista e i problemi della cultura" (Rinascita, a. IV, n.º 7, julio de 1947, págs. 187-190). Las reticencias iniciales de Alicata se refieren al lenguaje "abstracto" e "intelectualista" de Il Politemico así como a la sobrestimación de la novelística de Hemingway; pero con la intervención de Vittorini y de Togliatti el debate acaba plateándose en el plano más general de las relaciones entre política y cultura. Con independencia de ciertas exageraciones inútiles (debidas sobre todo a Platone) esta polémica es una muestra más de la vitalidad del marxismo italiano de la postguerra y de la importancia por él concedida al tema de la hegemonía cultural. Della Volpe publicó en Il Politemico varios artículos entre 1945 y 1946: "Kant e l'agiatezza", "Gide alla scuola di Marx" y "Estetica di Narciso".

8. Cf. J. Fraser, An Introduction to the Thought of Galvano della Volpe, ed. cit., págs. 13-14. Este concepto ha sido recogido por otros intérpretes anglosajones como P. Anderson interesados por la evolución del marxismo en Italia. Hay en él, sin embargo, una proyección de las preocupaciones propias de los años sesenta que no corresponden a la situación inmediatamente posterior a la segunda guerra mundial.

9. Además de los artículos propiamente políticos, tienen interés para esos años: G. Cortini y E. Pancini, "Che cosa è l'energia atomica" (Rinascita, a. III, n.º 1-2, enero-febrero de 1946 y n.º 3, marzo de 1946); G. Li Causi, "Alcuni dati sullo sviluppo del capitale finanziario italiano sotto il fascismo" (Rinascita, a. III, n.º 4, abril de 1946); M. Aloisi, "Le condizioni della ricerca scientifica in Italia" (Rinascita, a. III, n.º 9, septiembre de 1946); R. Banfi, "Economisti borghesi in cerca del 'socialismo'" (Rinascita, a. III,

nº 11-12, noviembre-diciembre de 1946). En el mismo plano que las reflexiones de della Volpe, aunque con una orientación bastante diferente Rinascita publicó en 1946-1947 artículos de A. Cornu ("Marxismo e ideologia", a. III, nº 3, marzo de 1946) e innumerables recensiones de D. Cantimori (sobre las Considerazioni su Hegel e Marx de Carlo Antoni, sobre el Karl Marx de Vorländer, sobre Troeltsch y la dialéctica de Marx, etc.). En una reseña de La libertà comunista Cantimori indicaba la convergencia de la línea interpretativa de della Volpe con los trabajos de H. Fischer y de K. Löwith.

10. Ya en el primer número de Rinascita Togliatti se ocupaba muy críticamente de Croce tomando como motivo una recensión de Per la storia del comunismo in quanto realtà politica (cf. La Rinascista, a. I, nº 1, junio de 1944, pág. 30). Pero la crítica del liberalismo era en esos años una constante. En este sentido puede verse: F. Rodano, "Gli 'azionisti', o della sterilità politica" (Rinascita, a. III, nº 3, marzo de 1946); F. Rodano, "Congresso socialista" (Rinascista, a. III, nº 4, abril de 1946); M. Casagrande, "La Etica Giuridica Politica di Guido Calogero" (Rinascita, a. III, nº 6, agosto de 1946); L. Lombardo Radice, "L'anticomunismo liberale" (Rinascita, a. III, nº 9, septiembre de 1946); L. Lombardo Radice, "Intellettuale antifascisti tra l'ideologia e la politica" (Rinascista, a. IV, nº 5, mayo de 1947); P. Togliatti, "Antonio Gramsci e Don Benedetto" (Rinascita, a. IV, nº 6, junio de 1947).

11. En 1963, al prologar la segunda edición de La libertà comunista, della Volpe se refiere a los límites de su punto de vista de entonces y escribe: "En Rousseau e Marx (1962) se hallará una profundización del mensaje rousseauiano y kantiano, el señalamiento de sus aspectos positivos e históricamente no agotados; con ello se rectifica en una más amplia perspectiva histórico-ideal el juicio expresado sobre Rousseau y sobre Kant en la primera parte de esta obra y en sus conclusiones últimas" (OPERE 4, 12). Más adelante se verá en qué sentido se mueve esa rectificación.

12. Cf. A. Labriola, Saggi sul materialismo storico (ed. de V. Gerratana y A. Guerra), Roma, Riuniti, 1964, y A. Gramsci, Quaderni del carcere (ed. crítica de V. Gerratana), Turin, Einaudi, 1975. Gramsci se atiene a la posición de La-

briola en este punto y envía varias veces a su obra (Quaderni, ed. cit. 1, 309,2,1507-1508). Sobre la relación teórica Labriola/Gramsci puede verse V. Gerratana, Ricerche di storia del marxismo, Roma, Riuniti, 1972; un desarrollo de la tesis labriolana de la independencia filosófica del marxismo hay en M. Sacristán, "¿Por qué leer a Labriola?", prólogo a A. L. Socialismo y filosofía, Madrid, Alianza, 1969. La formulación de Gramsci, que della Volpe no conoce en ese momento, es esta: "La afirmación de que la filosofía de la praxis es una concepción nueva, independiente, original, aun siendo un momento del desarrollo histórico mundial, es la afirmación de la independencia y originalidad de una nueva cultura en incubación, la cual evolucionará con el desarrollo de las relaciones sociales. Lo que existe en cada momento es una combinación variable de lo viejo y lo nuevo, un equilibrio momentáneo de las relaciones culturales correspondientes al equilibrio de las relaciones sociales" (Quaderni, ed. cit., 3, 1862-1863).

13. Para la estimación de la influencia de Croce en el joven Gramsci puede verse M. Sacristán, "La formación del marxismo de Gramsci", en AAVV, Actualidad del pensamiento político de Gramsci, Barcelona, Grijalbo, 1977, págs. 307-321. Información de interés sobre los avatares de la influencia de Croce (así como de Gentile) en la problemática teórica del marxismo italiano hay en G. Marramao, Marxismo e revisionismo in Italia, Bari, De Donato, 1971.

14. Rinascita, a. IV, suplemento al nº 3, marzo de 1947, pág. 1. La polémica con la juvenil interpretación crociana del marxismo continúa en las "Guías" de los meses siguientes. Las "Guías" aportan además de fragmentos de Marx, de Engels, de Lenin y de Stalin, varios textos de Labriola, de Gramsci y de Eugenio Curial sobre temas como las ciencias, la cuestión nacional, la historiografía, el materialismo y el comunismo.

15. Le teorie storiche del prof. Loria (1897), en Materialismo storico ed economia marxistica, Bari, Laterza, 1961 (décima ed.). Una apreciación de la polémica de Croce con Loria desde un punto de vista que es al mismo tiempo crítico del positivismo y del idealismo hay en G. Marramao, obra cit., págs. 364-367. Labriola calificó el ensayo de Croce de "pequeña obra maestra".

16. Croce se refiere particularmente a Conrad Schmidt y a Werner Sombart. B. Gustafsson, en Marxismo y revisionismo (trad. castellana: Barcelona, Grijalbo, 1975), proporciona una excelente panorámica de las contribuciones de Schmidt y Sombart a la discusión de la ley del valor así como de la influencia de éstos en Croce y de Croce en Bernstein.
17. Cf. G. Marramao, "Materialismo storico e filosofia della storia" (A proposito di alcune lettere di Croce a Gentile), en Marxismo e revisionismo in Italia, ed. cit., pág. 147 y ss. El primer ensayo de Gentile sobre Marx -La filosofía de Marx- está ahora en Opere, vol. XXVIII, Florencia, Sansoni, 1959. En el estudio citado Marramao llama la atención sobre la influencia de ese ensayo de Gentile en el marxismo italiano posterior, señaladamente a través de la mediación de Mondolfo.
18. En La historia como hazaña de la libertad, trad. castellana: México, Breviarios del FCE, 1942, págs. 44, 202-205.
19. En apéndice a la edición que Croce preparó en 1945 de los escritos de A. Labriola: La concezione materialistica della storia; Bari, Laterza, pág. 306. El carácter tendencioso de la presentación de Labriola por Croce ha sido puesto de manifiesto por G. Procacci, "Antonio Labriola e la revisione del marxismo attraverso l'epistolario con Bernstein e con Kautsky", Annali del Istituto G. Feltrinelli, 1961.
20. G. Vacca (en Scienza, stato e critica di classe: De Donato, Bari, 1970) y G. Marramao (en Marxismo e revisionismo in Italia, ed. cit.) han señalado la afinidad de la línea interpretativa de Marx seguida por Mondolfo y por della Volpe. Pero se trata de una afinidad más bien formal, basada sobre todo en el interés prestado a la lectura de unos mismos textos. Ya en 1967 en un número extraordinario dedicado a Mondolfo la Critica sociale afirmaba que éste descubrió en 1912 "el marxismo genuino", cosa que otros no pudieron hacer hasta la publicación de la Ideología alemana y de los Manuscritos de 1844. Sobre la trayectoria intelectual de Mondolfo, cf. D. F. Pro, Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Losada, 1967.

21. En el prólogo a Marx y marxismo (Estudios histórico-críticos), México, Fondo de Cultura Económica, 1975 (2ª ed.): "El lector encontrará usada muchas veces en el curso de mis ensayos las expresiones 'praxis que se subvierte' o 'subversión de la praxis'. Son expresiones que yo he encontrado ya en uso en la literatura marxista italiana introducidas por los estudios de Gentile sobre La filosofía de Marx para expresar la umwälzende Praxis de que habla la III de las Glosas a Feuerbach en el texto dado por Engels" (pág. 12).

22. En Umanesimo di Marx, Turin, Einaudi, 1968, págs. 150-151. Los principales escritos de Mondolfo sobre esta temática están recogidos en la publicación anterior (con una introducción de N. Bobbio) y en Sulle orme di Marx, Bologna, Capelli, 1968 (5ª ed.). Il materialismo storico in Federico Engels, publicado en 1912, está ahora en: Florencia, La Nuova Italia, 1952. (Hay traducción castellana de la mayoría de los ensayos citados: en Buenos Aires, Ediciones populares argentinas).

23. El concepto leniniano de "revisionismo" es teóricamente irrelevante y políticamente contraproducente para el comunismo de raíz marxista. Irrelevante porque la misma "revisión" leniniana de tesis de Marx conduce a la casuística de la distinción entre contenido y forma del marxismo; contraproducente porque acaba inhibiendo la capacidad de acuñar conceptos para pensar situaciones nuevas y, en consecuencia, favorece el escolasticismo o las formulaciones extravagantes. Así, por ejemplo, al aceptar el término y declarar al mismo tiempo su interés por el filosofar de Aristóteles, de Hume y de Kant, della Volpe se verá obligado a realizar equilibrios verbales para no entrar en contradicción con Lenin; equilibrios fácilmente evitables en este caso si en vez de atenerse a las implicaciones de ese rótulo se sigue el criterio de que toda ciencia y, por supuesto, toda política es revisable en función de hechos nuevos.

24. La explicación de della Volpe sobre las revisiones e integraciones filosóficas en el marxismo posterior a Marx es tal vez demasiado internalista. Contrasta, desde luego, con las razones aducidas por Lenin en Marxismo

y revisionismo, que pecan por lo contrario. El esbozo más interesante en este sentido es seguramente el de Gramsci, el cual se inspira a su vez en Labriola. Gramsci aborda el tema en dos notas de los Cuadernos 16 y 4, tituladas respectivamente "Due aspetti del marxismo" y "Alcuni problemi per lo studio dello svolgimento della filosofia della praxis" (Quaderni, ed. cit., 1, 421 y ss, y 3, 1854 y ss.); parte de la idea de que el marxismo se ha convertido en un elemento de la cultura moderna y se propone diferenciar con mucha finura analítica varios tipos de combinaciones o integraciones, a saber: la combinación de la filosofía de la praxis con otras filosofías idealistas, la combinación con el materialismo vulgar y la combinación incluso con ideologías declaradamente propias de la clase dominante. La explicación de la primera combinación la vincula al papel de los intelectuales puros; la de la segunda a las necesidades didácticas del marxismo "ortodoxo" u "oficial"; la explicación de lo tercero estaría sustancialmente en el mismo carácter científico de la obra de Marx, esto es, en el hecho de haber sistematizado racionalmente lo que los agentes históricos sienten confusa o inconscientemente.

25. En eso hay más de un punto de contacto con la orientación de Merleau-Ponty en Humanisme et terreur (París, Gallimard, 1947), ensayo que, por lo demás, Della Volpe conoce y cita elogiosamente aunque considere que quedan en él "residuos equívocos" (Cf. OPERE 4, 276-277).

26. Della Volpe trabajó inicialmente con la edición incompleta de los Manuscritos de 1844 preparada por Landshut y Mayer: Karl Marx, Der historische Materialismus, Leipzig, Kröner, 1932, así como con la traducción francesa de J. Molitor de esa edición. Pero pronto advierte de las insuficiencias de esas ediciones y prepara una traducción propia de escritos filosóficos juveniles de Marx. En 1948 da ya un adelanto de esta traducción (realizada a partir de la Marx-Engels historisch-kritische Gesamtausgabe, Frankfurt, 1927 y Berlín, 1932) con aclaraciones interlineares. Conoce, por otra parte, parcialmente la Ideología alemana, El capital y la Introducción de 1857 a los Grundrisse así como otros trabajos menores de Marx y de Engels. Para una valoración adecuada de estos conocimientos véase en Rinascita-1947, reprint de Editori Riuniti (Roma, 1977), pág. 8 y ss. la lista de obras de

Marx y de Engels disponibles por entonces en las bibliotecas italianas. Interesante en este mismo sentido es el ensayo de G. M. Bravo, "Bibliografia delle tradizioni italiane degli scritti di Marx e Engels", en Rivista storica del Socialismo, 1961, 13-14.

En cuanto a los estudios sobre Marx y Engels, además de los debidos a Croce, Gentile y Mondolfo ya citados, della Volpe utiliza con reservas las obras de Mehring y Cornu, valora positivamente el ensayo de E. Lewalter, Zur Systematik der Marx'schen Staats und Gesellschaftslehre (OPERE 4, 145) y tiene en cuenta Von Hegel bis Nietzsche (1941) de K. Löwith.

27. Desde luego della Volpe no hace más que apuntar el tema de las oscilaciones del concepto marxiano de trabajo. Un estudio pormenorizado del mismo no puede limitarse a la contraposición de los Manuscritos de 1844 y El capital. Con más detalle filológico y en el contexto de una reflexión sobre la teoría de las necesidades en Marx se ha ocupado de esto A. Heller en la última parte de Teoría de las necesidades en Marx, trad. castellana: Barcelona, Península, 1978. Cf. particularmente el capítulo V de ese ensayo: "El sistema de necesidades y la sociedad de los productores asociados". Las opiniones de della Volpe sobre el concepto marxiano de trabajo son discutidas por M. A. Manacorda, Marx e la pedagogia moderna, Roma, Riuniti, 1966; pero en general ese apunte de La libertà comunista ha pasado bastante desapercibido hasta estos últimos años, en los cuales algunos críticos han planteado las coincidencias y divergencias entre el primer marxismo della Volpe y la temática propia de la escuela de Budapest.

28. Sobre este punto puede verse S. Bertolissi, L'organizzazione scientifica del lavoro' nella Russia sovietica degli anni venti, en Studi di storia sovietica, Roma, Riuniti, 1978. Sobre la idea dominante en la Rusia de los años cuarenta acerca de estos temas informa muy plásticamente la pieza teatral de Nikolas Pogodin, El carillón del Kremlin (parcialmente reproducida en J. Hesse, Breve historia del teatro soviético, Madrid, Alianza, 1971).

29. La comparación de OPERE 3, 463 y OPERE 3, 364 es ilustrativa al respecto.

En la primera redacción della Volpe identifica todavía 'epifenómeno' y 'sobreestructura'; en la segunda retira el término de 'sobreestructura'. A. Heiler, en Hipótesis para una teoría marxista de los valores (trad. castellana: Barcelona, Grijalbo, 1974) ha apuntado lo esencial para comprender la evolución de los términos 'base' y 'sobreestructura' en el marxismo posterior a Marx: "Engels estructuró esa relación de manifestación [de la base social en la sobreestructura] hasta hacer de ella una relación causal, con lo que la base se identificaba con la causa y la sobreestructura con el efecto. Esta concepción le orientó durante los últimos años de su vida y le impuso (tras reconocer las dificultades prácticas de la misma) la tesis de la 'retroacción' de la sobreestructura, la aceptación de la categoría hegeliana de la Interacción". A ello habría que añadir que tampoco faltan en el propio Marx pasos que avalan la relación causal sobre todo cuando generaliza, aunque, ciertamente, hay mucha más cautela -como advirtió Gramsci- en los análisis históricos concretos.

30. Este juicio sobre Heidegger reaparece en una nota escrita por della Volpe en 1966. En ella vuelve al tema de la meditatio mortis existencial, llama la atención acerca de la influencia del último Tolstoi en el Heidegger de Ser y tiempo -cosa que ya había apuntado en OPERE 3, 302- y afirma la vigencia y la superioridad filosófica y literaria de La muerte de Ivan Ilich sobre la reflexión heideggeriana.

31. Sobre este punto informa I. Ambrogio en el aparato crítico de las OPERE (4, 551); también, en el mismo sentido, C. Violi, Galvano della Volpe, ed. cit., pág. 83.

32. Cf. H. Holz, L. Kofler, W. Abendroth, Conversaciones con Lukács, trad. cast. Madrid, Alianza, 1969. El tema es particularmente complejo y, por supuesto, en este contexto no puede hacerse otra cosa que dejarlo apuntado. Lukács ha visto bien que la complejidad del capitalismo maduro y de la nueva fase imperialista hace muy improbable la reunión en un sólo hombre o en unos pocos hombres de los conocimientos económicos, históricos, filosóficos, etc. que sustentan la unidad de la concepción marxiana. Por otra parte está el hecho de que la especialización en cada uno de esos campos suele acabar

admitiendo la división académica de los conocimientos científicos en compartimentos estancos y perdiendo, con ello, el punto de vista globalizador que es propio de la tradición comunista que tiene su punto de partida en Marx. Esto no sólo conduce al equívoco -en que cae della Volpe- del Marx filósofo exprofeso, sino que produce a veces entre marxistas operaciones de sentido contrario e igualmente equívocas como lo es, por ejemplo, descalificar determinadas reflexiones sobre aspectos parciales de las realidades económicas, ideológicas, etc., en nombre de un principio globalizador que no tiene detrás ninguna base empírica sino más bien la mera aspiración a la explicación global del mundo en que vivimos.

33. La hipótesis de della Volpe al leer a Marx desde ciertas sugerencias gnoseológico-metódicas de Aristóteles, Hume y Kant tenía dos desarrollos posibles igualmente interesantes. Una: probar filológicamente que, en efecto, el joven Marx de 1843-1844 recibió influencias de aquéllos y las utilizó para su crítica a Hegel. En este sentido hay ciertos datos que permitirían fundamentar lo que en della Volpe no pasa de ser una intuición: los cuadernos de lecturas filosóficas de Marx en 1840-1841; cuadernos en los cuales se resumen precisamente obras de Aristóteles, de Hume, de la escuela kantiana así como de Spinoza y Leibniz (sobre esto informa M. Rubel, "Les cahiers d'étude de Marx", en Marx critique du marxisme, París, Payot, 1974, pág. 302 y ss). Esa línea de trabajo exigiría privilegiar la tarea filológica y, desde luego, no generalizar apresuradamente acerca de la obra posterior de Marx. El otro desarrollo posible desde la hipótesis de della Volpe consiste en abandonar la filología, dejar el tema de la relación teórica que existió entre Marx y Hegel como cuestión histórico-filológica, y reflexionar sobre los problemas actuales sin la pretensión de recuperar al Marx vivo sino sencillamente en la línea de fundamentar una ética comunista que tome a Marx como uno de sus inspiradores. Este desarrollo, con independencia de los trabajos de della Volpe y sin el antihegelianismo exagerado de su orientación, es el que parece seguir la reflexión de A. Heller en favor de una filosofía radical (cf. A.H., La filosofía radicale, trad. italiana: Milán, Il Saggiatore, 1979). Entre otras coincidencias, en esta obra

hay también una revalorización desde un punto de vista marxista de Aristóteles, Hume y Kant. ¿Qué pueden dar de sí esas dos vías de la investigación marxista? De la primera, de la histórico-filológica, puede decirse ya que es una vía muerta: basta con comparar la dimensión de los resúmenes hechos por Marx del Tratado sobre la naturaleza humana de Hume o de la Geschichte der Kantschen Philosophie de Rosenkranz con los extractos dedicados a Spinoza y a Leibniz en la misma época (cuadernos de Berlin) para darse cuenta de que su interés se dirigía especialmente hacia éstos últimos y no hacia los primeros. El juicio sobre la segunda línea es más complejo, pero ateniéndose a la Filosofía radical de Heller parece claro que ese desarrollo tiene algunos puntos de contacto (por lo demás, explicitados por la autora) con la evolución filosófica de Kolakowski en los años sesenta.

34. K. Marx, El Capital, libro primero, volumen 1, trad. castellana: OME-40, Barcelona, Grijalbo, 1976, pág. 19

35. Me he referido a ese punto en "Gnoseología y metodología en la obra de Galvano della Volpe", tesis de licenciatura: Barcelona, Departamento de Historia de la Filosofía, 1972. Se puede añadir ahora que della Volpe tomó de Mondolfo más de uno de los motivos de esta crítica al Anti-Dühring engelsiano.

36. Cf. M. Rossi, La génesis del materialismo histórico. 2. El joven Marx, trad. castellana: Madrid, A. Corazón Editor, 1971, pág. 145 y ss. Rossi considera que la fecha de conclusión de la Kritik es julio-agosto de 1843. Sin embargo, el principio de su composición se remontaría a 1841. Sobre esto informa también (desde un punto de vista muy distinto del dellavolpiano) D. Cantimori, Studi di storia, Turin, Einaudi, 1959.

37. La coincidencia en criticar este aspecto de la interpretación dellavolpiana de Marx es casi general entre los comentaristas, y en ella se incluyen incluso autores que se han inspirado en otros aspectos de la obra de della Volpe. Cf., por ejemplo: M. Rossi, "Dalla gnoseologia critica alla logica storica" cit., 1, págs. 186-187; L. Colletti, Il marxismo e Hegel, Bari, Laterza, 1969, pág. 401-402 (trad. castellana: México, Grijalbo, 1977

vol. 2, pág. 290); R. Guastini, Marx: dalla filosofia del diritto alla scienza della società, Bologna, Il Mulino, 1974, pág. 149-150; M. Dal Pra, La dialéctica en Marx, trad. castellana: Barcelona, Martínez Roca, 1971, pág. 57 y ss.

38. La expresión "galileísmo moral" no aparece todavía en los escritos anteriores a 1950. Pero en cambio la comparación Marx/Galileo desde un punto de vista metódico es muy explícita ya en la Nota finale (1948) a Per la teoria di un umanesimo positivo: "La fundación de la nueva ciencia que es verdaderamente la sociología materialista, ciencia que descubre un nuevo universo moral, se relaciona estrechamente con la fundación de la moderna ciencia de la naturaleza, reveladora de un nuevo universo físico" (OPERE 4, 246).

39. Sobre esto véase el capítulo siguiente.

40. En el "Avviso al lettore della seconda edizione" de la Libertà comunista (OPERE 4, 12). La autocrítica no se refiere sólo a los apuntes de ética ahí contenidos sino también a las notas dedicadas a la lógica. A unos y otros se opone en 1963 el método de la Logica come scienza positiva y los ensayos de crítica materialista reunidos en Rousseau e Marx.

IV. HIPOTESIS PARA UNA METODOLOGIA MATERIALISTA DE LAS CIENCIAS SOCIALES

Una aclaración preliminar sobre el concepto dellavolpiano de 'lógica'

El desplazamiento del centro de interés, en la obra marxista dellavolpiana, desde la problemática antropológico- filosófica o filosófico-moral inicial hacia un conjunto temático cuyo lugar propio es la teoría general del método resulta fácil de documentar ya a partir de 1947. Algo se ha dicho antes sobre eso. No obstante, este desplazamiento comporta algunas oscilaciones de léxico que conviene aclarar con un poco más de detalle. El principal de los escritos publicados por della Volpe en aquella fecha, "Marx e lo Stato moderno rappresentativo", se concluye con una propuesta de generalización de la crítica histórico-materialista del apriorismo filosófico. Dicha propuesta supone, en primer lugar, extender tal crítica más allá de la consideración marxiana del apriorismo especulativo hegeliano; profundizar, en segundo lugar, el tema de la positividad de la materia o multiplicidad; y revisar, por último, la cuestión del principio dialéctico en su relación con el principio de identidad o no-contradicción. Esta última parte de la propuesta, la revisión de la problemática de los principios lógicos clásicos a la luz de la crítica marxiana del proceder metódico apriorista o especulativo, tiene en la obra de della Volpe -como se ha visto- el sentido preciso de engarzar sus investigaciones de comienzos de los años cuarenta con el programa de estudios abierto por el conocimiento de la obra de Marx. Este programa de 1947 se atiene a dos motivos básicos: 1) retrotraer el problema tradicional de los principios lógicos al nuevo problema histórico-materialista planteado por el uso no apriorista o antiespeculativo de la dialéctica; y 2) mostrar que los demás temas susceptibles de tratamiento científico, desde la ética hasta la estética, dependen en última instancia de la resolución de aquella problemática (OPERE 4, 166). La consecuencia más patente de ese punto de vista es que du-

rante algún tiempo della Volpe se ocuparía de cuestiones estéticas o político-morales casi exclusivamente en sus aspectos gnoseológicos o metodológicos, y presentaría por tanto sus particulares desarrollos ético-políticos o estéticos como meros corolarios de una investigación general gnoseológica-metodológica.¹

Ahora bien, la tentativa de engarzar la anterior reflexión sistemática acerca de los principios lógicos con la generalización de la crítica materialista o marxiana del apriori tropieza con algunas dificultades que no hay que considerar sólo semánticas. Antes se ha hecho referencia a la vacilación dellavolpiana en el momento de presentar la nueva investigación que se desprende de la primera lectura de Marx. Ahora se puede añadir que no se trata simplemente del hecho de que esta nueva reflexión fuera anunciada sucesivamente como una revisión/ampliación de la Critica dei principi logici, como una discusión del "conócete a tí mismo" en los aspectos éticos y gnoseológicos de la fórmula, como una introducción materialista a la lógica, o, por último, como la fundamentación de una lógica en tanto que ciencia positiva. El examen comparativo de las varias redacciones y de las distintas formulaciones con que della Volpe bosqueja esta tarea entre 1947 y 1949 arroja cierta luz sobre el significado real de aquellas oscilaciones y corrobora, por otra parte, que el paso desde el punto de vista criticista integral a la concepción histórico-materialista fue en este caso -como advirtió en su momento Ludovico Geymonat- bastante laborioso y atormentado.

Efectivamente, hasta 1950, mientras su trabajo privilegiaba los aspectos éticos o antropológico-filosóficos de la obra de Marx, della Volpe ha mantenido que la relación problemática entre el principio del análisis y el principio de la dialéctica es resoluble en el ámbito de una ontología material. A pesar de las resonancias husserlianas dicha ontología no se quiere vinculada a la tradición fenomenológica sino más bien al concepto de la interrelación entre lo natural y lo social que se resume en la fórmula de la "subversión de la praxis". Y así, en la medida en que se ha curado previamente de toda contaminación teológica esta ontología material:

-declaraba della Volpe- se presenta como una antropología crítica, y además, por el hecho de identificar socialidad y valor humano, tal antropología pretende ser a la vez una sociología igualmente crítica (OPERE 4,545). Pero ya en 1950, más preocupado por cuestiones metodológicas que por la problemática antropológica, el propio della Volpe precisa que toda forma de saber digna de ese nombre es ciencia experimental y, como tal, discurso sobre el ser, ontología material (mientras que ontología formal sería no discurso, sino especulación metafísica). No obstante, como la condición insoslayable del saber propiamente dicho, del saber discursivo, es precisamente la crítica materialista del apriori, la ontología material coincide con y se disuelve en el análisis materialista del juicio. Se puede prescindir por ahora del carácter circular del argumento. Lo que interesa en este contexto es sencillamente exponer la razón por la cual el intento de resolución de las dificultades que al parecer suscita un proceder dialéctico que sea al mismo tiempo respetuoso del principio de no-contradicción pasa a ser objeto de una lógica entendida como ciencia positiva, es decir, de una lógica sin metafísica. Esta perspectiva se anuncia de modo explícito, por lo demás, en el prólogo a la primera edición de la Logica come scienza positiva:

"Este volumen ha nacido de la revisión de un trabajo anterior intitulado Critica dei principi logici (1942); revisión tan profunda que da lugar a una obra radicalmente nueva en la sustancia (aunque formalmente una parte del material filológico utilizado en la obra anterior se ha refundido en el presente trabajo, el cual ha sido concebido con criterios muy distintos).

Con esta investigación el autor abandona la lógica de tipo metafísico (la obra anterior pretendía ser una metafísica de lo finito inspirada en Aristóteles, Hume y Kant más que en Heidegger) y se introduce en aquella filosofía-ciencia cuyos primeros fundamentos metodológicos fueron puestos por Marx [...]" (OPERE 4,553 y 283. El subrayado en este caso es nuestro).

El término 'lógica' está usado ahí -y por lo general en toda la obra della volpiana- en una acepción tradicional, prerruselliana por así decir-

lo; más precisamente: está usado en una acepción amplia que incluye tanto la discusión pormenorizada de los principios lógicos como reflexiones varias de naturaleza metodológica (lo mismo que la lógica aristotélica), tanto cuestiones generales de la teoría del conocimiento como aspectos más particulares de la epistemología (en la tradición lógica kantiana). Aludiendo a ese abanico de problemas que es objeto de su investigación della Volpe especifica en varios momentos que la Logica come scienza positiva es una lógica filosófica o "lógica-gnoseología". Esta especificación le sirve, por otra parte, para distinguir su concepto de aquel que es propio de la lógica formal. En cambio la pretensión que se expresa en la fórmula "hacer de la lógica una ciencia positiva", "sin metafísica", apunta no sólo a distanciarse de la metafísica de lo finito inspirada en Aristóteles, Hume y Kant sino también a resaltar la ruptura con la tradición del neohegelismo italiano en lógica. Pero invertir un planteamiento o cambiar el signo ontológico de un concepto no es sin más ruptura con una problemática tradicional eminentemente gnoseológica; puede ser mera reformulación de problemas aceptados en herencia.

Esta última observación es pertinente para evitar la sorpresa que puede producir una reflexión que en 1950 presenta todavía como objetivo y tarea hacer de la lógica una ciencia positiva, y en la cual, sin embargo, no se toma en consideración el desarrollo de la lógica formal en tanto que ciencia especial con varias décadas de existencia ya por esas fechas.² De modo, pues, que si no se quiere descalificar de salida la tentativa della Volpiana con el argumento de que ese esfuerzo es anacrónico, parece preciso tomar el rótulo lógica como ciencia positiva no tanto en su sentido fuerte cuanto en una acepción fundamentalmente polémica, explicable en el contexto de las investigaciones lógicas en Italia; un contexto dominado aún entonces por la influencia de dos corrientes: la que, siguiendo a Croce, entiende la lógica como ciencia del concepto puro y la que presenta la lógica como ciencia del conocer (de acuerdo con el título de una de las principales obras de Gentile); ambas ignorantes por igual, en su

hegelismo, del único autor italiano habitualmente citado en las historias de la lógica contemporánea, Giuseppe Peano, cuyos trabajos matemáticos y cuya notación formal fueron aprovechados y adoptados por Whitehead y Russell en su sistema. La Logica come scienza positiva y, por extensión, el conjunto de ensayos que della Volpe pensaba incluir en la edición de sus Obras bajo el epígrafe 'lógica y metodología'³ heredan en lo sustancial -a pesar de la justa actitud crítica frente a unas pretensiones de científicidad infundadas- las preocupaciones y los temas de las lógicas gentiliana y croceana, y con ellos heredan también parcialmente el desprecio por la lógica formal que caracterizó a esta tradición. De ahí que tanto en aquella obra como en algunos de los ensayos posteriores della Volpe llegue a contraponer esquemáticamente a la lógica formal o al análisis lógico el proyecto de una lógica calificada a veces como 'real' o 'histórico-experimental' y en otras ocasiones como 'material', 'materialista' o 'dialéctica'.

Para completar esta aclaración preliminar conviene añadir: a la herencia lógico-gnoseológica del neohegelismo italiano en lo que hace a la elección de temas y problemas se superpone en della Volpe la influencia de un marxismo cuya orientación en este punto no era por entonces muy distinta de la del hegelismo epigonal; esto es, de un marxismo que si bien empezaba a olvidar la caracterización de la lógica formal como "ciencia burguesa" no distinguía todavía por lo general entre los diferentes ámbitos de relevancia del análisis científico-positivo y de la dialéctica por lo que, en consecuencia, consideraba aquélla bien como un saber instrumental casi irrelevante desde el punto de vista de los fines socialmente revolucionarios, bien como el aspecto más sustantivo de un pensamiento positivista con el cual (lo mismo que en tantos otros planos) había que medirse para afirmar, en la pacífica coexistencia de los sistemas, la superioridad de una lógica dialéctica. Ciertamente es que la inadecuada identificación de lógica formal, análisis e ideología neopositivista por parte del marxismo dominante entonces se vio favorecida en parte por el hecho de que no

pocos de los exponentes de la teoría de la ciencia opuesta tendían a considerar la alianza entre lógica formal y positivismo como una "necesidad filosófica"⁴; de manera que el esquematismo marxista en esto vino a ser la réplica defensiva, en el plano político-cultural, de otra operación igualmente esquemática, consistente en asimilar la explícita afirmación de valores por el pensamiento comunista de tradición marxista con una teología secularizada o con una metafísica despreciadora de la estrategia de las ciencias positivas.

En cualquier caso, esta operación y su réplica mezclaron cosas bastante heterogéneas y se basaron por lo general en una presentación muy simplificada de aquello que iba a criticarse, tomando pie en una selección de pasos pobres del adversario no muy lejana al museo de los horrores de la razón. Motivo por el cual la contraposición que de ahí brotó -incluidas no pocas páginas de della Volpe dedicadas a la crítica del positivismo lógico- tiene escaso interés metodológico actual y suele ser objeto de piadoso olvido. Un estudio historiográfico, en cambio, ha de hacer constar al menos que en los escritos dellavolpianos de lógica y metodología hay no pocos pasos que se prestan a la crítica inmisericorde o que pasarán a engrosar sin duda el catálogo de los excesos a los que en un tiempo dio lugar la combinación de la política cultural zdanoviana con un cierto sectarismo científicista. Así, por ejemplo, la afirmación -en el preámbulo a la Logica (OPERE 4,284)- de la superioridad de Zdanov sobre el "filósofo matematizante y tardoilustrado" Bertrand Russell en el terreno de la teoría del conocimiento; o la presentación del escrito de Stalin acerca de la cuestión nacional y colonial como ejemplo de la metodología histórico-científica y sociológica que "el galilísmo moral opone en nuestro tiempo a la metafísica hegeliana del derecho"; o la recomendación al lector -todavía en la segunda edición de la Logica- en el sentido de que tenga en cuenta la idea zhanoviana de que cada categoría de la lógica dialéctica ha de ser considerada como un punto clave de la historia del pensamiento humano, para, con ello, evitar los equívocos que podrían derivarse del uso del término kantiano 'transcendental' bajo una acepción no del to-

do negativa en esas mismas páginas (consejo que se concluye con la apreciación de que también este término es uno de tantos elementos histórico-idealógicos absorbidos y reelaborados críticamente por la propia lógica filosófica); o el aserto de que la pretendida neutralidad de la lógica formal a propósito de cuestiones extralógicas "facilita las alianzas e interferencias con ella de seguidores no sólo del idealismo y del existencialismo sino incluso del espiritualismo católico" (OPERE 4,532); o el anuncio de un tratado de lógica "materialista" en el que se abordarían las relaciones jerárquicas entre lógica formal y lógica real o experimental (OPERE 4,284), etc.

Pero la verdad es que esos excesos suelen ser en della Volpe forzamiento programático de un discurso bastante más cauto en su desarrollo pormenorizado, cuando no compromiso tácito con una política cultural que él acepta en sus líneas generales pero de la que disiente en aspectos filosóficos importantes. En este sentido, como también ocurre en los principales escritos del Lukács de esos años, el ritualismo de citas y homenajes a Stalin o a Zdanov en temas sobre los que éstos no tenían nada que decir parece ser sobre todo astucia del intelectual que cede en lo que considera menor para mantener su palabra propia en lo que de verdad le importa. Otra cosa es, naturalmente, el juicio que tal actitud haya de merecer a una reconstrucción historiográfica que sepa distinguir entre lo que el intelectual cree importante y lo que en verdad lo es desde el punto de vista de la comunidad científica o de la comunidad sin más. En todo caso la valoración de esa actitud habrá de diferenciarse al menos analíticamente del juicio sobre lo producido por el intelectual de que se trate, pues de lo contrario se corre el riesgo, nada raro entre intérpretes de della Volpe, de confundir el aire de familia -la astucia togliattiana en sus relaciones con el poder de Stalin- con las particularidades de cada uno de los miembros de la misma o, lo que es peor, de seguir acomodando la ciencia a intereses ajenos a ella. Con lo cual criticando el zdanovismo de época se recae en un zdanovismo encubierto.

Para lo que interesa en este contexto el hecho cierto es que della Volpe no llegó a escribir nunca un tratado de "lógica materialista"⁵ sino que intentó plasmar la tarea anunciada con esa equívoca formulación en varios ensayos acerca de la metodología materialista de la economía y de las ciencias sociales en general. Dato este que corrobora la impresión de que el término 'lógica' es usado las más de las veces en la obra dellavolpiana en una acepción próxima a 'estrategia' científica o teorización sobre el proceder general de las ciencias en la adquisición de conocimientos. Y en lo que respecta al ex abrupto programático mediante el cual se promete abordar las relaciones jerárquicas entre lógica formal y lógica "real" o "experimental" hay que añadir a lo ya dicho que el profesor de Messina supo cultivar el matiz con un poco más de delicadeza que otros marxistas contemporáneos suyos. De modo que aun asimilando equivocadamente por lo general cultivo de la lógica formal o del análisis con defensa de la ideología neopositivista, e insistiendo tan precipitadamente como otros en la primacía de la lógica tout court o lógica filosófica sobre la lógica formal, llegó a reconocer, sin embargo, que esta última representaba un sustantivo progreso respecto de la lógica tradicional y que al ser ese progreso parte notable del conocimiento científico no podía dejar indiferentes a los marxistas (OPERE 4, 530; OPERE 5, 309-314).⁶ No sólo: la reivindicación de un espacio, dentro de la lógica entendida en este sentido amplio, para la reflexión sobre temas propiamente gnoseológicos, epistemológicos y metodológicos, empieza siendo motivada por della Volpe con argumentos tradicionales (los cuales, por supuesto, desconocen la situación real de buena parte de los estudios contemporáneos sobre filosofía de la ciencia y teoría del método), pero en ello cuenta también el convencimiento de que el temor excesivo a la metafísica, tan característico de algunos de los neopositivistas de la época, lleva implícito el peligro de un deslizamiento hacia una escolástica formal, de acuerdo en esto con una preocupación expresada ya por Russell en los años cuarenta.

En definitiva, recapitulando ya sobre este punto: la fórmula dellavolpiana lógica como ciencia positiva, una vez descartado el sentido fuerte

de la misma, tiene una significación doblemente polémica. En primer lugar se afirma contra la aspiración a la cientificidad de una lógica del concepto puro o de una lógica como mera teoría del conocer (de ahí su insistencia en la positividad); y lo hace con el argumento de que tal aspiración no rebasa el marco de la especulación hegeliana. Que este es el sentido polémico principal de aquella formulación puede probarse sin necesidad de más detalles aduciendo la declaración del propio della Volpe en 1967, en la cual manifiesta la intención de cambiar el título de su obra por el de Logica come scienza storica: "Título más adecuado y definitivo (en la próxima edición) [es el de] Lógica como ciencia histórica. Pues no existen ya las inmediatas razones polémicas (contra la lógica idealista en tanto que 'ciencia del concepto puro') que determinaron el título primitivo. [Este] cambio no es sólo formal, por supuesto, sino que se trata de la (coherente) aplicación del criterio histórico-dialéctico a la lógica misma o teoría general de la dialéctica" (OPERE 6, 303). La parte final de este paso, que identifica la lógica propia con la teoría general de la dialéctica, es el resultado conclusivo de una investigación que desde los primeros años de la década de los cincuenta fue derivando progresivamente hacia cuestiones metodológicas enfocadas desde la óptica de la interpretación y la generalización de Marx.

Ahora bien, para especificar la positividad y cientificidad de sus investigaciones lógico-filosóficas o lógico-metodológicas distinguiendo éstas de las tendencias hacia una lógica sin metafísica que tienen su origen más o menos próximo en el Círculo de Viena, y, al mismo tiempo, para salir al paso de las críticas que su propia orientación suscita tanto en otras corrientes del marxismo italiano como en autores contemporáneos impuestos en lógica formal y filosofía de la ciencia della Volpe se cree obligado a dar a la fórmula lógica como ciencia positiva un segundo sentido polémico, en este caso antipositivista. De ahí la diferenciación que establece entre una lógica a la cual atribuye la pretensión de ser teoría del pensar y análisis lingüístico, esto es, entre una lógica entendida ahora también en sentido amplio que se pretendería sin metafisi-

ca pero que comportaría asertos metafísicos en sus presupuestos y en sus resultados, y una lógica filosófica que a pesar de las resonancias tradicionales evita, en su opinión, la reaparición subrepticia de la metafísica mediante la crítica previa de la especulación apriorista y la consiguiente conversión de la filosofía en ciencia. Desde el punto de vista de della Volpe esta segunda diferenciación es tan importante como la primera, como la referida a la lógica idealista del concepto puro; pero es necesario precisar que mientras la polémica con el idealismo se desarrolla en su obra con cierto detalle en cuanto a la crítica de tesis y argumentos particulares, en cambio las referencias antipositivistas o bien están negativamente condicionadas por un conocimiento indirecto, de segunda mano, de los autores impugnados⁷, o bien se quedan en el plano extrínseco de la política cultural comunista, esto es, en la consideración de principios de que a fin de cuentas para el materialista marxista siempre será menos peligroso el exceso científicista que el idealismo preocupado todavía abiertamente por la metafísica (OPERE 5,312). De haber prestado más atención, en su crítica del positivismo lógico, a los textos de la corriente que estaba impugnando y de haberse sentido menos obligado por motivos extrínsecos al tratamiento de la cuestión, el mismo della Volpe habría llegado seguramente a reconocer que su noción de lógica positiva, sin metafísica, no difería tanto de la mantenida por Nagel en un ensayo publicado también por entonces.⁸

Hecha esta aclaración acerca del sentido general y del contexto de la Logica dellavolpiana parece prudente, por consiguiente, leer ésta y los artículos posteriores incluidos por su autor bajo el rótulo 'lógica' sencillamente como una hipótesis relativa a la metodología materialista de las ciencias sociales. Tal restricción tiene como presupuesto evitar la controversia sobre la contraposición entre lógica formal y lógica dialéctica por considerar que la forma en que della Volpe entiende dicha contraposición aboca a un pseudoproblema debido sobre todo a que no se distingue suficientemente entre los planos lógico-metodológico, ontológico y psicosociológico de la investigación científica. Esta consideración puede

explicitarse ahora un poco más: las reticencias frente al "formalismo lógico" son razonables, y en cierto modo obvias desde la perspectiva de la epistemología contemporánea, cuando se reducen a argumentar la insatisfacción que produce el intento de comprender todo el ámbito de reflexión de la filosofía clásica en la lógica formal y el análisis del lenguaje científico u ordinario; sin embargo, rebasan el límite de lo razonable cuando, como ocurre en ciertos pasos de la obra que nos ocupa, aquel "formalismo lógico" es asimilado sin más distinguos a la concepción del mundo propia de los científicos dedicados a la lógica formal. Pues en este último caso se está aduciendo un esquema supersimplificado de la relación entre la principal corriente contemporánea en lógica y una de las cosmovisiones defendida sólo por algunos de los cultivadores de la lógica formal, sin atender, por tanto, a la modestia científica que está en el origen de este nuevo conocimiento, la cual se expresa en la delimitación previa y precisa del propio objeto de estudio. De esa falta de distinción brotan una serie de equívocos que empobrecen la situación de un pensamiento que se quiere dialéctico y positivo.

A uno de esos equívocos se ha aludido ya. Se trata del juicio negativo acerca del hecho de que la neutralidad de la lógica formal favorece la coincidencia entre idealistas, neopositivistas, existencialistas y espiritualistas católicos. Pero a ese argumento hay que oponer que en el momento en que della Volpe escribe era ya cosa relativamente corriente entre lógicos y epistemólogos distinguir entre la génesis de los productos científicos, los productos mismos de una determinada ciencia y la posterior reflexión sobre o utilización de estos productos; distinción que permite conferir neutralidad al producto científico puro sin negar vinculación axiológica a su génesis ni a la posterior reflexión o utilización de los conocimientos científicos. Esto, que vale en general para toda ciencia propiamente dicha (por muchas observaciones suplementarias que exija la explicación del complejo tecnocientífico, la interrelación entre ciencia y tecnología, o la descripción de la forma en que valores de época, ideales personales y política científica imperante en un momen-

to dado se materializan en el producto científico) es meridianamente claro en el caso de la lógica formal. En lo que atañe al argumento de della Volpe basta con tener en cuenta que una cosa es la lógica formal y otra la filosofía de la lógica. De ahí que no sea razón frente a aquélla motejar de "alianzas" filosóficas la coincidencia entre gentes como por ejemplo Carnap y Bochenski en el cultivo de la misma. Por lo demás, el reconocimiento positivo, aunque ambiguo, de que la lógica formal no puede dejar indiferentes a los marxistas interesados en el progreso de la ciencia lleva implícito un principio de diferenciación entre producto científico e ideología neopositivista que hace contradictorio o al menos ecléctico el razonamiento en su conjunto.

Una de las consecuencias del eclecticismo es esta: al retrotraer el conocimiento lógico-formal propiamente dicho a la ideología del "formalismo lógico" (o neopositivismo) y minimizar luego en general el exceso cientificista se llega al doble y paradójico resultado de contraponer, por una parte, la especulación acerca de la totalidad lógico-ontológica al conocimiento positivo científicamente fundamento, y a exagerar, por otra parte, en el plano de la teoría general del método una orientación fisicalista que en ciertos aspectos va incluso más allá de las pretensiones de los primeros miembros del Círculo de Viena. Este mismo resultado, al que se hará referencia luego con algo más de detalle, invita a poner entre paréntesis la afirmación de della Volpiana acerca de la "menor peligrosidad" del exceso cientificista en comparación con el idealismo preocupado abiertamente por la metafísica. Por el momento su mero enunciado sugiere que de la sana pero genérica predisposición inicial favorable a las ciencias positivas y a sus procedimientos metodológicos no se sigue necesariamente un mayor o mejor conocimiento en el plano de la investigación concreta, particularmente cuando ésta se refiere a la práctica del hombre en sociedad.

En efecto, el conjunto de la obra marxista de della Volpe constituye un ejemplo patente de que advertir que "la reacción unilateral, puramente polémica, negativa, de tantos intelectuales marxistas frente al positivismo y al cientificismo en general [representa] un resto típico de

preconceptos idealistas" (OPERE 5,309), esto es, contribuir a crear un cierto clima de opinión científicista, no implica aportar realmente algo al progreso del conocimiento científico en un determinado campo. La insistencia en acceder a una metodología científica no es garantía de superación del proceder especulativo, como se sabe al menos desde Comte. Esta insistencia puede abocar a la especulación gratuita y mantenerse cómodamente en lo dado cuando se limita a llamar la atención sobre la importancia metodológica de atenerse a los hechos e incluso cuando revaloriza de manera genérica el hábito de establecer hipótesis sin suficiente material de base; o puede, por el contrario, conducir a novedades cognitivas allí donde el llamamiento "a los hechos" y la imaginación hipotética halla el campo abonado por un sólido conocimiento empírico previo. Ambas cosas se dan en la obra de della Volpe. La primera, en sus escritos de política y filosofía moral posteriores a 1950, los cuales no pasan de ser complicación innecesaria de la línea del PCI presentada retóricamente como resultado de la aplicación (sin mediaciones) de una generalización ad hoc de la metodología científica de Marx. La segunda, en sus escritos de estética y poética, y más precisamente en su crítica del gusto literario, donde el inicial tratamiento gnoseológico del discurso poético y las posteriores consideraciones metodológicas relativas a la estética acaban cuajando finalmente en un conjunto de propuestas y sugerencias que enriquecen la historia del gusto, aportan elementos concretos para la crítica literaria y ponen de manifiesto la fecundidad de un criterio orientado simultáneamente hacia la superación del contenidismo y del formalismo. La razón principal de este desigual resultado parece obvia: en el primer caso se trata de la reduplicación metodológica de un punto de vista ético-político que al no tener detrás ni la vivencia intensa de la práctica ni el instrumental tecnológico de la ciencia política cubre el hueco con la supuesta ganzúa de una metódica a la cual se concede la virtud de ser apta para toda consideración filosófica; en el segundo caso, en cambio, ese hueco, esa falta de mediaciones, o no existe o está mejor cubierto: el trabajo de della Volpe como crítico literario se re-

monta a los años veinte y aunque el dato del gusto personal cambiara en cuarenta años, como de hecho cambió, aquel poso sirve para corregir en su obra madura la tendencia metodologista, al mismo tiempo que el punto de vista vinculado a la metódica que adopta enriquece la orientación clasicista de partida, da una nueva base a la afirmación antirromántica y proporciona elementos para problematizar la diferencia entre discurso poético y discurso científico.

Esta diferenciación avanza la idea rectora general sobre la que se mueve el presente estudio. Para mostrar la plausibilidad de la misma se empezará prestando atención preferente a tres temas muy relacionados entre sí y en cuyo conjunto es posible captar la hipótesis della Volpiana relativa a una metodología materialista de las ciencias sociales: el concepto del moderno método científico, la interpretación del marxismo como galileísmo de las ciencias morales y el uso de las nociones de 'contradicción' y 'dialéctica'.

Marxismo como galileísmo de las ciencias morales

Lo que aquí se ha llamado hipótesis metodológica de della Volpe consta en sustancia de los seis pasos siguientes: 1º Un intento de caracterización de la estructura lógico-gnoseológica de la proposición discursiva o del juicio ordinario como circularidad de dos instancias respectivamente denominadas de la dialecticidad y de la discrecionalidad, las cuales corresponden a la composición del nexo de sujeto y predicado. 2º Una presentación sintética del repaso histórico-crítico de los principios lógicos cuyo resultado, expresivo del esfuerzo filosófico integrador, se concreta en un nuevo principio al que della Volpe da el nombre de identidad tautoheterológica. 3º Un desarrollo tendente a confirmar la validez de este principio estructural de la identidad tautoheterológica en el proceder metódico de las ciencias de la naturaleza o, más precisamente, en la complementariedad de inducción y deducción que regiría el proceder de estas últimas. El modelo del método científico así establecido lo propor-

ciona la exégesis de la obra de Galileo. 4º Una ratificación del anterior esquema metódico en el campo de las ciencias humanas o sociales. El origen de tal ratificación se encuentra en Marx y tiene dos aspectos: el alzamiento de la filosofía a la categoría de ciencia mediante la crítica del apriorismo o de las hipóstasis metafísicas, y la fundamentación científica de la sociología y de la economía gracias al uso de la abstracción en una forma determinada. 5º Una conclusión generalizadora según la cual luego de Marx, y como consecuencia de la introducción de los dos instrumentos metódicos anteriores, ya no hay más que una sola lógica, un sólo método y una sola ciencia. 6º Una ampliación de los principios de este método unitario a tres ámbitos principales: la historia de la filosofía, la estética y la filosofía moral, campos en los cuales los clásicos del marxismo tuvieron que limitarse a avanzar unas pocas sugerencias metodológicas de tipo general necesitadas, por tanto, de mayor explicitación o, en ciertos aspectos, de corrección detallada.

Los dos primeros pasos de este esquema han suscitado escaso interés entre los intérpretes de della Volpe ya sea porque se los considera irrelevantes en su explicación de la científicidad del marxismo o, en otros casos, porque se prefiere poner en relación la génesis de un concepto como ^{de} galileísmo moral con el auge del científicismo neopositivista durante los años cincuenta.⁹ Sin embargo, hay razones para pensar que el punto de vista extremo de della Volpe acerca de la científicidad estricta de la historia, de la sociología y de la economía desde Marx en adelante se entiende mejor teniendo en cuenta la necesidad de coherencia del discurso del autor que suponiendo influencias externas nada fáciles de probar. Para aclarar esto basta con aludir por ahora a un aspecto central de la teorización dellavolpiana relativa al método científico, a saber: la pretensión de que tanto en el surgimiento de la moderna ciencia experimental de la naturaleza como en el origen de la consideración científica del hombre en sociedad destaca la presencia de un tipo de no-contradicción nuevo, el cual difiere a la vez de las habituales versiones lógico-formal y

ontológica del principio clásico. Puesto que no se suele encontrar en teóricos e historiadores de la ciencia contemporáneos una posición tan radical respecto de las revoluciones científicas, por hondas que éstas sean y por mucho que se rompa con la visión meramente acumulativa del desarrollo cognoscitivo, parece natural ahorrarse la tarea de buscar influencias y sospechar, en cambio, que quien ha llegado a convicciones tan extremas tiene motivos propios para ello.

Y, en efecto, della Volpe cree tenerlos. Para ahondar en estos motivos tal vez lo mejor sea preguntarse abiertamente si al hablar de un nuevo tipo de no-contradicción se está sugiriendo que los enunciados corrientes del principio, como "no a la vez p y no p " o "es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo y bajo el mismo respecto", son meras formulaciones técnico-abstractas y metafísicas, inservibles para la ciencia nueva. Es de suponer que a tal pregunta della Volpe contestaría negativamente. Pero en sus textos hay cierta vaguedad, tal vez porque su pregunta al respecto es menos explícita. En todo caso se puede hallar una respuesta a eso siguiendo el hilo de sus consideraciones más generales. Esa respuesta empieza diciendo que acepta el sentido ontológico-gnoseológico de la formulación aristotélica "originaria" del principio, pero que dicha formulación no tiene nada que ver con las versiones tradicionales (escolástica y racionalista) del mismo. Luego aclara un poco más que lo inaceptable es la reducción del principio de no-contradicción a principium rationis, o sea, a principio de la razón analítica "abstracta", la cual "si bien satisface la instancia de la unidad y la necesidad propias de lo racional como tal, no satisface en cambio la instancia de la multiplicidad empírica". Sigue a esta crítica (en la que se incluye parcialmente a Kant y, desde luego, a Leibniz) la precisión de que, contrariamente a la tendencia tradicional, el esfuerzo propio va dirigido a concebir la no-contradicción como principio que ha de satisfacer a la vez la instancia de la multiplicidad o contingencia y la instancia de lo uno o necesario. Ahora bien, dado que "la existencia" ha de considerarse como "sinó-

nimo de la multiplicidad o contingencia" esto quiere decir que el fundamento lógico de todo juicio que es la no-contradicción coincide con el fundamento real. El discurso desemboca, pues, en una restauración de la versión aristotélica "originaria" del principio, de la cual lo que a Della Volpe le interesa subrayar es que hace de la no-contradicción "un principio indudable en lo que concierne a los sentidos y al conocimiento discursivo o intelectual fundado en el conocimiento proporcionado ya por éstos".

Pero hay más: en un segundo momento Della Volpe aborda el tema desde el punto de vista de la admisión de la contradicción y el rechazo parcial del principio de no-contradicción. Parte en este caso de una comprobación obvia para la mayoría de los lectores de Hegel, esto es, de que la coherencia de su filosofía supone el empleo del principio de no-contradicción; pero añade que hay una "eventual verdad" en la crítica radical que la lógica hegeliana dedica al principio de no-contradicción. De ahí brota el problema de "cómo conciliar el habitual horror ante la contradicción con el conocer el lado positivo de la misma elevándose a la consciencia de ella"; un problema que no podría ser aclarado por la lógica formal o "formalista" ni siquiera "en una formulación ampliada"¹⁰. El enunciado de la cuestión consiste en preguntarse si puede darse una consciencia de la contradicción y en qué sentido. Luego de lo cual se argumenta que la solución de Hegel no es admisible porque la reducción de la consciencia de la contradicción a autoconsciencia esencial desemboca en un racionalismo místico (Della Volpe repite aquí a Feuerbach: "Hegel no es el Aristóteles alemán sino el Proclo alemán"). El problema, sin embargo, sigue vigente. No sólo: "es el problema actual del principio lógico". Y en esto, pese a las diferencias que les separan desde el punto de vista de la ontología, Marx y Platón enseñan. El primero con su crítica de la dialéctica de pensamientos puros o "tautoheterología triádica"; el segundo con la consideración de que la consciencia o pensamiento de la contradicción sólo puede concebirse en relación con la contradicción que hay que evitar (o no-contradic-

ción). De ahí resulta una restauración de la dialéctica platónica como método de la división pero cambiando (de acuerdo con Marx) su signo ontológico: si es imposible evitar la contradicción sin tener consciencia de ella, o sea, sin tautoheterologizar, si solo se puede clasificar dialectizando, únicamente cabe una "dialéctica diádica" (en el sentido de la división platónica) empíricamente corregida, por así decirlo.

Esta corrección empírica de la dialéctica platónica de mismidad y alteridad, este intento de "retrotraer el principio dialéctico desde el cielo a la tierra" poniéndolo en comunicación con el principio de no-contradicción explica por qué, en sus últimos ensayos sobre la dialéctica, della Volpe se ve impelido a tomar ciertos pasos del Capital de Marx como "conciliación e integración de los dos principios lógicos clásicos, enemigos de nacimiento". Lo que en El Capital es superposición del léxico de Hegel al análisis científico de la sociedad capitalista tenía que parecerle a della Volpe cristalización metodológica de un principio geneológico que él mismo había establecido en la Logica come scienza positiva. Veamos esto con un poco más de detalle.

La crítica simultánea de los puntos de vista kantiano y hegeliano acerca de la contradicción, con la consiguiente recuperación parcial de la dialéctica platónica y del concepto aristotélico "original" de la no-contradicción, conducen en la Logica come scienza positiva (OPERE 4, 418 y siguientes) al esbozo de una teoría materialista del juicio. El rasgo principal de esta se resume en la idea de que el principio de no-contradicción para ser entendido rectamente ha de ser considerado como principio de identidad tautoheterológica. Esta teoría cree superar la sustantificación metafísica y el abstraccionismo técnico-formal criticado (es decir, los residuos negativos de las tradiciones dialéctica y analítica) mediante el concepto de que no-contradicción y dialecticidad son elementos estructurales de todo juicio o proposición discursiva. De manera que la fórmula "identidad tautoheterológica" se presenta a la vez como expresión del principio de no-contradicción "rectamente entendido" (esto es, en su a-

cepción ontológico-gnoseológica originalmente aristotélica) y como expresión de una dialéctica concreta (o "analítica" o "científica", dice también della Volpe en otros contextos) que se articula respetando la positividad de lo empírico y la instancia de la razón o función predicativa. De ahí que "la estructura lógica o gnoseológica" de la proposición discursiva o del juicio sea definida como circularidad o reciprocidad funcional de unidad y multiplicidad, de razón y materia.

De esta elaboración del concepto de identidad tautoheterológica conviene retener dos cosas. Primera: que dicho concepto es ya la síntesis en un plano gnoseológico de los dos principios lógicos clásicos, "enemigos de nacimiento", puesto que dice operar con una no-contradictoriedad "concreta" que es al mismo tiempo la consciencia de la contradicción buscada, dialectismo diádico. Segunda: que si ya el análisis del juicio más común pone de manifiesto una estructura así caracterizada, esta circularidad o reciprocidad de razón y materia que se expresa en la no-contradictoriedad "concreta" o dialectismo diádico no es exclusiva del juicio ordinario sino que aparece igualmente en el razonamiento científico como circularidad de deducción e inducción (OPERE 4, 433). En la medida, pues, en que el principio estructural de la identidad tautoheterológica, como versión corregida y formalmente dialectizada del principio clásico de no-contradicción es propio de todo juicio o proposición discursiva se comprende que no haya demasiadas dificultades en hallar su ratificación en el quehacer científico de Galileo o de Marx. Y desde ahí se explica la afirmación, a primera vista un tanto sorprendente, de que Galileo operara con un principio de no-contradicción de nuevo tipo o el aserto de que Marx haya logrado en su obra científica la integración de los dos principios lógicos clásicos.

Antes de pasar a la confirmación del principio estructural de la identidad tautoheterológica en la metodología de las ciencias interesa añadir todavía una precisión sobre esta teoría materialista del juicio con que opera della Volpe, pues se puede argüir con fundamento que esa forma de razonar supone un tránsito demasiado simple desde el juicio más común al proceder científico riguroso. En efecto, en el plano gnoseológico general

en que se mueve la argumentación no hay diferencia relevante entre el juicio ordinario y la estructura de la hipótesis científica. Es más: tampoco se concede diferencia digna de nota entre ambos y la metáfora poética, por ejemplo; de manera que proposición ordinaria, hipótesis científica y metáfora comparten, según esto, el ser discurso, reciprocidad funcional de materia y razón, inteligibilidad concreta. La razón de esa analogía es que por el momento no se toma en consideración la equivocidad o univocidad de los conceptos sino sencillamente su ser discurso "coherente". El presupuesto por explicitar consiste en que la coherencia intelectual que enlaza el discurso corriente con el proceder discursivo de la ciencia y con la poesía sólo se pierde, en opinión de della Volpe, como consecuencia de la especulación o del apriorismo que no respeta la empiria. Lo cual es tanto como decir, en suma, que el análisis materialista del juicio ordinario ha incorporado ya como parte propia la crítica del apriorismo o de la especulación y en base a ella ha considerado todo juicio como proposición discursiva coherente, entendiendo por tal proposición respetuosa de la empiria bien sea por sano sentido común premetafísico, bien como resultado de la contrargumentación antimetafísica que proporciona el proceder científico mismo. Por eso la Logica toma como "axioma" de la teoría materialista del juicio la afirmación de la positividad de la materia o multiplicidad. La formulación de este "axioma" es sintomática: "De la infecundidad de todo razonamiento apriorista que no tenga en cuenta la materia o extrarracional se infiere la positividad e indisociabilidad de la materia misma como elemento del conocimiento".

No hay, por tanto, un criterio de demarcación del razonamiento científico respecto del proceder propio del sentido común sino más bien la postulación de un principio empirista de sesgo aristotélico por el que se distingue entre discurso propiamente dicho (corriente y científico) y especulación infundada. Tampoco hay, por lo que hace a los productos científicos, distinción entre un contexto del descubrimiento y un contexto de validación o justificación. De ahí que una de las implicaciones de este punto de vista que atribuye la incoherencia discursiva sólo al pensar es-

peculativo sea la obligación de ir restando de todo pensamiento científico concreto aquello que aparece como residuo idealista. Por eso della Volpe tiene que aludir constantemente y como de pasada al "Aristóteles genuinamente aristotélico", o hacer abstracción, en su interpretación de Galileo, de las "reminiscencias dogmático-teológicas", "de su hojarasca teológica" (OPERE 4,440), o aún más en general descartar, en la caracterización del modelo de método científico, "el platonismo más o menos matematizante que es el transfondo filosófico de la ciencia de todo científico burgués, desde Galileo a Einstein" (OPERE 4,467;OPERE 5,362).

El propio della Volpe no tardaría en darse cuenta de la insuficiencia de este criterio. Un primer indicio de ello: en la segunda edición de la Logica come scienza positiva (1956) precisa ya que su investigación tiene como premisa sobrentendida la admisión del "obvio principio de la naturaleza semántica del logos", esto es, "el principio de que sin ese sistema de signos súgnificantes por excelencia que son las palabras, la lengua, no hay en general pensamiento, consciencia o razón digna de tal nombre". Pero la admisión de la importancia de la semántica, que le sirve en esa misma fecha para establecer una diferenciación entre discurso poético y discurso científico, no tiene consecuencias constatables para su teoría del método científico. Lo cual es sin duda un dato en favor de la idea antes avanzada de la desigualdad de resultados en los varios planos de la investigación dellavolpiana.

Corresponde pasar ahora a la confirmación del principio estructural de la identidad tautoheterológica en el proceder metódico de las ciencias de la naturaleza. Como se ha dicho, esta confirmación la encuentra della Volpe en la obra de Galileo. En un doble sentido general. Primero, porque la refutación galileana de los fundamentos de la física peripatética constituye un elemento esencial para la crítica materialista del apriori. Segundo, porque el modo galileano de entender la relación entre hecho, experimento e hipótesis científica supone un uso nuevo del principio de no-contradicción que coincide con los rasgos atribuidos al principio de identidad tautoheterológica. Lo que de verdad interesa en esa argumentación

es, por tanto, el método implícito en la crítica del geocentrismo y en la concepción alternativa del movimiento. Se entra con ello en el campo de la interpretación de la génesis del pensamiento de Galileo, motivo aún hoy, como es notorio, de apasionadas polémicas entre historiadores y epistemólogos. En este sentido la exégesis de della Volpe, aun sin contar con una base filológica suficiente, puede sin duda aspirar al mérito de ser uno de los primeros intentos marxistas dirigidos a comprender la estrategia de la ciencia factual natural; intento que en cierta medida inaugura una corriente de corte epistemológico doblemente apreciable si se toma en consideración el medio cultural en que se produce y al que se ha hecho referencia en repetidas ocasiones.¹¹

La interpretación de las ideas metodológicas de Galileo en la Logica tiene al menos tres aspectos reseñables. Uno, el más tradicional -en el sentido de coincidir con lo que científicos, historiadores de la ciencia y epistemólogos suelen ver en la obra galileana-, consiste sustancialmente en la observación de que el lado crítico, antiescolástico, de los Dialoghi y de los Discorsi no sólo supone una nueva concepción del mundo sino que además comporta un nuevo método, el cual sigue siendo en sus rasgos esenciales patrimonio común de las ciencias. Pero la cuestión de saber en qué consiste, cómo se articula este método más allá de la crítica de la filosofía peripatético-escolástica de la naturaleza, ya no es tan obvia; incluso la comprensión del punto de vista gnoseológico que anima esta crítica suscita ciertas dudas al menos desde la versión que, en el segundo prólogo a la Crítica de la razón pura, Kant dio del paso que conduce desde el estadio de los simples tanteos al seguro derrotero de una ciencia. En este plano la interpretación de della Volpe, como era de esperar en tales condiciones, tiene un marcado carácter polémico. No porque rechace -y con ello entramos en el segundo aspecto que aquí interesa- la consideración kantiana en el sentido de que a partir de Galileo la razón aborda la naturaleza llevando en una mano sus principios y en la otra el experimento para evitar "las observaciones fortuitas que no se ajustan a un plan previo"; no por esto, sino más bien porque su idea

de que en Galileo se dan ya tanto la consciencia plena del método experimental como la renuncia explícita a la metafísica le conduce a descartar o minimizar todo aquello que pueda parecer resto apriorista o formalista, y, en consecuencia, también las interpretaciones que, inspirándose en Kant resaltan la importancia de la concepción matemática galileana en la formulación de leyes.¹²

La Logica come scienza positiva mantiene, en efecto, que de la declaración de Galileo en carta (de 1615) al cardenal Bellarmino afirmando que sólo hay que dar razón de los fenómenos o del cómo de los hechos se infiere una renuncia a la metafísica, a toda metafísica. Luego añade que la parte constructiva de su discurso tiende a imponer un nuevo tipo de razón que opera, desde luego, una reducción cuantitativa o matemática de lo cualitativo o empírico formulando a partir de ahí la idea de la proporcionalidad de los espacios a los cuadrados de los tiempos como explicación de la aceleración del movimiento de un grave en su caída; pero la prueba de la verdad de esta hipótesis -sigue diciendo della Volpe- no hay que buscarla en la sustitución del concepto de causa-esencia por el concepto matemático de función (OPERE 4, 435) sino en el experimento, el cual, en la medida en que "refuta o falsa, mediante un hecho-modelo, otros hechos concurrentes como antecedentes en la explicación", permite evitar la falacia consistente en creer que "si la hipótesis es verdadera ciertos hechos concatenados deberían producirse"; son los hechos-modelo o hechos-tipo los que prueban o verifican la razón hipotética desaprobando otros hechos, "negándolos" (OPERE 4, 436-437). La concepción galileana de la ciencia experimental es, en suma, afirmación de una "experiencia funcional", de un experimento referido siempre a una idea o hipótesis; es del experimento precisamente de donde brota lo que della Volpe llama "la necesidad del hecho" la ley científica.

De manera que, según esto, al privilegiar el experimento técnico como prueba de la verdad de la hipótesis el proceder científico de Galileo hace a la razón funcional y supera así el deductivismo aristotélico-escolástico, "formalmente silogístico". Pero, por otra parte, al establecer que

el experimento lo es siempre propiamente de una idea-hipótesis determinada Galileo está afirmando un tipo de experiencia consistente en "observar accidentes frecuentísimos y muy palpables", esto es, una experiencia "más ajustada" que la que suele aceptar el empirismo clásico; y con ello deja atrás un concepto positivista de ciencia reticente ante las hipótesis por la errónea consideración de que éstas son anticipaciones prematuras de la naturaleza. Hipótesis y experimento, razón funcional y experiencia "más ajustada" son la base de la ley científica, y su interrelación -concluye la Logica en este punto- se puede expresar como una circularidad o complementariedad de deducción e inducción: una circularidad en la cual la idea-hipótesis representa la instancia de la razón que sólo es funcional o verdadera respetando los hechos, la multiplicidad, lo empírico, pero que a su vez selecciona los hechos significativos de entre los observados muy frecuentemente.

De esta deducción que "no es ya silogística formal" y de esta inducción "respetuosa de la hipótesis" infiere della Volpe que Galileo adelantó la instancia de que la razón "o es funcional o no es razón" y, con ella, dio "implícitamente" un sentido nuevo al principio de no-contradicción (OPERE 4,437 y OPERE 496). Este es precisamente el tercer aspecto de su interpretación del método científico galileano: enlazar el análisis materialista del juicio con la generalización de los rasgos atribuidos al proceder metódico inductivo-deductivo. La funcionalidad recíproca de hipótesis y dato empírico -se argumenta en ese contexto- insta un tipo de racionalidad que es no-contradicción, "pero una no-contradicción que no se debe a la absolutización de especies-esencias", que no es, por tanto, la característica de la tradición parmenídea o escolástica, ni tampoco la propia de un tipo de saber apodíctico como el de las "formas metafísicas de la experiencia" baconiana, sino "necesidad del hecho" entendida como ley que brota del experimento. Así se llega a la conclusión buscada, de que la ley científica galileana constituye la expresión más alta (antes de Marx) del principio de identidad tautoheterológica: en tanto que "demostración" la ley es dialecticidad respetuosa del principio de no-contradicción en la medida en

que, con el experimento, establece una disyunción discriminatoria de hipótesis relativas a hechos, una disyunción que obliga a admitir que las cosas son sólo de este modo o, como afirma el propio Galileo en los Discorsi intorno a due nuove science, "que sólo de este modo se puede producir razón que valga". Dialéctica sigue siendo en esta conclusión dellavolpiana "razón discursiva", "no-contradictoriiedad concreta" materializada en una hipótesis que, por ser "consciencia de la contradicción", descarta esta última experimentalmente y da lugar a la "demostración". O si se prefiere -y dicho en forma crítica- dialéctica es aquí reduplicación mentalista del proceder hipotético-deductivo, reduplicación que vacía el concepto matemático de función por miedo a la tradición idealista platónica y acepta a cambio, con el postulado de la reciprocidad funcional de materia y razón, la gnoseología platónica de la diairesis (OPERE 4,498) como uno de los elementos explicativos del moderno método científico.¹³

Sin duda los estudios galileanos posteriores a la década de los cincuenta -y no sólo ellos¹⁴- tienen objeciones de peso que oponer a este esquema de la inauguración del método científico. Una de esas objeciones, de monta menor, aduce que ya la tarea misma de buscar en Galileo el modelo del método correcto esta condenada al fracaso por definición, pues tal método no existe ni puede existir. Variante algo más laxa de ese punto de vista es el argumento según el cual sin entrar en el conflicto interior de Galileo (cosa que, por supuesto, della Volpe no hace) se pierde la historicidad propia de sus descubrimientos, en particular las circunstancias que rodean la formulación de la "ley de inercia", y se deja reducido el tratamiento del método a un esqueleto de poca cualidad. Ninguna de esas objeciones tiene, sin embargo, mucha fuerza que oponer a un contexto de teoría general del método como es el de la obra que aquí se comenta, pues lo que en él se busca es precisamente ese esqueleto, y, en tal sentido, poco cabe esperar en cuanto a reconstrucción particularizada de una vida dedicada a la ciencia pero mediatizada por conflictos ideológicos y políticos. Más enjundia tienen, en cambio, las objeciones que apuntan a la consideración dada por della Volpe al nexo entre experiencia y razón, al papel del expe-

rimento y al concepto de hipótesis. Desde esta perspectiva se pueden aducir algunas observaciones que tienen mayor interés no sólo en lo que respecta a la interpretación del método de Galileo sino en incluso, más en general, a la posición epistemológica de della Volpe. La primera es que el enfrentamiento de Galileo con la filosofía aristotélica de la naturaleza queda insuficientemente caracterizado con la idea de que la crítica del apriorismo consiste sustancialmente en poner de manifiesto la falta de base empírica de aquella filosofía y, en consecuencia, su deductivismo inconsistente.

En efecto, como ha mostrado Koyré en repetidas ocasiones,¹⁵ la física de Aristóteles no era pura especulación apriorística sino, al contrario, una teoría altamente elaborada en concordancia con el sentido común y la experiencia cotidiana. De modo que la crítica de la especulación sin base y de los paralogismos en que incurre Simplicio en los diálogos galileanos cuenta, sin duda, en la elaboración del concepto de la nueva ciencia. Pero no cuenta tanto como el paso a otra concepción del movimiento, en la cual este deja de verse exclusivamente como proceso de cambio y se explica como un estado. La lógica, en sentido restringido de 'argumentación', usada por Galileo es un instrumento -nada distinto del aristotélico- al servicio de la nueva concepción del movimiento y del mundo. El cambio de tema, esto es, el paso constante de la lógica a la gnoseología y de ésta a la ontología en sus formulaciones sobre el método oscurecen el razonamiento dellavolpiano al respecto y le llevan a presentar como cambio de lógica (el nuevo tipo de no-contradicción) lo que es cambio de punto de vista sobre el mundo y el movimiento. Motivo por el cual luego de haber puesto tanto énfasis en la crítica galileana del apriorismo especulativo de los aristotélicos, como si esta crítica inaugurara en concreto un nuevo principio lógico, puede concluir (de forma aparentemente contradictoria) que la crítica por Aristóteles de los paralogismos de Platón tiene la misma forma que la crítica de Galileo a los aristotélicos o que la crítica de Marx a Hegel. Naturalmente esto se podría haber dicho de otra manera, por

ejemplo: hay en Platón, en Aristóteles, en Hegel (y por supuesto, también en Marx) argumentos o combinación de razones que son lógicamente contradictorios o que pretenden ser concluyentes falazmente, y cuya autocontradicción o relativa inconsecuencia se descubre o resulta patente desde un punto de vista nuevo que incorpora nuevos datos, revisa la explicación de los conocidos y enriquece el instrumental analítico para comprender por qué se dieron tales autocontradicciones o inconsecuencias.

En todo caso uno de los efectos principales del énfasis puesto en la crítica de la especulación apriorista o -como dice también della Volpe con una expresión más afortunada-, de una "especulación plena de empiria no mediada", es la importancia crucial concedida al experimento como elemento probatorio de hipótesis relativas a hechos. Ahí la misma línea argumentativa de la objeción anterior aduce que hay que distinguir en la obra de Galileo entre experimento real y experimento imaginario; no sólo esto sino también que en ciertos pasos, en particular el relativo al ejemplo de la bola que cae desde lo alto de un navío en movimiento, el propio Galileo Galilei declara que no ha hecho el experimento ni necesita hacerlo, pese a lo cual puede afirmar sin ningún experimento "que es así y no puede ser de otro modo". De manera, pues, que ya en la formulación de la ley aproximativa de los cuerpos en caída libre o en un plano inclinado cerca de la superficie de la tierra el nexo entre el establecimiento de hipótesis, la deducción matemática de la relación existente entre la distancia y el tiempo y la comprobación experimental de esa relación aparece como algo más complejo de lo que supone una interpretación más bien experimentalista.

Pero lo que todavía admite discusión en el caso de la ley galileana, la cual, como ha observado Russell, "se mantiene lo más cerca posible de los hechos en sí", choca con obstáculos aún más fuertes en el paso siguiente del esquema metodológico de della Volpe. Este consiste en generalizar los rasgos atribuidos al método experimental galileano para el proceder de toda ciencia moderna con el argumento de que su confirmación está en la metodología científica de Bernard, Engels y Dewey (OPERE 4,441). La

generalización del galileísmo se hace oponiéndose en forma polémica al intuicionismo anticientífico que domina el pensamiento de los filósofos acerca de las ciencias sociales y al empirismo ingenuo de los propios científicos que no tienen todavía una consciencia metódica o crítica de la ciencia en general; el objeto complementario y principal de la misma es intentar probar la dialécticidad inherente al descubrimiento de las leyes. Así, por ejemplo, se toma pie en el análisis por Engels de la ley darwinista de la evolución para poner de manifiesto, primero, que es imposible probar la evolución de las especies exclusivamente por inducción, puesto que los conceptos de especie, género, clase, etc., son conceptos relativos, relacionales o "dialécticos"; pero, en segundo lugar, que lo que obligó a Darwin a poner en duda la concepción metafísica, tradicional, de la especie fue precisamente la observación de las infinitas diferencias accidentales existentes entre los individuos de una especie, con lo que reaparece el elemento inductivo que es el que descarta o niega el concepto tradicional de necesidad exigiendo un nuevo tipo de necesidad, la hipótesis.

La clave de este desarrollo está en la pregunta que sigue, la cual no se refiere a dilucidar cómo opera Darwin en su formulación de la ley sino a aclarar cómo ve Engels el quehacer científico de Darwin. De ahí que pueda concluirse que lo que Engels hace en sustancia es tomar consciencia de o explicitar la dialécticidad subyacente en la teoría científica analizada, ratificar, por tanto, que en la ciencia se cumple la instancia de la funcionalidad recíproca de razón y materia. Descartada -como mera reaparición del pensar metafísico- la acomodación a posteriori de hechos o fenómenos naturales en supuestas "leyes" dialécticas (transformación de la cantidad en cualidad, compenetración de los opuestos, negación de la negación) el proceder dialéctico inherente a la adquisición de conocimientos aparece ahora en un doble aspecto: como dialécticidad de los conceptos propios de un pensamiento que huye de las hipostatizaciones y que aspira a la funcionalidad (esto es, en la concepción de della Volpe, a la correspondencia respecto de las cosas), y como consciencia histórico-crí-

tica que hace explícito lo que está ya en el método inductivo-deductivo de las ciencias. Dos aspectos que son en realidad dos caras de lo mismo, puesto que la dialécticidad del pensamiento significa "eliminación rigurosa" de toda hipóstasis y la única eliminación rigurosa de toda hipóstasis, el único pensamiento no sustantificado, es el que se concreta en la ley científica. Hay, pues, una dialéctica real o dialéctica histórica que sólo se da en la constitución y perfeccionamiento de las leyes científicas en tanto que proceso constantemente abierto de revisión de hipótesis; y junto a ello hay una consciencia explicitadora de esta dialéctica real que es precisamente la aportación del metodólogo marxista. Paraphraseando una conocida afirmación de Lenin, della Volpe viene a decir, por consiguiente: el científico en su proceder habitual hace dialéctica, pero no lo sabe porque su reflexión acerca de lo que hace suele estar mediatizada por consideraciones todavía metafísicas (tanto si se trata de Galileo como si se trata de Darwin o de Einstein); el científico marxista, en la medida en que añade a su quehacer científico la consciencia histórica de lo que realmente ha hecho la ciencia moderna, elimina los residuos metafísicos en el campo de la epistemología, generaliza ese proceder a las ciencias de la sociedad sacándolas del estadio preteórico y favorece con ello el concepto de un método unitario en la adquisición de conocimientos.

Tal habría sido la tarea no tanto de Engels¹⁶ cuanto de Marx. Se ha aludido ya a la primera parte de esta tarea, esto es, a la crítica materialista del apriori en su versión marxiana, crítica, como se vio, formalmente coincidente no sólo con el razonar de Galileo frente a los escolásticos sino también con la argumentación de Aristóteles frente a la dialéctica platónica. Ahora se trata de la parte positiva, relativa a la elaboración del método. Pero puesto que toda ciencia comienza por descartar hipóstasis y como, por otra parte, toda ciencia comparte los rasgos atribuidos al método de Galileo, se comprende que el "galileísmo" de Marx aunque elaborado con completud en su obra científica por antonomasia se halle ya incoativamente en trabajos de los años cuarenta como la Crítica

de la filosofía del estado de Hegel, los Manuscritos económico-filosóficos, la Miseria de la filosofía y La ideología alemana. ¿En qué medida? En la medida -contesta della Volpe- en que la sustitución de la especulación metafísica acerca del estado por una sociología crítica del mismo, la afirmación de que la verdad del pensamiento ha de probarse en la práctica y la prognosis acerca de la existencia de una sola ciencia en el futuro sugieren (OPERE 4,449) "un tratamiento unitario del método de las ciencias denominadas físicas y del método de las ciencias llamadas morales o, más propiamente, filosóficas". En este sentido el recurso a la instancia de la práctica para probar la verdad del pensamiento humano, la exigencia de transformación del mundo y la idea de que la ciencia natural habrá de comprender un día a la ciencia del hombre del mismo modo que la ciencia del hombre comprenderá a la ciencia natural, se interpretan como tendencia a la unificación de la lógica "aboliendo el dualismo entre epistemología o lógica de las ciencias y lógica filosófica o general".

La cuestión es si el tratamiento unitario del método y la superación del dualismo metodológico ha de considerarse sencillamente como una nueva reformulación de la vieja pretensión ilustrada o si, por el contrario, se trata de la materialización de ese ideal. Della Volpe no tiene dudas al respecto. Para él se trata de la materialización de la unidad del método, la cual tiene dos fases: en la obra de Marx sin ninguna discontinuidad de importancia: elevación de la filosofía a la categoría de ciencia y construcción de una "dialéctica científica" como método unitario de todo pensar propiamente dicho. Veamos la primera fase.

La posibilidad de una solución científica de los problemas propios de la filosofía exige según la Lógica: 1º que los problemas sean reales (no ambiguos o abstractos), es decir, que broten de instancias histórico-materiales en función de instancias histórico-rationales; 2º que las formulaciones resolutorias de estos problemas saquen su objetividad del hecho de ser síntesis de anteriores instancias histórico-rationales, pues esa es su forma de instituirse como ideas-hipótesis; 3º que para que las i-

deas hipótesis sean realmente resolutorias deben verificarse, lo cual es factible en la medida en que "la práctica humano-social coopera con la objetividad teórica de las hipótesis en la funcionalidad recíproca de ideología y acción". A partir de ahí y con tales requisitos se llega a formular "leyes morales" paralelas a las leyes físicas (OPERE 4, 451-452). El paso siguiente será comprobar si ese esquema se cumple en la obra de Marx, comprobación que no aporta sorpresas dada la laxitud con que se han tomado previamente términos como 'hipótesis', 'verificación' y 'ley'. Pero tiene interés, en cambio, ver cómo la comprobación convierte la dialéctica triádica o metafísica en dialéctica formal, "analítica" o "científica".

Efectivamente, el primer requisito de la cientificidad se cumple -razona della Volpe- en cuanto que la argumentación de Marx parte de dificultades o contradicciones reales (id est, de instancias problemáticas histórico-materiales) las cuales son resueltas mediante el análisis de los antecedentes económicos, sociales, políticos, etc., de la contradictoria situación presente (id est, en función de instancias histórico-rationales). El segundo requisito se cumple en cuanto que a partir del análisis de los antecedentes histórico-rationales se llega a la formulación sintética de una media o idea-hipótesis que, en este caso, es el concepto de una democracia radical. Por último, el tercer requisito se cumple también en cuanto que la hipótesis se verifica prácticamente a través del "experimento histórico" que se concreta en acciones e instituciones específicas.

En realidad con esta trasposición del lenguaje de la ciencia a la temática filosófico-moral se elude por la vía rápida la problemática interna del pensamiento de Marx. No sólo no hay ya contraposición entre el Marx "filósofo" y el Marx "científico", como la había en la interpretación dellavolpiana de 1945-1946, sino que además se invierte por completo el acento. Ahora es la ciencia lo que está en la base de la filosofía moral: "De la misma manera que la ciencia del biólogo funda la técnica del médico, así también la ciencia de la historia, es decir, la historia-ciencia (y no la historia-filosofía o metafísica) funda la técnica del filósofo moral". Por eso -concluye della Volpe citando Le communisme et la

morale de Garaudy- puede decirse que "desde el punto de vista marxista el científico y el moralista se identifican". En lo que hace a la interpretación del conjunto de la obra de Marx el rasgo central pasa a ser la continuidad de la orientación metodológica y científica, de modo que los Grundrisse y El Capital no son sino confirmación del galileísmo de sus trabajos de los años cuarenta: puesto que la elevación de la filosofía a ciencia desemboca en una sociología que opera con conceptos rigurosamente científicos (en el sentido de la volpiana, esto es, no metafísicos) la investigación económica posterior coincide metodológicamente con aquélla sin más novedad que afinar el uso de las abstracciones determinadas que son propias de la ciencia.

Así, "en ese sector de las ciencias morales que es la economía política" vuelve a resaltarse la estructura característica del discurso "propia-mente dicho" (la funcionalidad recíproca de razón y experiencia) o el esquema metódico galileano (la circularidad de inducción y deducción). Por consiguiente, los rasgos del análisis económico marxiano serán sustancialmente los mismos que acaban de verse para el tratamiento de la conversión de la filosofía en ciencia. Si en aquel caso era necesario desprenderse de las hipóstasis aprioristas sobre el estado, en la economía hará falta superar la ausencia de consciencia histórica entre los economistas burgueses. Se parte, una vez más, de las instancias histórico-materiales, del terreno de la experiencia, siendo el dato problemático a analizar la sociedad burguesa. El segundo momento metódico o la segunda exigencia del método -el establecimiento de hipótesis- se configura aquí como paso de lo concreto, esto es, de la experiencia, del dato problemático constituido por la sociedad burguesa de la época de Marx, a lo abstracto, siendo las abstracciones con que se opera "históricas o determinadas". Y, finalmente, el tercer momento -la verificación de las hipótesis y formulación de la ley- se presenta ahora como retorno de lo abstracto a lo concreto: verificación que tiene lugar en la experiencia práctica económico-social, de tal manera que la hipótesis del valor-trabajo y de la plusvalía se

convierte en verdadera ley del desarrollo capitalista. En suma, sub specie logicae el método histórico-sociológico de la economía marxista se caracteriza por una circularidad metódica que va de lo concreto a lo abstracto y de lo abstracto a lo concreto.

Dato problemático, hipótesis, verificación y ley. Estos son para della Volpe los rasgos o momentos centrales, propios del método científico. Una vez comprobado que ese es también el instrumental metodológico de Marx la conclusión se impone: el marxismo no es mero saber, no es contemplación, sino -más allá de las metáforas- ciencia en sentido riguroso y eminente, ciencia del hombre, galileísmo moral. Es más: como la lógica por la que se rige su estudio de la sociedad es la misma de la ciencia experimental galileana, a partir de Marx no hay sino una ciencia con dos subdivisiones principales. Ley física, ley moral y ley económica tienen, según esto, la misma estructura metódica aunque varíen las técnicas de investigación y de verificación de hipótesis en la medida en que abordan experiencias y realidades distintas. Así por ejemplo -mantiene la Lógica- "los cálculos matemáticos constituyen un elemento esencial en la formulación de las leyes físicas mientras que sólo son un elemento auxiliar en la formulación de leyes económicas o sociales". En ese punto, particularmente al hacer referencia a la economía, della Volpe advierte que la formalización y la matematización tiene ya su lugar nada secundario en las ciencias sociales o al menos en ciertas ramas de las mismas; toma nota del tema y, con un criterio parecido al que empleó para vaciar el concepto matemático de función sustituyéndolo por una funcionalidad de tipo gnoseológico o para hacer a un lado la medición galileana, insinúa que "la curva económica matemática pura o abstraccionista está destinada a ser sustituida marxistamente por un tipo de curva historizada" (OPERE 4, 467). El esquema metódico de este marxismo epistemológico se redondea con una traducción libre del aserto de Marx en los Manuscritos de 1844, según la cual la ciencia natural comprenderá un día la ciencia del hombre del mismo modo que la ciencia del hombre comprenderá la ciencia natural. Una traducción libre, pero adecuada

a los fines que se persiguen: la ciencia del hombre adoptará el método experimental de la ciencia natural, tendrá un método histórico-experimental, y, "en tal sentido, histórico-dialéctico", en el cual la exigencia "lógica" de la confirmación práctica histórico-social habrá de corresponder al experimento técnico galileano. También en esto Stalin, Zhanov y Alexandrov ayudan (OPERE 4, 468). Por desgracia no sólo desde el punto de vista "lógico".

Queda, finalmente, un último paso: la comprobación de que ese esquema metódico es también el empleado en la Logica come scienza positiva, lo que hace a la lógica, precisamente, ciencia positiva. Su carácter científico le viene dado por el criterio con que opera, el criterio, esto es, de la heterogeneidad y funcionalidad recíproca de razón y materia. Este criterio -recapitula della Volpe en las páginas finales de su investigación- ha de verse como el resultado de una inducción y de una deducción: es una hipótesis (=deducción) basada en precedentes rigurosamente históricos (=inducción); es una hipótesis o "fórmula hipotética" -el principio de identidad tautoheterológica- que contiene como notas propias de la síntesis que ella representa aquellas fórmulas lógico-semánticas -la tautoheterología diairética, el ser del no ser, el concepto aristotélico de la no-contradicción, etc.- que han sido criticadas y superadas en el transcurso de la investigación.

En este punto della Volpe se toma tan radicalmente en serio la afirmación marxiana acerca de la necesidad de disponer las categorías lógicamente en un orden inverso al que corresponde a la serie del desarrollo histórico¹⁷ que en la segunda edición de la Logica se cree en la obligación de precisar lo anterior. Y en este sentido añade que aquellas fórmulas lógico-semánticas empleadas "no son ya platónicas ni aristotélicas", sino que, por un lado, "son entendidas en un orden inverso al histórico-cronológico" y, por otro lado, "no se las fuerza a entrar en un orden ideal-abstracto o en el orden de una dialéctica de los sistemas preconcebida y apriorista" (OPERE 4,480 para la precisión. La comparación con OPERE 4,592 es instructiva). Con esto se entra ya en la aplicación y extensión del

método "dialéctico-científico" empleado por Marx en la crítica de la economía política. El círculo de una investigación que había nacido como análisis crítico de los principios lógicos movido por una filosofía de la experiencia de inspiración aristotélica, humeana y kantiana se cierra con la justificación a posteriori del carácter galileano y marxista de la misma.

En efecto, así como el concepto-síntesis económico marxiano del trabajo es un producto de condiciones históricas creadas por el sistema manufacturero comercial, así también el concepto de la relación entre razón y materia es un producto de condiciones históricas que, en este último caso, serían las que van desde el sistema cultural griego del eidos (Parménides, Platón, Aristóteles) al sistema cristiano moderno del espíritu. La naturaleza histórica o determinada de la abstracción con que opera ese concepto se halla en que recoge o sintetiza el principio del ser como unidad y como eidos (Parménides-Platón), el principio de la sustancia prima o de la materia como unidad numérica (Aristóteles), el principio del antidogmatismo y del antideductivismo metafísico (Bacon), el principio del antiescolasticismo apriorista (Galileo), la instancia crítica de los excesos del racionalismo (Hume-Kant), la instancia antiempirista (Hegel) y la instancia antiidealista y antihegeliana (Marx). En su momento sintético este concepto de la funcionalidad de razón y materia se presenta, pues, como un resumen histórico de las exigencias positivas descubiertas en los diferentes sistemas filosóficos; razón por la cual puede decirse que expresa algo así como la mente de la humanidad: la ciencia en su unidad, que incluye esta lógica científica por ser contraria a las hipóstasis, es "la mente histórica concreta de la humanidad, la mente de la humanidad en acto" (OPERE 4,484).

Ahora bien, la coincidencia entre el concepto económico marxiano del trabajo y el concepto gnoseológico o lógico-histórico de la funcionalidad entre razón y materia no se reduce a la recuperación sintética de las ~~anteriores~~ instancias positivas. Hay también una coincidencia en lo negativo: de la misma manera que la economía política marxiana se organiza como

ciencia a partir del reconocimiento de las contradicciones de la sociedad burguesa, así también -arguye della Volpe- la lógica como ciencia positiva surgirá a partir de la disolución del idealismo y del espiritualismo propio del sistema burgués-cristiano. En uno y otro caso la crítica es al mismo tiempo una autocrítica fundada en el progreso de la consciencia humana, ruptura y continuidad; superación y conservación. Así se esboza la relación de interdependencia entre estructura económico-social y superestructura filosófica: si el sistema lógico-semántico del eidos, o filosofía metafísica de la sociedad griega de castas, no puede confundirse con el sistema lógico-semántico del espíritu, o filosofía metafísica de la moderna sociedad de clases, tampoco el sistema lógico-semántico de la futura sociedad sin clases podrá ser confundido con los anteriores, Un adelanto de la filosofía de esta sociedad sin clases sería precisamente la filosofía-ciencia fundada por Marx y generalizada en las páginas de la Logica come scienza positiva.

No pocos de los conceptos con que se articulan estas conclusiones despiertan el eco teleológico de las lecciones hegelianas acerca de la historia de la filosofía; pero lo cierto es que el léxico con que se expresan el esquema metodológico dellavolpiano y sus conclusiones hacen de la Logica un producto insólito en el panorama de los estudios filosóficos marxistas de los años cincuenta. Y no sólo en ellos. Pues no es, desde luego, cosa corriente en el ámbito filosófico un pensamiento que se define como antibegeliano y antipositivista, pero que exige respeto por los hechos, valora las hipótesis científicas y dice operar con ellas, exalta el experimento y la verificación de las hipótesis hasta en el campo de las "leyes" morales, rechaza la metafísica, y, al mismo tiempo, pretende llevar a cabo esta tarea desde el postulado del principio de identidad tautológica como nueva categoría lógica que integraría no-contradicción y dialéctica, conservando y superando sistemas filosóficos a los que llama hechos y, sin embargo, tomando éstos en el orden inverso a aquel en que aparecieron históricamente. Se comprende que buena parte de los comenta-

rios suscitados por la Logica en la Italia de la época estuvieran señalados por la perplejidad.¹⁸

Había, qué duda cabe, motivos para la perplejidad tanto en el campo marxista como fuera de él. Y aún más si lo que se toma en consideración es la Logica en su segunda y definitiva versión, la cual incluye algunas observaciones particularizadas sobre Galileo y el principio de no-contradicción, una crítica detallada del neohegelismo italiano en el terreno de la gnoseología y una defensa del proceder científico mediante hipótesis muy próximas a los hechos, a las realidades concretas, entrada, sin embargo, en el intento de garantizar la unidad metódica de las ciencias contra los principales exponentes hasta entonces de la idea de la ciencia unificada. Perplejidad, porque si ese esquema metodológico auguraba, con la primacía concedida a las abstracciones determinadas en el marco de la investigación social, un análisis científico riguroso, nada metafórico, de las realidades económicas, sociales y políticas concretas, no se detenía en cambio en el análisis propiamente dicho del presente problemático y acababa ofreciendo sencillamente una visión de la historia de la filosofía construida sobre el criterio de distinguir dentro de los sistemas lo que es mera especulación de lo que es respeto a la empiría, a la experiencia. Perplejidad, en suma, porque si bien este marxismo epistemológico descubría en el joven Marx de los años 1843-1844 la vocación científica que luego haría de él un analista inigualable del capital, y, con este descubrimiento, establecía como rasgo esencial del materialismo histórico la negativa a sustantificar conceptos, categorías y sistemas en función de una idea preconcebida, no obstante ello su rechazo -por metafísicas- de las tríadas hegelianas parece restaurar la fórmula sacramental de la tesis-antítesis-síntesis en la nueva fórmula del hecho-hipótesis-experimento; fórmula, esta última, formalmente dialectizada, como corresponde a un principio que es a la vez el del análisis y de la dialéctica, y utilizada cuantas ocasiones haga falta como recurso metódico explicativo de todo aquello a lo que haya que salvar de la metafísica y darle el nombre de ciencia rigurosa.

Precisiones sobre dialéctica e historia

La hipótesis metodológica que della Volpe resume en la fórmula marxismo como galileísmo de las ciencias morales resulta ser, según esto, una tentativa bastante elaborada -tal vez la más elaborada de esos años- cuya finalidad consiste en ordenar armónicamente, en un edificio teórico integrado, sin fisuras, y con un punto de vista científicista, los varios conceptos de ciencia que se superponen en la obra de Marx.¹⁹ Para explicar esto hay que remontarse, aunque sea muy brevemente, a la evolución intelectual de nuestro autor desde comienzos de los años cuarenta. En la Critica dei principi logici el objetivo era hallar una solución conciliadora del principio de no-contradicción y del principio de la temporalidad o historicidad; esa solución se encuentra saltando del plano lógico al de la teoría del conocimiento y auspiciando la complementariedad de empirismo y racionalismo. De haberse mantenido en el plano estrictamente lógico el planteamiento de tal problema tal vez hubiera conducido a la formulación de una lógica especial, temporal o epistémica, del tipo de las elaboradas por Prior, Cocchiarella, von Wright y otros en las décadas siguientes. Pero la tradición filosófica de la que viene della Volpe le cierra ese camino mientras que, a la vez, la intención de hacer las cuentas con el hegelismo le indica, en cambio, la vía de las dos críticas clásicas de Hegel: Nietzsche y Marx. En ese impasse la situación sociopolítica al final de la guerra mundial es decisiva: descubre al Marx filósofo antihegeliano en una versión no contaminada por el pensamiento liberal. Esa versión es, por lo demás, -como creo haber mostrado- un concepto del marxismo funcional en lo sustancial a la política cultural del PCI en la época. No obstante choca con una primera dificultad de hecho: ¿cómo explicar que en el Marx maduro, en el Marx que se dedica sobre todo a la economía, coincidan la dialéctica y la ciencia si la crítica de la dialéctica hegeliana parece haber sido precisamente la condición principal para salir del terreno de las especulaciones metafísicas?

A esa pregunta della Volpe empieza contestando, más intuitivamente que con datos filológicos. La respuesta inicial es: hay dos dialécticas, una

dialéctica -idealista- que opera con puros opuestos y que, por ello, es especulativa, y una dialéctica respetuosa de la empiria a la cual por la misma razón llama materialista. Pero la explicación tradicional que distingue el tipo de dialéctica por el signo ontológico del sistema, salvando así el método de Hegel al tiempo que hace a un lado su filosofía sistemática, no le parece del todo convincente. Vacila a este respecto por dos razones: porque ve la dialéctica como parte inseparable del filosofar especulativo de Hegel (siendo éste -vale la pena insistir en ello- "el Proclo alemán") y porque lo que suele presentarse como materialismo dialéctico es una reflexión especulativa acerca de la naturaleza que conserva los opuestos puros e indeterminados del filosofar de Hegel. Esto implica introducir ciertas dudas sobre el trabajo teórico de Engels, pero deja intacta la cuestión en lo que hace a la cientificidad de la obra de Marx.

En ese punto della Volpe vuelve atrás: recupera el material filológico de la Critica dei principi logici, replantea el tema de la conciliación de los principios y desde ahí sigue leyendo a Marx. Ahora -en los años cincuenta- no sólo las obras de juventud de aquél sino también los materiales preparatorios del Capital, la Introducción de 1857 a la Contribución a la crítica de la economía política y esta última. La óptica de esta nueva lectura ha cambiado, puesto que el término de comparación no es Nietzsche (como en el Cuarentaytres) ni Hume o Kant (como en el Cuarentaycinco) sino Galileo y parcialmente Aristóteles. También han variado sus fuentes metodológicas acerca del concepto de ciencia, que en la Logica son Claude Bernard y, con algo más de distancia crítica, John Dewey. Pero el problema principal, esto es, la cuestión de saber cómo la dialéctica se hace ciencia propiamente dicha, permanece. Se dirá que eso es un pseudoproblema, luego de lo cual habrá que reconocer que ese es probablemente el problema teórico central del marxismo en esos años. En cualquier caso, ese es también el problema de della Volpe.²⁰ Para resolverlo cuenta, a partir de la Logica, con un modelo científico tomado de Galileo y ratificado por la Introducción a la medicina experimental de Bernard; de otro lado están los escasos

fragmentos metodológicos, varios de ellos póstumos, así como la obra científica del propio Marx señaladamente sus escritos historiográficos y económicos. Compara una y otra cosa, modelo galileano y escritos marxianos, valiéndose de un instrumental epistemológico muy simple (la secuencia formada por dato problemático, hipótesis, verificación, ley; la circularidad concreto, abstracto, concreto como forma metódica de la abstracción determinada). Traza la raya y le resulta que análisis es igual a dialéctica científica. Luego matiza: esa dialéctica supone una ontología material. Pero ahí interviene la sinonimia: ontología material es ya discurso científico, nada que tenga que ver con la metafísica.

Lo notable de ese razonamiento que, con variantes, se mantiene hasta el último de los escritos metodológicos de Della Volpe es que para probar la cientificidad, el galileísmo, de la obra de Marx no acude prácticamente a los textos económicos o historiográficos sino que hace frente a la tarea por el lado más difícil, esto es, ateniéndose a los fragmentos metodológicos de aquél o, cuando se decide a salir de ellos, centrándose en pasos del Capital y de la Historia crítica de las teorías de la plusvalía (OPERE 6, 320-323, 333) muy reveladores de la permanencia del léxico hegeliano en Marx. A primera vista esa actitud sorprende. Sorprende por la insistencia en presentar como decisivos para la cuestión textos que el propio Marx no quiso publicar, en algún caso incluso con la advertencia explícita de que no lo hacía para evitar confusiones. Pero sorprende sobre todo por el desprecio hacia otros textos cuya naturaleza científica no ha sido discutida nunca con rigor, aunque se haya advertido en ellos mezcla metafísica o formulaciones en cierto modo metafóricas. Della Volpe conocía la opinión del joven Croce al respecto; conocía también la observación de Gramsci, en los Quaderni del carcere, acerca de las cautelas metodológicas con que Marx abordaba el análisis de las situaciones concretas. ¿Por qué, pues, buscar la ciencia del marxismo exclusivamente en las formulaciones metodológicas generales de Marx? ¿Acaso porque temía que privilegiando el tema de las cautelas metodológicas se corre el riesgo de a-

cabar aceptando la concepción del marxismo como cánón empírico de interpretación histórica y, con ello, de quedarse en el historicismo?

Muy posiblemente ese temor ha jugado un papel importante en la teorización de la *volpiana*. Hay varias alusiones a ello particularmente en contextos polémicos (OPERE 6, 267-280) y, en cualquier caso, este es un rasgo repetidas veces remarcado por sus opositores historicistas en los años sesenta. Pero no parece ser ese el motivo principal de su enfoque sobre la ciencia del marxismo y de la selección de textos en que se basa para probar la cientificidad del mismo. El motivo principal es que *della Volpe* quiere probar que en el marxismo todo es ciencia y, consecuentemente con esa pretensión, piensa que si prueba la cientificidad del método quedará probada por implicación la naturaleza igualmente científica de la filosofía, de la ética, de la estética y así sucesivamente. Ahora bien, cuando se prescinde del material científico (económico e historiográfico) en que se concreta un método, cuando se hace abstracción de la investigación propiamente dicha que materializa un proceder de acuerdo con las reglas de la ciencia suele ocurrir que el riesgo del relativismo historicista es reemplazado por otro: el de encontrar los rasgos o momentos esenciales del método -selección del hecho significativo, hipótesis, deducción de fórmulas legaliformes- en las palabras que versan acerca del método mismo. palabras que entre científicos en general acostumbran a ser pocas y en el caso de Marx en particular además oscuras y de significación nada obvia si no se contrastan con las investigaciones de referencia. Este es el riesgo de un punto de vista como el de *della Volpe* que no toma suficiente distancia respecto de las fórmulas generales acerca del método y se queda prendado de ellas; riesgo muy perceptible, por ejemplo, en escritos como "Per una metodologia materialista della economia e delle discipline morali in genere (A proposito degli scritti metodologici di Marx dal 1843 al 1859)".

En ese escrito redactado a mediados de los años cincuenta, y en otros que siguieron con la misma temática, *della Volpe* propone una periodización del pensamiento de Marx fundada exclusivamente en pasos metodológicos

sueltos; en este sentido resalta tres momentos caracterizados respectivamente como a) nacimiento de la consciencia del nuevo método y establecimiento de las premisas del mismo (1843:Critica de la filosofía del estado de Hegel); b) surgimiento del problema de una dialéctica científica o analítica (1847:Miseria de la Filosofía); c) resolución del problema de la dialéctica científica o analítica (1857:Introducción a la Contribución a la crítica de la economía política). El hilo conductor en los tres momentos es, según ese esquema, la crítica: crítica en el plano gnoseológico-filosófico en el primer momento; crítica en el plano económico y filosófico en el segundo momento; crítica ya en el plano fundamentalmente económico (aunque también historiográfico) en el tercer momento. Crítica, en suma, de la especulación, de los procesos apriorísticos de Hegel, Proudhon y los economistas clásicos.

Se puede prescindir aquí de la discusión acerca de la periodización de la obra de Marx, puesto que no es objeto de ese contexto trazar una biografía intelectual. Interesa más, en cambio, detenerse en la especificación del método denominado por della Volpe alternativamente "dialéctico-materialista", "dialéctico-experimental" o también "dialéctico-analítico". En este punto es habitual conceder a della Volpe el mérito indiscutible de haber llamado la atención por vez primera en Italia o con más fuerza que otros sobre el interés de la Critica marxiana de 1843 así como sobre la importancia de la Introducción de 1857.²¹ Pero, dicho eso, hay que añadir que precisamente la fijación a la cual le conduce el interés concedido a esos textos acabaría contribuyendo a dar a su punto de vista un aspecto todavía más formalista y a la vez especulativo. Por todo ejemplo -y para no alargar la argumentación- nos atenderemos al concepto de la historicidad del método resultante de la lectura de la Introducción marxiana de 1857.

En su lectura de la Introducción de 1857 della Volpe pone el acento en las palabras de Marx, según el cual: "sería impracticable y erróneo disponer las categorías económicas en el mismo orden en que han sido históricamente las determinantes. Su orden de sucesión, por el contrario, se deter-

mina por las relaciones que tienen entre sí en la moderna sociedad burguesa, y que es, precisamente, el inverso del que parece ser su orden natural, el inverso del que corresponde a su orden de sucesión en el curso del desarrollo histórico".²² Para explicar este tan debatido paso de Marx acude en primera instancia a la Gran Enciclopedia Soviética cuyos redactores, en su voz "Dialéctica", describen el método lógico de Marx como método histórico "sólo que despojado de la forma histórica, de toda accidentalidad perturbadora". Pero enseguida esa explicación le parece inadecuada porque aproxima el método de Marx al método de Hegel (OPERE 6,272). Sabemos ya la razón por la que della Volpe no puede aceptar esta explicación: Marx, en su opinión, no tiene nada que ver con Hegel, la dialéctica de Hegel es metafísica (eliminadora precisamente de toda accidentalidad perturbadora), la dialéctica de Marx, en cambio, es científica, "analítica", galileana. Por tanto, la Gran Enciclopedia Soviética y, con ella, el marxismo vulgar se contradice al afirmar al mismo tiempo la cientificidad del método de Marx y admitir la eliminación de toda accidentalidad histórica perturbadora de lo lógico.

El argumento contra el marxismo vulgar es, sin duda, muy razonable. Pues la objeción según la cual hay que distinguir entre método y sistema no se aguantaría desde ese punto de vista dado que habría que concluir que el sistema o cuerpo teórico de la obra de Marx, siendo científico, descansa en cambio sobre un método que es esencialmente el de Hegel, esto es, sobre una metafísica.²³ Esta es la conclusión que la Gran Enciclopedia Soviética evita con el juego de palabras que supone caracterizar al método como "histórico" pero "despojado de la forma histórica". Y es también la conclusión que della Volpe, consciente de la contradicción anterior, trata de evitar por otra vía. ¿Cómo? Conciliando la historicidad sustancial del método con su no-cronologicidad o idealidad, esto es, "con el hecho de que sea, pese a ello, método lógico". (OPERE 6,279). Literalmente: historia no coincide con cronología. Como la afirmación es fuerte della Volpe pasa al ataque: "[Esto] sonará inevitablemente como cosa extraña o aún peor a la mentalidad marxista todavía ochocentista, hegelia-

nizante cuando no evolucionista o ambas cosas a la vez".

Pero el razonamiento no es tan consistente como la puya polémica. Es, sin embargo, agudo en lo que tiene de persuasivo y alusivo. En efecto, empieza diciendo della Volpe que lo que Marx propone en ese paso no es análisis histórico normal. Lo cual resulta evidente; sólo que esa negación se convierte en un argumento de autoridad contra los historiadores y quienes reflexionan acerca de la historia ya sea desde un punto de vista idealista, a la hegeliana, ya sea con una óptica empirista. Pero de hecho lo que se opone a la historiografía idealista o empirista no es lo que Marx dice ahí sino una versión de sus palabras que trata de quitar en ellas el elemento hegeliano y de añadirles, por así decirlo, el galileísmo. Para matizar en un sentido galileano o científico normal la afirmación acerca del orden inverso de las categorías della Volpe necesita sustituir "las" categorías por "algunas" categorías. En esa sustitución tiene un papel importante la referencia a la Gran Enciclopedia Soviética puesto que ésta habla de eliminar toda accidentalidad perturbadora. La referencia sirve en un doble sentido al objetivo buscado: alude críticamente al dogmatismo hegelianizante y a la vez permite cambiar una frase de Marx a través de una interpretación de la misma. De este modo la pregunta de fondo sobre el método lógico que invierte la sucesión histórica de las categorías se convierte en la pregunta sobre si hay que eliminar toda accidentalidad perturbadora, esto es, "todo elemento cronológico". La respuesta es obvia: no todo elemento cronológico, solamente algunos, los no esenciales. Lo que se propone es, pues, sencillamente un método que sepa distinguir los hechos significativos de los que no lo son. Eso en un primer momento. En un segundo momento: convertir los hechos significativos en notas de aquellos conceptos o criterios que son funcionales para resolver los nuevos y peculiares problemas del presente.

En suma, lo que empieza siendo provocación-historia no coincide con cronología- desemboca en un aserto más bien trivial: no todo hecho tiene el mismo valor histórico. La mera cronología interesa poco, lo que interesa desde el punto de vista del método son los hechos históricos, signifi-

cativos, saber discriminar, tener criterio. El sentido que della Volpe da a este saber discriminar lo conocemos ya por la Logica. Se trata de captar, en el caso de la historia de la filosofía, aquellos elementos de los sistemas de Platón, Aristóteles, Galileo, Hume, Kant o Hegel que resultan sugerentes, funcionales o significativos para resolver las dificultades de un enfoque gnoseológico actual. El añadido allí de las consideraciones sobre el orden lógico inverso al histórico es formalidad extrínseca. La discusión pormenorizada, luego, del paso de Marx -como se ve por las conclusiones-, fijación escolástica. La reconstrucción del camino por el cual se ha llegado a eso no es difícil. Dicho esquemáticamente: Marx escribe un párrafo genérico y oscuro, con lenguaje hegeliano, sobre el método. Pero no lo publica. Sale a la luz al cabo de los años y la Gran Enciclopedia Soviética intenta cuadrarlo en su versión del Diamat. La solución resulta insatisfactoria porque el esquema dice que Marx invirtió la dialéctica hegeliana (en 1843, en 1844 o 1847, para el caso es lo mismo). Marx no puede ser, por tanto, hegeliano en 1857. El enigma convier- te el párrafo ya no en mero motivo de discusión sino en la quintaesencia del método marxista. Historia y cronología no coinciden: la lección es que hay que saber discriminar entre los antecedentes históricos de aquello que se estudia, sea la materia económica, física, histórica o filosófica. Así se construye una teoría que supera el análisis histórico normal desde la consideración de un párrafo suelto. Y mientras se buscan antecedentes esenciales para comprender el todo, se olvidan los insignificantes testimonios de Marx sobre su relectura de Hegel en fechas próximas a 1857 documentos que explican sin duda alguna no, desde luego, la sustancia toda del método pero sí, al menos, el por qué de la redacción de ese párrafo discutido en su momento.²⁴ La filosofía de la Historia exime del trabajo cotidiano, del rastreo documental propio del historiador más modesto. Eso se puede hacer en nombre de Hegel y contra Hegel. En este caso se hace en nombre de Galileo, el cual -dicho sea de paso- apuntaba día a día y minuciosamente todas sus observaciones astronómicas. Pero la medición tampoco importa; importa el uso nuevo del principio de no-contradicción.

La clave de la dialéctica histórica

Un uso nuevo del principio de no-contradicción. Tal es la epifanía y la clave de la dialéctica. Clave de la dialéctica histórica y dialéctica in nuce son los títulos de los dos ensayos de más entidad dedicados al tema por della Volpe en los años sesenta. Lo dicho acerca de la Introducción de 1857 se confirma y redondea tomando como base otros textos de Marx que no son directamente metodológicos. Por ejemplo, El Capital. El punto de partida será ahora la definición de la productividad del trabajo como productividad capitalista del trabajo social que Marx da en El Capital, volumen 3, sección tercera, capítulo XV. Dice Marx allí:

"El verdadero límite de la producción capitalista es el capital mismo, el hecho de que el capital y su autovaloración aparecen como punto de partida y meta, como motivo y fin de la producción; o sea, el hecho de que la producción es sólo producción para el capital en vez de ser, por el contrario, los medios de producción simples medios para una continua extensión del proceso vital propio de la sociedad de los productores. Los límites dentro de los cuales tiene que moverse la conservación y la autovalorización del valor-capital, que se funda sobre la expropiación y el empobrecimiento de las grandes masas de productores, se encuentran continuamente en contradicción con los métodos de producción que el capital debe aplicar para alcanzar su objetivo, y que tienden al aumento ilimitado de la producción, a la producción por la producción misma, al desarrollo incondicional de las fuerzas sociales productivas del trabajo. El medio empleado -desarrollo incondicional de las fuerzas sociales productivas- entra continuamente en conflicto con el fin restringido: la valorización del capital existente. Así, pues, si el modo de producción capitalista es un medio histórico para el desarrollo de la fuerza productiva material y para la creación de su correspondiente mercado mundial, representa al mismo tiempo la constante contradicción entre su misión histórica y las correspondientes relaciones sociales de producción".²⁵

Se trata, como es notorio, de uno de los lugares clásicos en que se formula lo que suele llamarse la contradicción fundamental del capitalis-

mo. Della Volpe llama enseguida la atención acerca del tipo de abstracción determinada con que opera ahí Marx en la medida en que supone el conocimiento y la crítica de otras formulaciones anteriores, ahistóricas, de la productividad del trabajo (la "mala abstracción" de los economistas clásicos). Pero lo que le importa señalar ahora no es sólo la crítica del apriorismo sino sobre todo el hecho de que ese texto sugiere la presencia de una "contradicción" doble. En primer lugar la que se da entre carácter privado del capital y carácter social del trabajo en la producción capitalista; en segundo lugar la que se esboza entre el modo de producción capitalista y el modo de producción (socialista) que ha de suceder a éste superándolo. Al llegar a ese punto conviene recapitular los momentos del método.

La dialéctica histórica de la evolución entendida procedería así: 1) Enfrentamiento con el presente económico-social, real y problemático, considerado como un resultado histórico; 2) Eliminación de antecedentes "meramente cronológicos", no esenciales para la explicación del presente; 3) Selección de los antecedentes históricos apropiados para la misma explicación del presente; 4) Caracterización de la especificidad del presente teniendo en cuenta los antecedentes históricos esenciales. En esta caracterización se descubren dos contradicciones o dos tipos de contradicción: a) la existente dentro, en el interior del fenómeno histórico presente estudiado que constaría de un término contradictorio negativo (el carácter privado del capital) y de un término contradictorio positivo (el carácter social del trabajo); b) la que viene de fuera, la cual niega a la primera en su elemento contradictorio negativo (o sea, elimina el carácter privado del capital) conservando y desarrollando su elemento contradictorio positivo (el carácter social del trabajo).

Entramos con eso en "el corazón de la teoría", en "la lógica del Capital" (OPERE 6, 315). Hay, pues, dos tipos de contradicción: una contradicción interna, antinómica, contradicción antinómica o contradicción propiamente dicha, y una contradicción externa o contradicción de lo opuesto que "nos obliga a superar lo que es antinómico y nos impone el paso a o-

otra cosa". La otra cosa es, obviamente, la opuesta (futura) sociedad socialista de productores. Pero, ¿qué es lo que nos obliga a superar la antinomia o contradicción interna: los hechos mismos, la consciencia de los hechos o ambas cosas a la vez? La respuesta de della Volpe es: la abstracción determinada. ¿Por qué? Porque "la demostración de la necesidad del paso y del desarrollo histórico en cuestión queda confiada exclusivamente al instrumento cognoscitivo, gnoseológico, representado por el análisis dialéctico en tanto que análisis que, siendo históricamente discriminador de contradictorios [...] lleva la antinomia a su opuesto o contrario". Todo depende -concluye ese argumento- de la abstracción determinada. Ahora bien, aquí se trata de un instrumento cognoscitivo muy especial, de un análisis dialéctico que no sólo es capaz de distinguir entre lo positivo y lo negativo en los conflictos inherentes a la sociedad capitalista sino que además es productor de una sociedad nueva, de una realidad nueva o -como dice el propio della Volpe en ese contexto- es productor de historia futura.²⁶ La consciencia, el conocimiento de la contradicción, hace por tanto la historia. Pero ¿no es esto Hegel?

Ahora della Volpe acepta la pregunta: "¿No dijo Hegel en su apología del concepto determinado que su capacidad para resolverse y pasar a su opuesto reside precisamente en la agudeza de las determinaciones intelectuales?" (OPERE 6,321). Ciertamente. Y cierto también que la caracterización del desarrollo histórico como ritmo de negación de lo negativo y conservación de lo positivo recuerda a Hegel. Pese a lo cual insiste: "Hegel no tiene nada que ver con esto" (OPERE 6,323). Razones: en primer lugar, aquí no se trata del fin de los tiempos, sino de un desarrollo sin fin en el que el "análisis dialéctico" tendrá que ir discriminando nuevas antinomias; en segundo lugar, estas antinomias son históricas, reales, no un movimiento ilusorio de opuestos categoriales; y en tercer lugar y sobre todo: "Hegel estaba muy lejos de admitir que el principio de no-contradicción se refiere a la intelectualidad positiva y concreta (no sólo a la lógica formal) y que, en consecuencia, es aplicable a los hechos históricos para

valorar, por parte de la razón, la íntima coherencia o la falta de coherencia de los mismos y resolver en ellos eo ipso, dialécticamente, las antinomias inevitables de la multiplicidad histórica" (ibid.). Empieza a entreverse la verdadera clave de la dialéctica histórica y analítica, el paso desde el "corazón" de la teoría marxiana del Capital al "corazón" de la Logica dellavolpiana cuyo objeto es dar forma lógica a lo que en El Capital aparece como resultado de la investigación acerca de la sociedad capitalista; o dicho más precisamente: reducir e integrar en una figura lógica armonizadora y de nuevo tipo el análisis y la dialéctica, lo que en la exposición marxiana de su investigación aparece también como algo armónico (tan armónico que "puede parecer como si se estuviera ante una construcción a priori")²⁷

Della Volpe lo dice redondo. Se trata de "salvar el sentido" de la definición marxiana en la cual se describe, luego de haberla analizado en detalle, la contradicción fundamental de la sociedad capitalista y se augura el paso a lo otro, a la futura sociedad de productores. Y para salvar el sentido de esa "definición típica" hay que admitir que la misma "presupone y lleva a cabo la conciliación de los dos principios lógicos clásicos, enemigos de nacimiento", como hay que admitir, por otra parte, que las únicas contradicciones de interés para el marxista son las contradicciones reales, históricas o históricamente determinadas. Lo segundo implica retrotraer el principio dialéctico desde el cielo a la tierra: las contradicciones no son ya momentos fluidos de la Idea, sino, hablando con propiedad, realidad contradictoria en sí misma o autocontradictoria. Lo primero implica violación en la realidad del principio de no-contradicción para restaurarlo dialécticamente. La realidad es contradictoria; es ella, por tanto, la que, al ser contradicción antinómica, viola el principio de no-contradicción. Pero esto no significa, claro está, un escándalo, nada tiene que ver "con el escándalo lógico-formal de la indeterminadísima, abstractísima y puramente simbólica ecuación 'A es no-A'" (OPERE 6, 324); es en todo caso un escándalo lógico "fecundo" en la medida en que

al ser aplicado el principio de no-contradicción al conocimiento de los fenómenos históricos éste "demuestra sus germinales virtudes dialécticas".

Una vez despojado el principio de no-contradicción de su carácter "abstracto" e "indeterminado" cesan las proscipciones: contra la lógica formal, tertium datur (OPERE 6,324 y 334]. Se trata, desde luego, de un tertium real, precisamente de aquella contradicción "externa" que expresa el paso a otra cosa y que interviene superando lo negativo de la antinomia inicial y conservando su lado positivo. Tras de lo cual todo vuelve a su cauce: la corrección dialéctica que supone la violación en concreto del principio de no-contradicción restituye la coherencia o unidad requerida por la razón. Y así, de contradicción problemática en contradicción resolutive, "hasta el infinito", dado que la legalidad socialista también tiene sus problemas. Con ello la razón gana un principio nuevo: tertium datur. El cual tiene también una figura lógica nueva a la que se da nombre: lo opuesto de un concepto antinómico o lo opuesto (desde fuera) a un significado antinómico producido por dos opuestos. Síntesis, por consiguiente, de las "dos" lógicas clásicas. En cuyo beneficio desfila lo mejor de la historia de la filosofía y de la lógica: lo positivo de todos los sistemas filosóficos anteriores; y para cuya subsistencia caen a la vez empirismo vulgar, idealismo racionalista y formalismo lógico. Conocemos ya a los personajes del desfile. Pero, ¿qué gana la razón con eso? Se convierte en ratio maior (OPERE 6,327). En palabras pobres o en plata: "Luego de haber sido idealista e ilustrada, trata también ella [la razón dialéctica] de racionalizar la historia y de regular sus movimientos; pero en tanto que razón progresista, evita, sin embargo, el orgullo utopista de la razón ilustrada y, respetuosa de los hechos históricos, sociales, en su materialidad o concreción, se limita -a diferencia de la razón idealista- al análisis dinámico valorativo de la íntima coherencia de todo hecho histórico", etc.

Proudhon extrae el esquema lógico de Hegel, della Volpe extrae el esquema lógico de Marx. Si esto último parece escrito expresamente para ilustrar La miseria del historicismo de Popper, lo anterior, la argumentación

en favor del tertium datur es un buen ejemplo que ofrecer para mayor gloria de la crítica de Quine al "salto de tema". Efectivamente, también aquí cambio de lógica es cambio de tema.²⁸ La Chiave della dialettica storica y Dialettica in nuce repiten insistentemente: Hegel nada tiene que ver con esto. Queda aún una última pregunta: qué es lo que ha impedido, desde Engels en adelante, captar la verdadera naturaleza del método del materialismo histórico. La respuesta de della Volpe es que el principal obstáculo frente al que se ha estrellado el marxismo posterior a Marx ha sido "el uso distraído y superficial del término y del concepto de 'contradicción'", consecuencia de un gárrulo simplismo lógico. Es cierto: se ha confundido contradicción lógica y oposiciones reales. Pero esa confusión no se salva declarando simplemente, contra el marxismo vulgar, que 'contradicción' tiene en la lógica moderna un sentido distinto del que tenía en la lógica antigua; no se salva reduciendo la afirmación de Marx, según la cual la dialéctica en su figura racional es por esencia crítica y revolucionaria, al esquema de una nueva figura lógica denominada lo opuesto de un concepto antinómico.²⁹

En estos escritos della Volpe ha visto que en la obra de Marx hay cosas que no encajan en el modelo del método científico galileano; ha visto también que el entrecruzamiento de crítica, ciencia y voluntad revolucionaria suponen un nuevo modo de filosofar. Pero ha creído que ya la crítica de los apriorismos funda una filosofía científica y ésta una ciencia superior a todas las anteriores, la cual, además, sirve como cánón metodológico de toda investigación propiamente dicha. Con ello el punto de vista que postula la transformación revolucionaria se convierte en deducción científica, la figura racional de la dialéctica en ratio maior, y esta misma en una nueva lógica. Ciertamente que en los años que separan la Logica de la Dialettica in nuce hay matices. Allí el criterio de la práctica se presentaba forzosamente como movimiento que cierra el círculo metódico concreto-abstracto-concreto, aunque se aludía de pasada a la complicación que representa el hecho de que este criterio no es sólo técnico sino tam-

bién moral (OPERE 4,466, en nota); ahora la ratio maior es por sí misma productiva de historia, por lo que si antes había que matizar el experimentalismo de tipo galileano aplicado a la economía, en el nuevo contexto habrá que corregir la punta intelectualista de un conocimiento que hace historia: productivo de historia quiere decir -concluye della Volpe en Dialettica in nuce- que el análisis se hace operativo, esto es, adecuado a la praxis y, en tal sentido, se trata de un conocimiento que se halla en disposición de revolucionar el mundo.

Por lo demás, no todo el marxismo posterior a Engels fue vulgaridad. Ni siquiera en este tema de la consideración del nexo entre dialéctica y ciencia. Bastantes años antes de la Chiave della dialettica storica Karl Korsch, por ejemplo, sabía que el método de la dialéctica, incluso en su figura racional no mixtificada, "muestra ciertas características que no parecen estar en perfecta concordancia con la tendencia fundamental, revolucionariamente progresista, antimetafísica y estrictamente empírica de la investigación de Marx". A propósito de esto el mismo Korsch recordaba el "uso peculiar" que se hace en El Capital del concepto de 'contradicción'; indicaba que en muchos casos la contradicción en realidad no existe, sino que ha surgido "como consecuencia de un modo de expresión simbólicamente abreviado"; y concluía: "Mientras no se haya logrado una solución científica satisfactoria de este problema desde la perspectiva de un pensamiento moderno, formado especialmente en las matemáticas y en las ciencias naturales exactas, el enemigo del uso de la 'contradicción' en un contexto conceptual deductivo tendrá que consolarse ante tales rasgos del método dialéctico de Marx con el dicho de Goethe sobre las metáforas ya recordado por Mehring en su interesante trabajo acerca del estilo de Marx: "No me debéis impedir las metáforas/sin ellas no sabría explicarme"³⁰.

Últimos desarrollos metodológicos

Un sector importante del marxismo italiano (y europeo) de los años sesenta objetó a este esquema metodológico de Gelvano della Volpe que en él se trata a Hegel como a perro muerto, se adopta un punto de vista cienti-

ficista y se pierde como consecuencia de ello la dimensión historicista propia del marxismo.³¹ No es este el lugar para valorar en detalle la polémica a la cual dieron origen esas objeciones; basta con indicar que en ella se mezclaron con frecuencia temas y opiniones difíciles de juzgar con un criterio homogéneo: desde la naturaleza de la cientificidad del marxismo a la herencia de Hegel en el historicismo italiano, desde la filología a la política concreta y desde las alianzas, en lo ideológico, de la dialéctica materialista con otras corrientes filosóficas contemporáneas hasta la implantación coyuntural de las escuelas en el seno del marxismo. Fue esta una polémica muy característica de la fase que se abre con el XX Congreso del PCUS y las primeras críticas de lo que entonces se llamó el culto a la personalidad de Stalin; una polémica limitada por el convencimiento de que la resolución de los problemas específicos de la "legalidad socialista" no pasaba tanto por la estimación de los hechos realmente ocurridos en la URSS de los años cuarenta y cincuenta (acerca de los cuales no se tenía mucha información, esa es la verdad) cuanto por un relanzamiento de la teoría mediante la recuperación del núcleo central de la obra de Marx. De ahí la insistencia, no sólo por parte de della Volpe, en la cuestión del método. Tal vez porque, pese a todo, para el marxismo dominante entonces los errores de Stalin en el este y la estabilización del capitalismo en el oeste no eran sino desviaciones momentáneas, "relativas", del camino recto. La Historia seguía todavía, según esta convicción, la marcha prevista por los clásicos. El propio della Volpe no tiene en ese momento demasiadas dudas al respecto; razón por la cual podía escribir con rotundidad que "el desarrollo ocurrido en todos los países capitalistas durante estos últimos decenios demuestra la verdad objetiva de la teoría económica y social de Marx en general, y no de una u otra de sus formulaciones aisladas". Era este, en suma, un marxismo de talante muy distinto del que acabaría imponiéndose luego del Sesentayocho, razón por la cual cuando a partir de esa fecha pasan a primer plano las preocupaciones político-sociales la polémica acerca del della Volpismo queda como un asunto secundario en la crónica de los años sesenta.³²

Pero lo que aquí interesa ahora de esa polémica, cuyo momento de auge fue el año 1962, es sobre todo comprobar que con ella della Volpe se ve impulsado a hacer una serie de precisiones que corrigen la exageración evidente de su esquema metodológico y que le llevarían en sus últimos escritos a acentuar la crítica de las ideologías, señaladamente del eclecticismo al que considera como rasgo central del pensamiento filosófico contemporáneo. Así, por ejemplo, la distinción del marxismo respecto del mero análisis histórico se explica ahora mediante la precisión de que el objeto principal de la dialéctica no es la historia pasada, no es la interpretación de los hechos pretéritos. Tanto su punto de partida como su desembocadura es el presente. Más precisamente: el presente histórico. La historia cuenta para la dialéctica en la medida en que el presente es un resultado de aquélla, en la medida, pues, en que las concreciones reales de lo actual son un producto histórico y en cuanto que, por otra parte, los conceptos explicativos, las categorías esenciales del presente, están históricamente determinados. En consecuencia, el análisis o la interpretación del pasado ha de ser asumido como algo a lo que obliga la explicación de las categorías propias del conocimiento del presente. El marxismo, según esto, no es sólo un cánón mejor que otros para el conocimiento del pasado. Es algo más que eso, puesto que su objetivo último explícitamente declarado reside en la actividad práctica para la construcción de un futuro radicalmente distinto: el conocimiento de la historia tiene así la significación de un saber instrumental.

Ya esto quita cierta hierro a otras fórmulas más escolásticas sobre la sucesión inversa de orden lógico y orden histórico; mantiene la punta anticrociana (recordando la proximidad de la concepción histórica de Croce a las ideas de Rickert y de Bergson) pero modifica el concepto de la unidad de la ciencia ya realizada. En efecto, progresivamente la fórmula dialéctica "científica" o "analítica" va siendo sustituida en la polémica por esta otra: dialéctica "histórica". Y con ello la identificación de leyes físicas, económicas y morales cae parcialmente, puesto que a diferen-

cia de los conceptos o leyes de las ciencias naturales -se lee en OPERE 6, 274- "las abstracciones científicas de la dialéctica histórica no tienen nada de repetibles". Ahí empiezan las vacilaciones. Della Volpe no está dispuesto a admitir ni una filosofía de la historia cuyo rasgo principal fuera la reproposición del heraclitismo (y en ese sentido juzga las metáforas de Mao Tse Tung sobre la contradicción) ni la idea de que a lo histórico se llega por comprensión, no por explicación científica propiamente dicha. De modo que, una vez concedido que las abstracciones científicas de la dialéctica histórica no tienen nada de repetible, trata de buscar en ellas aquel algo de permanente y normativo que las hace tales. Pero desde ahí no puede rebasar por el momento la temática del orden inverso y ensaya varias justificaciones al respecto, casi siempre con escaso desarrollo. Tanteos, pues. Primero explica que la justificación del carácter normativo de las abstracciones se debe precisamente "a la continuidad del pasado histórico en función del presente histórico y sus problemas". Luego, en la Critica del gusto, añade algunos matices.

Efectivamente, en un contexto que habla de la diferencia técnico-semántica entre arte y ciencia, propone una diferenciación que atañe a las particularidades de la filosofía, la historia y las ciencias de la naturaleza: en la búsqueda de lo universal o de la verdad filosofía, historia y ciencias de la naturaleza comparten la necesidad de utilizar términos unívocos; esto las distingue del discurso corriente que se caracteriza por la equivocidad y del discurso poético que se expresa en términos polisémicos. Pero aún en la búsqueda de lo universal o de la verdad mediante términos unívocos hay grados o niveles diferenciados por el hecho de que el campo de estudio o el objeto de las ciencias de la naturaleza es considerablemente más reducido que el universo de discurso de la filosofía y de la historia. Por consiguiente, historia-ciencia o filosofía-ciencia ya no es exactamente lo mismo que la ciencia de la naturaleza: "la necesidad de la univocidad es más directamente perceptible en esta última", la cual carece "de la problematicidad universal de la filosofía y de la historia" y tiene, por otra parte, la peculiaridad de operar con un len-

guaje matemático.

Vale la pena llamar la atención sobre el hecho de que estos matices se presentan por vez primera no en el marco de la discusión acerca de la cientificidad del marxismo ni tampoco en el contexto metodológico de las precisiones sobre la clave de la dialéctica histórica, sino en un ensayo cuyo objeto principal es aclarar los rasgos específicos de la poesía. No obstante, aunque también de paso y en alusión polémica a la Dialéctica sin dogma de Havemann, esa idea resulta ratificada en el último de los libros publicados por della Volpe, en la Critica dell'ideologia contemporanea. Allí se dice (OPERE 6, 341-342) que "el materialismo histórico, como ciencia humana por definición, tiene la obligación de estar a la altura de los tiempos y, por lo tanto, de refinar la lógica de su método incluso distinguiéndola más, si fuera necesario, de la lógica matemática, de las ciencias de la naturaleza".⁷ Las expresiones que abren este paréntesis, puesto que de eso se trata, y la correspondiente nota acerca de Havemann -"Nobleza obliga, como se decía antes" y "No hay que sorprenderse [ante lo dicho]"- tienen todo el aire del inicio de una rectificación.

Lo que puede sonar a paradoja es quizá que esta corrección del naturalismo o del fisicalismo del método se proponga en nombre de la necesidad de estar a la altura de los tiempos precisamente mediada la década de los sesenta, esto es, cuando el propio della Volpe comprueba que tanto desde dentro como desde fuera del marxismo se está imponiendo la tendencia consistente en fundir materialismo histórico y ciencias naturales. Es evidente que esta rectificación ha de interpretarse como un deseo explícito de oponerse a la moda del momento, de ir contra la corriente. Se comprende así no sólo el puntillismo con que acoge la investigación de Havemann sino también el fondo polémico antialthusseriano de sus últimos escritos.³³

Y en ese contexto se explica bastante bien por qué el cambio de título de la Lógica no le parece un asunto meramente formal: el acento se desplaza de lo científicamente positivo a lo histórico; las razones contra el historicismo croceano pierden peso; la dialéctica de la naturaleza es des

calificada definitivamente como resto mítico de hegelo-engelsiana memoria y, con ella, cae también la tesis de la reciprocidad de base y sobreestructura (OPERE 6, 304). Se trata de una rectificación que quiere ser "intempestiva".

Aparte de esas insinuaciones y de algún otro paso inequívoco que luego veremos tal vez el testimonio más patente de este giro sea una declaración de febrero de 1966 reproducida por el periódico Avanti (OPERE 6, 461). Una vez más el material para la rectificación le viene del particular interés prestado a los problemas de la estética y de la poética: "En estos tiempos de eclecticismo ideológico y de inquietante curiosidad por los mass-media me ha ocurrido que no puedo dejar de pensar en Croce sin una cierta nostalgia, pese a haberme ocupado más de un cuarto de siglo en disentir de su estética. Ciertas cosas me lo hacen recordar hoy con gratitud que no creo que sea tardía y que en todo caso siento el deber de declarar". Ciertas cosas, a saber: la práctica pop de un anárquico collage compuesto de los materiales y objetos más heterogéneos; la práctica e idealización del magnetófono "mientras se espera la intervención de los cerebros electrónicos"; la retórica del estructuralismo lingüístico en la que ve también su pizca de misticismo estético. Esto, negativamente. Y frente a ello la nostalgia de don Benedetto: la dignidad y la fidelidad en el tratamiento de la autonomía del arte, la defensa a ultranza de la forma artística "como ejemplo especialmente estimulante de gusto y de fe en el arte". Pero la insatisfacción no se limita, desde luego, a la denuncia del eclecticismo en el terreno de la poética sino que se amplía a la crítica de la forma que ha tomado por entonces el diálogo cristiano-marxista, a la mezcla de marxismo y antropología, de marxismo y fenomenología, de marxismo y existencialismo; mezclas, todas ellas, vistas como consecuencia de una época de transición marcada por la coexistencia pacífica de las ideologías, aunque también como expresión de "las vacaciones del pensamiento occidental burgués".

La nostalgia de don Benedetto, por otra parte, parece sencillamente intuición de que las cosas están cambiando en un sentido negativo. No

tanto en lo que hace a las cosas de la política respecto de la cual della Volpe conservó hasta el final cierto optimismo (al menos a juzgar por su apreciación de la situación norteamericana en los años sesenta e incluso por su punto de vista sobre el nuevo curso checoslovaco) cuanto más en general por el desarrollo de las ideologías contemporáneas. La alusión al magnetófono y a los cerebros electrónicos no debe, sin embargo, inducir a engaño. No se trata en ningún sentido de apostar por algún tipo nuevo de romanticismo. Este, particularmente ejemplificado por la Dialektik der Aufklärung de Horkheimer y Adorno -obra traducida por entonces al italiano- no pasa de ser para della Volpe una paradoja tardía, la "enésima reacción espiritualista contra la ciencia, la técnica y la moderna organización social". Su propia corrección acerca de los rasgos que componen la cientificidad del marxismo sigue basándose en el convencimiento de que la ciencia y sus aplicaciones son la parte positiva del legado burgués a la civilización del futuro; la técnica misma es en sí buena y su carácter alienador cosa del uso en la sociedad capitalista. Nada que ver, por tanto, con los críticos espiritualistas de la crisis de la civilización burguesa (OPERE 6, 348). Al contrario, su punto de vista de ahora sobre Horkheimer y Adorno tiene el mismo tono que tenía la oposición al neorromanticismo de los años cuarenta: uds y otros son "pacientes, aunque ilustres" espectadores de la crisis. Y lo mismo vale para Marcuse, a cuyo ensayo sobre el hombre unidimensional se concede, sin embargo, el mérito de una mayor sensibilidad y una más amplia atención a los hechos característicos de la civilización burguesa americana y americanizada.

Ahora bien, si el idealismo croceano no es adversario ideológico que cuente e incluso puede verse a Croce con cierta simpatía retrospectiva tampoco la filosofía analítica "aliada" con la lógica formal merece ya el juicio de los años cincuenta. También aquí el punto de vista cambia en función de las novedades estructuralistas. En efecto, según el último della Volpe la filosofía analítica, aunque se preocupara poco de las ciencias históricas y menos aún por el destino humano, tuvo su originalidad

y su utilidad al haber desvelado con sus estructuras formales "la patente nobleza mental" de la moderna ciencia de la naturaleza (OPERE 6, 411). En cambio, la antropología estructural propugnada por Lévi-Strauss y acogida con un espíritu generalizador por ciertas corrientes marxistas en Italia le parece una parodia de la ciencia humana moderna, mera pretensión científica materializada en un método metahistórico.

Por consiguiente, el problema del método no se reduce a dilucidación preliminar; no se resuelve con un esquema que reproduzca los rasgos más generales aplicables a todo tipo de investigación. El caso de la antropología estructural sobre una base etnológica lo prueba a contrario, pues aun concediendo a ésta el haber acumulado nuevos conocimientos sobre las sociedades primitivas la ampliación de su método al presente histórico resulta inaceptable. Las sociedades humanas -argumenta ahora della Volpe- son "orgánicamente históricas e individualizadas". Por tanto, abstracción determinada sí; pero no "abstracción homogeneizante" que opera igual si se trata del presente burgués que si se trata de las sociedades prehistóricas (OPERE 6, 428). ¿No es esto el final consciente de la hipótesis metodológica de los años cincuenta y sesenta? Al menos en un sentido lo es también para della Volpe, puesto que las vacaciones de la razón marxista no constituyen ya para él un problema exclusivamente metodológico. Hay algo más ahí: una retirada en el campo de la teoría y en el terreno de la práctica. Aunque esto no pasara de ser una intuición, fue en todo caso el legado de un marxismo científicista que trataba de corregirse a sí mismo: consciente de las dificultades de la revolución social en el presente histórico la razón se retira al estudio de la protohistoria. El científicismo estructuralista muestra su cara ideológica con el retorno al mito del buen salvaje, a la "autenticidad" de las sociedades primitivas, a una nueva Arcadia filosófica. Parece claro que al corregir su formalismo metodológico della Volpe entrevió también en 1968 el cambio de talento que se estaba produciendo por entonces.

Pero un filósofo, e incluso un filósofo en cierto modo autocrítico, no

abandona su propio esquema con facilidad. Y así, cuando ya al final de su vida della Volpe escribe sobre la crisis checa todavía complica la interpretación de los hechos para que éstos entren en el conjuro de la contradicción interna y de lo opuesto de un concepto antinómico, cuyo papel de síntesis hará positiva una vez más la crisis inicial. Checoslovaquia 1968: crisis de crecimiento y desarrollo de un estado socialista, asevera el filósofo. En ella se descubre la antinomia: igualdad social/ desigualdad política. Tertium datur: la legalidad socialista, que es negación de lo negativo (el autoritarismo socialista), restauración dialéctica del principio de no-contradicción violado (OPERE 6, 453-454).

Galvano della Volpe murió el 13 de julio de 1968. No llegó a ver la resolución antisocialista de aquel conflicto. Las tropas del Pacto de Varsovia entraron en Checoslovaquia el 21 de agosto. Había por tanto y desgraciadamente otro tertium: la dialéctica histórica era más compleja que la formal.

NOTAS AL CAPITULO IV

1. Las limitaciones de esta perspectiva por lo que hace a la estética son muy patentes en la primera edición de la Logica come scienza positiva, obra en la cual el análisis del juicio artístico se presenta sencillamente como un intento de confirmación de la unidad del método científico de origen galileano (OPERE 4, 575 y ss.). El tratamiento particular de la especificidad artística (o más precisamente: de la palabra poética) lo inicia della Volpe en 1956 con una distinción entre discurso científico y discurso poético en la que se subraya la organicidad semántica de este último. En cambio, el punto de vista abstractamente metodológico se mantiene, como habrá ocasión de ver, hasta la última de sus intervenciones políticas dedicada a la crisis checa de 1968.

2. Aunque desde un talante por lo general favorable a della Volpe esta sorpresa se manifiesta en una nota crítica de L. Geymonat sobre la Logica come scienza positiva: "La positività del molteplice", en Rivista di filosofia, XLII, nº3, julio-septiembre de 1951. El juicio al respecto del propio Geymonat en la Storia del pensiero filosofico e scientifico, Milán, Garzanti, vol. VII, 1976, págs. 746-748, es mucho más resueltamente crítico: "Los problemas planteados por della Volpe [en el campo de la lógica] son ajenos por completo a las más serias y modernas investigaciones lógicas y epistemológicas".

3. Estos trabajos son -además de la Critica dei principi logici y de una nueva versión de la Logica que della Volpe no llegó a escribir- un "Saggio sulla dialettica" y la "Chiave della dialettica storica". Para la consideración de las ideas metodológicas dellavolpianas conviene atender también a otros ensayos publicados en los años cincuenta: "Dialettica senza idealismo", "Per una metodologia materialista della economia e delle discipline morali in genere" y "Cenno sommario di un metodo", todos ellos recogidos en Rousseau e Marx. Sobre el inicial proyecto de edición de las obras de della Volpe siguiendo un criterio temático informa I, Ambrogio (OPERE 1, VII).

4. Sobre esto véase G.H. von Wright, Explicación y comprensión, trad. castellana: Madrid, Alianza Editorial, 1979, pág. 27 y ss. La historia de la polémica entre analíticos y dialécticos está llena de exageraciones, incomprendimientos y paradojas, al menos en los textos más conocidos de la misma; y la intervención de della Volpe en ella ("Crítica del positivismo lógico", en OPERE 4, 514 y ss.) no es ajena a tal situación. Esa historia pasó en los años cincuenta por una fase que se podría denominar de la mútua ignorancia; sigue luego un momento, en los años sesenta, en que la controversia se reduce a la superposición de dos discursos paralelos, verdadero diálogo de sordos; finalmente la década de los setenta parece ser la del descubrimiento recíproco (y en ciertos aspectos la de la exageración inversa). Representativo de la primera fase, en la cual se sitúa también la Logica dellavolpiana, es el desprecio con que, por ejemplo, Nagel trata a Cornford o a Haldane (cf. E. Nagel, La lógica sin metafísica, trad. castellana: Madrid, Tecnos, 1961); sintomática de la segunda, la controversia de Albert y Habermas (en AAVV, La disputa del positivismo en la sociología alemana, trad. castellana: Barcelona, Grijalbo, 1973); característicos, por último, del estado de la cuestión en los años setenta son los giros respectivos de Feyerabend y Colletti plásticamente puestos de manifiesto por la provocativa utilización de Lenin en el primer caso (para subrayar la crisis de la filosofía popperiana de la ciencia) y de Popper en el segundo caso (para argumentar la crisis del marxismo y el carácter acientífico de la dialéctica).

5. El título bajo el cual se ha vertido al catalán una selección de ensayos metodológicos de della Volpe (Logica materialista, Valencia, Tres i Quatre, 1972) puede inducir a confusión. En realidad ninguna obra de della Volpe lleva ese título, aunque es cierto en cambio que al final del prólogo a la primera edición de la Logica come scienza positiva se alude a un futuro "tratado de lógica materialista" en el que se abordaría el tema de la "relación jerárquica entre lógica formal y lógica real o experimental" (OPERE 4, 284). Este tema sería luego objeto de un apéndice añadido a la segunda edición de la Logica.

6. Esta opinión fue expresada en 1955 en el doble contexto de una crítica del positivismo lógico y del neohegelismo idealista. A diferencia de lo ocurrido en la URSS, en la RDA o en Polonia el tema de la lógica formal y su relación con la dialéctica no fue motivo en Italia de debates relevantes entre marxistas; sencillamente no se manifestó especial interés al respecto. Aunque el punto de vista de della Volpe coincide en lo esencial con la orientación dominante sobre esto en los círculos filosóficos rusos desde principios de la década de los cincuenta no hay tampoco en su obra ecos de la polémica que tuvo lugar en los últimos años de la vida de Stalin. El único lógico ruso que parece haberle interesado es P.S. Popov cuyo trabajo sobre la lógica de Aristóteles y la lógica formal cita encomiásticamente. En todo caso es seguro que su incidental interés por la lógica formal se debió a la ya mencionada crítica de Geymonat.

7. La mayor parte de las referencias de della Volpe a algunos de los aspectos de las obras de Russell, Carnap y Tarski están tomados de la exposición de W.H. Werkmeister traducida al italiano por E. Paci (cf. OPERE 4,514 y ss.). Parece haber tenido en cuenta también la traducción italiana de The Principles of mathematics de Russell y el texto de Carnap Introduction to semantics, Harvard University Press, 1948. Entre los autores italianos citados figuran L. Geymonat, Studi per un nuovo razionalismo, Turín, 1946, y G. Preti, Linguaggio comune e linguaggi scientifici, Milán, 1953. Las notas críticas al formalismo lógico y al neopositivismo se inspiran parcialmente en Russell (Logical positivism, en Actas del primer congreso nacional de filosofía, Mendoza, 1949) y en algunas páginas de Lukasiewicz (Aristotle's syllogistic, Oxford, 1951) y de Dewey.

8. Véase E. Nagel, La lógica sin metafísica, ed. cit., pág.9: "Existe un sentido del término 'lógica' aceptado por todos, que se suele definir a través de los adjetivos 'formal' o 'pura', según el cual la tarea del lógico consiste exclusivamente en formular leyes de deducción válidas y en codificar los esquemas necesariamente implicados en los juicios. Sin embargo existe otro sentido más amplio y más vago de la palabra. De acuerdo con este sentido más amplio la tarea de la lógica consiste en explicar las estructuras de los

métodos y supuestos que se utilizan en la búsqueda del conocimiento cierto y en todos los campos de la investigación. La lógica así entendida trata de valorar los vínculos asociativos por medio de los cuales los movimientos cambiantes del pensamiento llegan a convertirse en elementos esenciales para la obtención de creencias ciertas. Concebida de esta forma la lógica sirve para articular los principios que se encuentran implícitos en las críticas responsables de las pretensiones cognoscitivas; por otra parte sirve también para establecer la autoridad de esos mismos principios, así como para comprobar incluso los méritos de los postulados especiales y de los instrumentos intelectuales aptos para la búsqueda del conocimiento".

9. La mayoría de los trabajos dedicados a della Volpe se fijan poco en el vínculo que existe entre la teoría del juicio formulada en la Critica dei principi logici (luego reformulada en la Logica) y su noción del método científico. Escaso tratamiento sobre esto hay en G. Giannantonì, Il marxismo di Galvano della Volpe, ed. cit., pág. 45 y ss. Lo mismo puede decirse del ensayo de G. Vacca, Scienza, Stato, critica di classe, ed. cit., pág. 33 y ss. Más atención al respecto (pero poco distanciamiento crítico) hay en M. Rossi, Galvano della Volpe: dalla gnoseologia critica alla logica storica, art. cit., I, pág. 190 y ss. C. Cases, en Marxismo e neopositivismo, Turín, Einaudi, 1958, relaciona directamente el esquema metodológico dellavolpiano con el neopositivismo anglosajón y con el dogmatismo del lógico alemán oriental R.O. Gropp, conocido por sus intervenciones en esa época contra E. Bloch. Pero esta interpretación de Cases, muy condicionada por la polémica política inmediata, apenas si tiene en cuenta los textos, como lo prueba el hecho de que en ninguna de las obras de della Volpe haya referencia a Gropp y Bloch sea, en cambio, uno de los pocos autores marxistas citados elogiosamente en la Logica. Cf. Crítica del marxismo liberal, Barcelona, Península, 1970.

10. Della Volpe polemiza en ese contexto con los Studies in the hegelian dialectic de Mc Taggart y sobre todo con el hegeliano P.E.M. Berthelot, quien ya en la primera década de este siglo trataba de reconciliar a Hegel con Aristóteles mediante la consideración de que en el primero hay el esbozo de una lógica formal ampliada.

11. Fue sin duda este aspecto de la obra de della Volpe, mucho más que sus ensayos sobre estética o sobre filosofía política, lo que contribuyó a la implantación del dellavolpismo a principios de los años sesenta. El interés mostrado por la cuestión del método y la preocupación por el análisis, aunque se movieran en un plano genérico y con pocos resultados particulares, se vio entonces dentro y fuera del PCI como una saludable reacción frente a la tradición historicista. Con independencia de los acentos más o menos críticos respecto de este punto de la obra dellavolpiana los testimonios positivos coinciden. Puede verse como ejemplos: L. Colletti, Intervista politico-filosofica, Bari, Laterza, 1975; E. Agazzi, prólogo a Dellavolpismo e nuova sinistra, Bari, Dedalo, 1977; J. Fraser, An Introduction to the Thought of Galvano della Volpe, ed. cit., pág. 15. En líneas generales, sin embargo, las opiniones acerca del marxismo epistemológico dellavolpiano se hicieron más críticas en Italia a medida que fueron conociéndose las principales corrientes de la filosofía de la ciencia contemporánea.

12. El objeto de la polémica son las interpretaciones de Galileo hechas por Cassirer y por Banfi, que della Volpe identifica y a las que considera movidas por un "racionalismo excesivo". Aceptan algunos rasgos de la polémica, pero la consideran en general exagerada: F. Brunetti, "A proposito di due interpretazioni del metodo sperimentale di Galileo", en Balfagor, XI, nº 1, enero de 1956, y L. Geymonet, Galileo Galilei, Turín, Einaudi, 1957 (hay traducción castellana).

13. A este vaciamiento del concepto de función se refirió ya M. Rossi en su ensayo reconstructivo de la obra de della Volpe (art. cit. 1, pág. 199): "El uso continuo, muy central y decisivo [en la Logica] del concepto de 'función' se introduce en un sentido que parece ignorar casi por completo su preciso significado matemático". Y añade que esa es una de las razones por las cuales della Volpe se refiere varias veces de forma injustificada a la "lógica matematizante" como si se tratara de una "moderna escolástica".

14. La base documental de la interpretación dellavolpiana de Galileo es muy débil, como también lo es la literatura que utiliza en ese contexto, en el

cual se ignoran entre otras cosas los Études publicados por Koyré en 1939. Las objeciones que siguen en el texto se han tomado de A. Koyré, Études de histoire de la pensée scientifique, París, Gallimard, 1973 (trad. castellana: Madrid, Siglo XXI, 1977), señaladamente: "Galileo y la revolución científica del siglo XVII" y "Galileo y el experimento de Pisa: a propósito de una leyenda". Las observaciones de P. K. Feyerabend en Contra el método, trad. castellana: Barcelona, Ariel, 1974 (capítulos V a X) son útiles en su parte crítica para corregir excesos como el de della Volpe, pero también representativas de aquella actitud que hacía pensar a Kant que la razón humana es "tan constructiva que, con frecuencia, después de acabada la torre, la ha derribado de nuevo para ver si el cimiento mismo está bien fabricado".

15. Por ejemplo, en "Galileo y la revolución científica del siglo XVII", Études cit., trad. castellana, págs. 184-185.

16. La valoración de la obra de Engels por della Volpe cambia desde la Logica a los ensayos sobre la dialéctica de los años sesenta. En la Logica hay una crítica matizada de ciertos pasos del Anti-Dühring y de la Dialéctica de la naturaleza considerados como residuos de la influencia hegeliana; en la Crítica dell'ideología contemporanea se rechaza globalmente todo tipo de dialéctica de la naturaleza con el argumento de que sólo es susceptible de análisis histórico aquella parte de la naturaleza 'socializada', esto es, dominada por la tecnología e involucrada en ella (OPERE 6, 304). Algunos de los discípulos de della Volpe, como Colletti, han sido aún más expeditivos a la hora de diferenciar el trabajo de Engels del de Marx en lo que al método y al proceder científico se refiere.

17. El paso de Marx (Lineas fundamentales de la crítica de la economía política, Introducción: trad. castellana, OME-21, pág. 31) dice así: "Sería, por lo tanto, impracticable y erróneo presentar la sucesión de las categorías económicas en el orden en que fueron históricamente determinantes. Su orden de sucesión está más bien determinado por la relación que tienen entre sí en la moderna sociedad burguesa, y que es exactamente el inverso de aquel que se presenta como natural o que corresponde al orden del desa-

rollo histórico". Como se verá, ese paso fue comentado varias veces más por della Volpe.

18. Se ha hecho referencia ya al comentario de L. Geymonat. Más crítico G. Morpurgo Tagliabue, en "Un trascendentalismo sperimentale" (Rivista critica di storia della filosofia, VII, 2, marzo-abril de 1952), define la Logica dellavolpiana como una "metodología analítico-compositiva e histórico-experimental" y considera que en ese intento de integración de análisis y dialéctica lo más flojo es precisamente la parte analítica. La verdad es que la primera edición de la Logica (1950) parece haber pasado bastante desapercibida en Italia; la influencia de della Volpe en los ambientes marxistas se inicia más bien con la publicación en 1956 de la segunda edición de la Logica y con la aparición, al año siguiente, de Rousseau e Marx.

19. Sobre los varios conceptos de ciencia en Marx, su distinta procedencia y su interrelación informa con precisión filológica M. Sacristán en "El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia", mientras tanto, 2, Barcelona, marzo-abril de 1980. Esta distinción entre un concepto hegeliano, un concepto jovenhegeliano y un concepto "normal" de ciencia en Marx tiene el valor de permitir evitar la armonización especulativa, a posteriori, de toda la obra de Marx bajo un concepto de ciencia que no es el suyo. En efecto, della Volpe y en general los dellavolpianos al negar radicalmente la herencia hegeliana del concepto marxiano de dialéctica han tendido a identificar ésta con análisis científico y a considerar, por tanto, lo que Marx llama su "figura racional" no tanto como un punto de vista cargado de valores o como una metódica en sentido amplio cuanto como la expresión más acabada del método científico en un modelo galileano corregido ad hoc. Las dificultades filológicas con que topa esa interpretación han sido solventadas cargando a Engels todo resto de hegelismo en el marxismo y especulando al mismo tiempo sobre un principio dialéctico de no-contradicción en el que descansaría la "dialéctica analítica". Los últimos desarrollos metodológicos de della Volpe son intentos de dar forma a ese proyecto teórico imposible (de ahí las múltiples reelaboraciones de la Chiave della dialettica storica). La obra de Colletti, desde Il marxismo e Hegel a "Marxismo e dialettica", es

un tan inteligente como desesperado esfuerzo teórico por resolver el problema de las "dos almas" del marxismo sin tener que admitir que una de ellas lleva el sello de la metafísica.

20. Sobre este punto véase F. Cassano, Marxismo e filosofia in Italia (1958-1971), Bari, De Donato, 1973. Cassano ha recogido los principales materiales de las varias polémicas habidas entre filósofos marxistas durante esos años. Interesante es también la reconstrucción de esta problemática por C. Luporini en L'opera e l'eredità di Hegel, Bari, Laterza, 1972, págs. 130-154.

21. En ese sentido: L. Colletti, Il marxismo e Hegel, Bari, Laterza, 1960, pág. 87; M. Rossi, Galvano della Volpe: dalla gnoseologia critica alla logica storica cit., 1, pág. 195; N. Merker, Marxismo e storia delle idee, Roma, Riuniti, 1974, pág. 276. Critican sin embargo, su interpretación de esos textos: B. Accarino, Galvano della Volpe: scienza positiva e teoria della storia, Bari, De Donato, 1977; U. Curi, Sulla 'scientificità' del marxismo, Milán, Feltrinelli, 1975, págs. 13-16; y R. Guastini, Marx: dalla filosofia del diritto alla scienza della società (Il lessico giuridico marxiano), Bologna, Il Mulino, 1974, págs. 14-16.

22. K. Marx, Líneas fundamentales de la crítica de la economía política, trad. castellana cit., pág. 31. La Introducción fue escrita por Marx entre agosto y septiembre de 1857, pero no se publicó con la Contribución a la crítica de la economía política, obra a la cual iba destinada, por escrúpulo de su autor, el cual "después de haber reflexionado mucho" consideró que "toda anticipación de resultados todavía por demostrar estorba, y el lector que decida seguirme deberá decidirse a ascender de lo particular a lo general". Tiene interés haber constar, no obstante, que ya en 1859 Engels, conociendo sin duda la Introducción no publicada, dió una explicación muy sensata (y muy hegeliana, por lo demás) a ese misterio de la "sucesión inversa" de orden lógico y orden histórico. En efecto, en su recensión de la Contribución, publicada en Das Volk de los días 16 y 20 de agosto de 1859, repite casi literalmente la parte de la Introducción dedicada al método de la economía política y añade observaciones muy ilustrativas al respecto (cf. K. Marx

y F. Engels, Escritos económicos varios, trad. castellana: México, Grijalbo, 1962, págs. 183-190).

22. Della Volpe pasa por alto que la definición de "dialéctica" por la Gran Enciclopedia Soviética es repetición literal de lo dicho por Engels en su recensión de 1859 a la Contribución de Marx. La exposición de Engels es la siguiente: al ponerse a trabajar en cuestiones económicas Marx se encuentra con el problema de cómo tratar la ciencia; no puede echar mano del "método metafísico wolfiano" porque Kant y sobre todo Hegel lo habían destruido teóricamente; tampoco le sirve el método hegeliano tal cual porque Hegel partía del pensar puro y Marx quería partir de "los hechos más tenaces"; pero, aún así, de todo el material lógico existente en la época el método hegeliano era "lo único en lo que al menos podía basarse"; de ahí la necesidad de utilizar el método dialéctico "despojado de su ropaje idealista". Hay además -siempre según Engels- una razón suplementaria en favor de ese uso: si ya desde el punto de vista del pensar puro la relación que Hegel estableció entre desarrollo del pensamiento y desarrollo de la historia mundial daba algunos tan buenos resultados particulares, los resultados habrían de ser aún mejores cambiando el signo ontológico de ese método. En ese punto surge la cuestión del orden lógico y el orden histórico. Engels argumenta: las categorías económicas aparecen con el mismo orden y con "la misma cohesión interior" si atendemos a su desarrollo lógico o si seguimos la sucesión en que se presentan en la historia. ¿Por qué entonces seguir el orden lógico en vez del histórico? Por una razón práctica: porque adoptar el método histórico implicaba que "no se podía escribir la historia de la economía sin escribir la de la sociedad burguesa" y ésta "carece de todos los trabajos preparatorios"; y también por una razón teórica: porque ese modo de proceder no daría a la exposición la necesaria "cohesión interna" (que es para Engels y para Marx un rasgo decisivo de la exposición científica). De modo, pues, que si se operaba históricamente había que seguir la historia en toda su trayectoria y "romper muchas veces la ilación lógica de las ideas" quedándose con muchos materiales de escasa importancia. La ventaja de la exposición histórica es que sería "más popular", pero desde el punto de vista científico (esto es, des-

de el punto de vista de la "cohesión interna") lo adecuado es tratar las categorías según el orden lógico. No hay ahí, por tanto, ningún misterio indescifrable: lo único que ocurre -concluye Engels- es que "la forma lógica" no es sino "el método histórico despojado de su forma histórica y de las contingencias perturbadoras" (Escritos económicos varios cit., pág.185 y ss.).

Pero eso, claro está, es Hegel, es el Hegel de las Lecciones acerca de la historia de la filosofía. Mario del Pra, en La dialettica in Marx, Bari, Laterza, 1965 (hay traducción castellana), lo ha mostrado con algún detalle comparando la Introducción de 1857 y su comentario por Engels con la Introducción hegeliana a las Vorlesungen. Della Volpe no acepta la versión de la Enciclopedia Soviética, olvida ahora que ésta procede de Engels y se queda, en cambio, con la más oscura de las fórmulas de Marx aplicándola literalmente en su Logica a la historia de las ideas filosóficas. Tal es la paradoja de un antihegelismo que desprecia a la Enciclopedia Soviética y a Engels por hegelianos y repite la concepción central de las Lecciones de Hegel a través del "antihegeliano" Marx.

24. Produce cierta inquietud, aunque sea cosa sabida, comprobar cómo en las controversias entre filósofos cuenta mucho más el adorno que sigue al enamoramiento de las tesis que se defiende que el pequeño dato, modesto pero relevante, que echa por tierra una construcción teórica montada en el aire. En una carta publicada en diciembre de 1958 en Il Contemporaneo con motivo de la aparición de la traducción italiana de los Cuadernos filosóficos de Lenin prologada por L. Colletti, V. Gerratana llamaba la atención de éste sobre la relación existente entre la relectura de la Logica de Hegel por Marx (documentada epistolariamente en 1858) y la redacción de la Introducción de 1857. Esto -concluía Gerratana- fundamenta filológicamente que la relación Marx/Hegel es más compleja de lo que supone Colletti (y con él della Volpe). Cuatro años más tarde, y discutiendo sobre el mismo tema, ninguno de los filósofos participantes en el debate recuerda ese dato y en cambio varios de ellos ponen en relación el tema del mayor o menor hegelismo de Marx con...el X Congreso del PCI! Por lo demás, veinte a-

ños antes, en su ensayo sobre el materialismo dialéctico (Paris, PUF, 1939), H. Lefebvre había subrayado ya la importancia de la carta de Marx a Engels del 16 de enero de 1858 para documentar un cierto "retorno" de Marx a Hegel. Cosa ésta, en fin, si no sabida documentalmente por lo menos inducida de una lectura prudente de la Introducción citada, aún mucho tiempo antes, por Lukács, Gramsci y Korsch. La historia del marxismo, sin duda, se hace a saltos.

25. K. Marx, El Capital, trad. castellana: México, FCE, 1965 (3ª ed.), vol. 3, pág. 248. La traducción de ese paso por W. Roces difiere un poco de la versión que da della Volpe. He respetado, sin embargo, esta última en atención a la importancia filológica que della Volpe concede al asunto. Della Volpe cita por la traducción siguiente: Il capitale, III, 1, Roma, Rinascita, 1954.

26. En un texto algo posterior a este, "Dialettica in nuce" (OPERE 6, 332-337), della Volpe precisa: se trata de un tipo de conocimiento adecuado a la praxis y, por tanto, en disposición de revolucionar el mundo. (Véase más adelante) Aun así el paso desde el conocimiento científico a la praxis revolucionaria está visto aquí demasiado linealmente. La abstracción determinada o, como también suele decirse, el análisis concreto de la situación concreta, es sin duda una condición indispensable para la transformación revolucionaria de lo existente; pero no la única: la transformación real es cosa además de los valores que se defienden, de la voluntad de los sujetos interesados, etc. Es cierto que la afirmación de Marx, en el epílogo a la segunda edición del Capital, según la cual "en su figura racional" la dialéctica constituye "un escándalo y un horror para la burguesía" y "es por su esencia crítica y revolucionaria", se puede prestar a una lectura intelectualista. Para evitar ésta hay que suponer que el instrumento cognoscitivo incluye ahí el punto de vista y la voluntad revolucionarios y no se refiere sólo al conocimiento científico de la realidad. Y para evitar suposiciones demasiado respetuosas hay que saber, en cualquier caso, que la abstracción determinada, esto es, el conocimiento científico de las contradicciones del capitalismo puede servir también para mantener el sistema existente.

27. Así lo dice el propio K. Marx en el epílogo citado en la nota anterior: "Ciertamente que el modo de exposición debe distinguirse formalmente del modo de investigación. La investigación tiene que apropiarse detalladamente el material, analizar sus diferentes formas de desarrollo y rastrear su vínculo interno. Sólo cuando se ha consumado ese trabajo se puede representar adecuadamente el movimiento real. Si se consigue esto y la vida material se refleja idealmente, puede parecer como si se estuviera ante una construcción a priori" (OME-40, cit., págs.18-19).

28. W.V.Quine, Filosofía de la lógica, trad. castellana, Madrid, Alianza, 1973, págs. 139-148. Ya K.R.Popper se había referido a eso en su conocido artículo acerca de "¿Qué es dialéctica?" (1940), recogido en El desarrollo del pensamiento científico. Conjeturas y refutaciones: trad. castellana; Buenos Aires, Paidós, 1979 (2ª ed.). Popper proponía allí para evitar equívocos llamar "polaridad" a la contradicción real o contradicción en la realidad distinguiéndola de la contradicción lógica. Por lo demás, el propio della Volpe teorizaba así en la Logica el "salto de tema": "A la cuestión conclusiva planteada por Lukasiewicz -cómo son posibles verdaderas proposiciones funcionales- nunca podrá responder una lógica formal, abstracta, o lógica sin gnoseología, puesto que responder a ella implica encontrar el principio lógico o la raíz común a dos tipos de proposiciones, las empíricas y cualitativas, susceptibles de ser confrontadas inmediatamente con los hechos...y las funcionales sin confrontación inmediata con los hechos. [Responder a esa cuestión] requiere una teoría lógica verdaderamente general [...], una lógica-gnoseología que nos explique qué significa, por ejemplo, "factualidad" y "hecho" respecto de "lógica" y razón"; etc. (OPERE 4, 531). Interesante a este respecto es la crítica de J. Blasco a la Logica dellavolpiana en su prólogo a G.d.V., Logica materialista, ed. cit., págs.11-27.

29. L.Colletti retoma el tema en "Marxismo e dialettica", ensayo que acompaña a la Intervista politico-filosofica, ed. cit., págs.65-113. Luego de abandonar "la solución dellavolpiana" (que había sido también la suya) concluye así: "a) El principio fundamental del materialismo y de la ciencia es el principio de no-contradicción. La realidad no soporta contradicciones

dialécticas sino sólo oposiciones reales, conflictos entre fuerzas, relaciones de contrariedad. Y éstas son oposiciones ohne Widerspruch, esto es, no-contradicciones, en lugar de contradicciones dialécticas. [..] b) Por otra parte, las oposiciones capitalistas son, para Marx, contradicciones dialécticas, y no oposiciones reales [..] El capitalismo es, según Marx, contradictorio no por ser una realidad y porque todas las realidades son contradictorias, sino porque es una realidad traspuesta, invertida (alienación, fetichismo)! De ahí c) "aunque esto no rehabilita el Diamat, es verdad de todas formas que confirma la existencia de dos caras en Marx: la del científico y la del filósofo".

La pregunta es: ¿hacían falta tan pesadas alforjas para ese viaje?

30. K. Korsch, La concepción materialista de la historia y otros ensayos, trad. castellana: Barcelona, Ariel, 1980. El paso citado pertenece a un ensayo que lleva por título "El método dialéctico en El Capital", probablemente publicado por vez primera en 1932. Cf. sobre esto Etudes de marxologie, 7, Cahiers del ISEA, París, 1963, págs. 181-190. No es este, desde luego, el único paso de interés para el tema "ciencia y dialéctica" en la obra de Korsch; en el ensayo que da título a la recopilación arriba citada hay, por ejemplo, un sugerente apunte -discutiendo con Labriola- acerca del uso de la noción de 'ciencia' por Marx (págs. 119-120). Podría decirse en más de un sentido que el final de la reflexión metodológica de della Volpe es el principio de la reflexión korschiana sobre marxismo y filosofía. No es casual que en 1968 se iniciara una recuperación de Korsch también en Italia. Ironías de la historia del marxismo europeo.

31. N. Badaloni, en "La realtà oggettiva della contraddizione", objeto a della Volpe y más en general a los dellavolpianos que la identificación del método del Capital con el método galileano implica que los hechos a que hace referencia la ley abstracta sean perfectamente repetibles; C. Luporini, en "Il circolo concreto-abstracto-concreto", les atribuye una interpretación sectaria, cerrada e intelectualista del marxismo en la que se pierde la historicidad característica del pensamiento de Marx; L. Gruppi, en "Contro l'impovertimento della dialettica marxista", argumenta que en esa

interpretación se pierde de vista la dialéctica y, con ello, se empobrece el historicismo. Los textos en que aparecieron estas críticas han sido recogidos por F. Cassano en Marxismo e filosofia in Italia, ed. cit., págs. 159-248. L. Althusser critica, en cambio, "el historicismo" de della Volpe y de Colletti (junto con el de Gramsci y como si se tratara de la prolongación de la obra de éste) en Para leer El Capital, trad. castellana: México, Siglo XXI, 1974, pág. 130-156.

32. Puede verse a este respecto Il marxismo italiano degli anni sessanta, recopilación de materiales sobre el tema procedentes de una convención del Instituto Gramsci celebrada en 1971: Roma, Riuniti, 1972. Las ponencias principales de esta convención muestran que por esas fechas había decaído ya el interés por la obra de della Volpe; por otra parte las contribuciones entonces dedicadas específicamente al dellavolpianismo (B. De Giovanni, "L'intellettuale comunista (analisi di alcune vicende teoriche legate alla crisi degli anni sessanta)", págs. 535-555; R. Guastini, "Abstrazione determinata e formazione economico-sociale", págs. 556-562; y F. Papa, "Una discussione fra filosofi marxisti: Rinascita, 1962", págs. 623-633) son o muy distanciadas o eminentemente críticas.

33. R. Havemann replicó a della Volpe mediante una nota publicada en Rinascita del 7 de febrero de 1966. En ese mismo número della Volpe responde con la intención de quitar importancia a las diferencias, con toda seguridad debido a la situación de Havemann en la RDA: declara estar de acuerdo sustancialmente con las conclusiones de aquél relativas a la filosofía social aunque constata "una divergencia de método al tratar de la cientificidad de la dialéctica" y parece atribuirle una orientación peligrosamente sociobiologista en el tema de la desigualdad. Pero la respuesta, en cualquier caso, es oscura. Por otra parte en los últimos meses de su vida della Volpe parece haber seguido muy atentamente la evolución de Althusser al que insta en varias ocasiones a una autocrítica real (OPERE 6, 430-431 y 451).

V. TEORIA POLITICA: DE LA CRITICA DEL LIBERALISMO A LA
REVALORIZACION DE ROUSSEAU

En ocasión del décimo aniversario de la muerte de Galvano della Volpe, John Fraser, al cual se debe el más detallado de los estudios de conjunto publicados hasta ahora sobre el filósofo, se quejaba de la escasa atención prestada a la obra política dellavolpiana; y añadía a la queja la consideración de que esta relativa indiferencia no es imputable a debilidades teóricas del autor de Rousseau e Marx sino más bien a las dificultades que el partido comunista habría experimentado frente al único intelectual marxista italiano que en la segunda postguerra alcanzó cierta reputación europea, una reputación -escribe Fraser- basada exclusivamente en los propios méritos académicos. La causa principal de tales dificultades, según el crítico inglés, sería esta: las raíces europeas del pensamiento dellavolpiano -Hume y Rousseau- no podían encajar en el tronco común de la tradición dominante en la filosofía italiana incluida, desde luego, la marxista.

Algo parecido ha mantenido en esa misma fecha otro intérprete de Galvano della Volpe, en este caso italiano. En efecto, refiriéndose al carácter excéntrico de la estética dellavolpiana Emilio Garroni se preguntaba por los motivos de que una elaboración tan discutida en Italia no haya alcanzado sin embargo el reconocimiento que merece ni tampoco engendrado la herencia teórica que tantos esperaban mediada la década de los sesenta. La explicación de Garroni, centrada de manera particular en la Critica del gusto, es algo más compleja que la de Fraser; tiene en cuenta, por ejemplo, un hecho pocas veces estimado tal vez por obvio: la singularidad estilística de los ensayos de della Volpe, ese lenguaje tortuoso, áspero, entrecortado, de larguísimos períodos acribillados por paréntesis, que deja al lector sin respiración y al traductor con la duda de si es posible respetar en tal caso la literalidad del texto. Pero en lo esencial también esta explicación apunta a lo mismo: las fuentes de la Critica del gusto son Saussure, Hjelmslev, Richards y, aun cuando se dis-

cute con ellos, Brooks, Empson, etc., gentes en suma difícilmente asimilables en un contexto cultural configurado por la lectura de Croce y por la vulgarización en clave sociologista de la poética lukacsiana del realismo.¹

Hay un aspecto sin duda muy cierto en estas explicaciones. La recuperación dellavolpiana de Rousseau a mediados de la década de 1950 es un hecho bastante insólito en el marxismo italiano de entonces y, por otra parte, las principales obras de Saussure y de Hjelmslev no serían traducidas hasta mucho después de la publicación de la Critica del gusto. Ahora bien, el uso del Rousseau político para fundamentar una teoría postestaliniana de la legalidad socialista o la utilización de la glosemática como material de base para construir una estética histórico-sistemática que se declara marxista no son sólo operaciones excéntricas respecto del marxismo italiano de la época; lo eran también en el marco más general de la reflexión histórico-materialista europea. Razón por la cual fuera de Italia el lamento que acompaña a tales explicaciones ha de producir por fuerza cierta incomodidad: se tiene la sospecha de que en él resuena, aunque con tonos más amortiguados quizá, el viejo tema de una cultura italiana supuestamente provinciana por ser historicista; un tema que se planteó ya en los años cincuenta a propósito del crocianismo y que llegó a convertirse en una constante a la hora de valorar el pensamiento de Gramsci. En aquella oportunidad Eugenio Garin llamó la atención sobre el exceso, precisamente particularista, del viejo cliché.² Y tiene interés seguir recordando la advertencia, ahora en relación con della Volpe, porque la forma en que el tema se repite denuncia a veces la existencia de un verdadero complejo frente al llamado "nivel europeo" de la producción simbólica, de conocimientos. Lo que es más grave: desde esa disposición de ánimo, injustificadamente inhibitoria en mi opinión, se puede pasar a considerar la obra teórico-política o estética de della Volpe como un curioso híbrido italo-europeo del cual se saluda lo europeo en tanto que novedad regeneradora y se rechaza la componente cultural indígena por

ver en ella un residuo provinciano.

Este esquema, no siempre seguido de manera consciente, cierto es, tiene como resultado un juicio demasiado rígido y, en cualquier caso, desarticulado de los escritos de della Volpe; lo mismo en el plano de la filosofía política que en el ámbito de la estética y de la poética. Pues desde tal punto de vista se estimará positivamente, por poner un ejemplo que no afecta a Fraser ni a Garroni, el interés prestado a Hume, la revalorización de Rousseau o la constante preocupación por leer a Marx en los textos originales (cosas, todas ellas, loables en general como es lógico) en tanto que indicios de la vocación europea de una reflexión ético-política que apuntaba -y aquí empieza el prejuicio polémico- más allá de Gramsci y de Togliatti; se ensalzará luego con el mismo argumento la introducción en la Critica del gusto de los principios lingüísticos de la escuela de Copenhague; y se concluirá que si el discurso de della Volpe no es satisfactorio ello se debe al resto crociano o gentiliano en cuestiones de estética y a las concesiones hechas al historicismo tradicional tanto en temas de orden metodológico como en problemas de filosofía política. Prejuicio este, dicho sea de paso, que no suele desembocar en un más equilibrado tratamiento de las nociones de 'sistema' o 'estructura' e 'historia' -verdadero trasfondo teórico de la discusión con della Volpe- sino más bien, y por desgracia, en una reapropiación del sectarismo epistemológico althusseriano o de los rasgos más anticientíficos de la escuela de Frankfurt.³ En donde se demuestra a contrario, por cierto, que no todo lo extranjero fue mejor.

Aparece así un proceder reductivista que se caracteriza por el hecho de tomar como único o principal criterio de valoración, latente unas veces y explícito otras, el mayor o menor grado de alejamiento de un pensamiento respecto del concepto gramsciano de historicismo parcialmente tomado, como se sabe, de Croce. Y el prejuicio adquiere una tonalidad decididamente política cuando tal criterio se refiere a la mayor o menor proximidad respecto de la orientación cultural auspiciada por Togliatti sobre todo a partir del VIII congreso del PCI, esto es, en los comienzos de

la desestalinización. Este reductivismo resulta muy patente en buena parte de la literatura dedicada a la dimensión política de la obra de della Volpe. Advertirlo no implica aceptar la versión del marxismo imperante en esos años ni siquiera admitir que la polémica entre historicistas y dellavolpianos haya sido especialmente estimulante desde el punto de vista de la teoría; tampoco supone restar mérito alguno al trabajo de della Volpe como introductor en Italia de ciertas corrientes de pensamiento hasta entonces ignoradas o desconsideradas entre marxistas.

Por el momento, antes de discutir el detalle de la aportación filosófico-política dellavolpiana, la única implicación de esa advertencia sobre la cual interesa dejar constancia aquí es casi una obviedad: afirmar el carácter igualmente europeo, nada provinciano, tanto de la filosofía crociana del arte o de los Quaderni del carcere de Gramsci como de la obra política de Togliatti y, desde luego, de la reflexión de della Volpe. Volver a lo obvio es a veces necesario en el tejer y destejer de la historia de las ideas: ni "lo europeo" puede ser una categoría valorativa de importancia, ni el valor de cada uno de esos pensamientos resulta fácilmente estimable en términos comparativos sin una previa dilucidación de los distintos campos de trabajo así como de los intereses primordiales respectivos.

Es más: desde el particular ángulo de la teoría política comunista inspirada en el marxismo el temor al provincianismo esté en este caso fuera de lugar. Pues es un hecho que, independientemente de los acuerdos o reticencias suscitados en las organizaciones europeas por la línea programática del PCI, los apuntes de Gramsci sobre la revolución en "occidente" y las iniciativas tácticas de Togliatti han sido uno de los principales focos de atención del debate político entre marxistas durante las últimas décadas, hasta el punto de que para muchos el marxismo italiano pasó a ser en esos años lo que en otro tiempo fuera en el plano teórico y cultural la socialdemocracia alemana. En ese contexto la reflexión teórico-política de della Volpe no interesaba tanto porque aportara una nueva

interpretación de Rousseau cuanto porque al situar en primer plano el tema de la relación entre Rousseau y Marx se veía en ella una respuesta, ciertamente alusiva y muy indirecta, a uno de los problemas básicos del movimiento comunista en la crisis del estalinismo, el del nexo entre democracia y socialismo. Ya eso aconseja reformular la queja de Fraser en una forma un poco distinta, a saber: se ha concedido menos atención a las tesis expresas en Rousseau e Marx que a la punta teórico-política que a-priorísticamente se supone debería derivarse de la concepción global del marxismo como galileísmo moral.

Algunos equívocos en la reconstrucción de la filosofía política de Galvano della Volpe

Galvano della Volpe no fue un político en la acepción habitual de la palabra. Nunca se consideró tal cosa. Sus intervenciones en las controversias entre las varias corrientes del partido comunista italiano a lo largo de los veintantos años en que estuvo adscrito a él pueden contarse con los dedos de una mano; e incluso en esas pocas ocasiones parece haber tenido especial interés en subrayar el punto de vista filosófico, teórico o de principio, de las opiniones que expresaba. Por lo demás algunos de los discípulos que le trataron han dejado constancia explícita de esto. La mayoría de las veces aduciendo el dato como prueba de la rigurosidad científica del maestro o sugiriendo que fue este alejamiento de la política inmediatista lo que habría favorecido la potencia de su reflexión; en algún caso, sin embargo, con cierta reticencia. Así Lucio Colletti: "Era un intelectual al viejo estilo, que siempre tuvo como norte la idea de que ha de haber una división del trabajo entre teóricos y políticos. La política, en su opinión, había que dejarla para los políticos profesionales"⁵.

No me parece seguro que el distanciamiento respecto de las luchas políticas cotidianas haya sido un factor favorable a la reflexión en el plano que ahora nos ocupa; en cambio resulta evidente que dicho alejamiento contribuyó a fomentar las más variadas hipótesis acerca de la orienta-

ción política de della Volpe. Pues aunque, efectivamente, se trataba de un intelectual al viejo estilo era también un pensador marxista para el cual, al menos en principio, la filosofía como especulación es cosa del pasado de la humanidad mientras que aquel tanto de reflexión filosófica propia del presente y del futuro próximo sería un razonar que junta economía y sociología, historia y política.⁶ Pero el propio della Volpe fue poco historiador, poco sociólogo y menos economista. De ahí que el nexo entre la reflexión gnoseológica o metodológica general y la teoría política, entendida en la amplia acepción de una propuesta de reorganización racional de la vida asociada, aparezca en su obra con muy pocas mediaciones.

Si, además, esto se sitúa en su marco preciso, que es el de una fase histórica en la cual los principales problemas político-sociales se habían enquistado en toda Europa luego de la segunda guerra mundial y en parte como consecuencia del resultado de la misma, se comprende sin dificultad la aparente paradoja de un intelectual tradicional que suscita expectativas políticas de cierta importancia. Pues en momentos así entre los intelectuales se espera más de la reformulación de una teoría o de lo que suele llamarse política cultural a medio plazo que de la actividad revolucionaria inmediata de los sujetos mayormente interesados en transformar con su práctica las relaciones sociales existentes. Y, en efecto, en el gozne de los años cincuenta y los sesenta a la crisis del estalinismo se unía la falta de perspectivas revolucionarias inmediatas del movimiento obrero europeo. En tales condiciones la línea de demarcación entre filósofos no pasaba exclusivamente por lo que puede hacer suponer la diferencia entre especulativos y marxistas. Estos últimos a su vez se dividían en dos categorías: glosadores con floripondios de los resultados del último congreso o del último discurso del secretario general de la organización, y teóricos a la búsqueda, en la propia tradición, de conceptos aptos para explicar algunos de los principales problemas de la vida en el capitalismo de entonces. La primera categoría produjo escoliastas sin columna vertebral; la segunda, que es la de della Volpe

(y la de Althusser en Francia) siempre llamó la atención sobre la importancia del elemento analítico, pero al quedarse en el umbral del análisis propiamente dicho dio lugar a expectativas políticas muy diversas y a veces, como en este caso, ni siquiera pretendidas por el interesado.

Hay que decir, por tanto, que las expectativas políticas suscitadas por lo que entonces empezó a llamarse dellavolpismo eran muy genéricas, tanto como la producción misma de della Volpe en el aspecto teórico-político. Pero lo cierto es que una parte de la nueva izquierda marxista italiana vivió en ella algo así como el inicio de una alternativa que entonces comenzaba a tantearse, el esbozo de un programa político-cultural orientado hacia la superación simultánea de la tradición historicista indígena y del esquematismo escolástico canonizado por Zhanov y Alexandrov. Algunos pocos datos, a veces intencionadamente exagerados -todo sea dicho- favorecían tales esperanzas. Entre ellos el hecho de que siendo de ella Volpe en esos años uno de los filósofos más leídos y apreciados entre los jóvenes tuviera sin embargo un papel muy marginal en el PCI.

La impresión de que se marginaba a della Volpe en el seno del PCI por razones ideológicas y políticas está bastante fundada. Colletti ha dejado un testimonio de esto a propósito del cierre, en 1962 y por la dirección del partido, de la revista Società que los dellavolpianos hegemonizaron en su última etapa: "La causa de la supresión de Società fue el hecho de que al cambiar la composición de su comité directivo la revista había adoptado posiciones cada vez más radicales, si bien sólo en el plano ideológico; los artículos marxistas y leninistas eran cada vez más frecuentes y los dirigentes del partido tenían buenos motivos para estar preocupados por este giro teórico a la izquierda [...] Estaba empezando a surgir una nueva generación de jóvenes intelectuales comunistas influidos por della Volpe. Por lo que, alarmados ante la orientación hacia la izquierda de estos jóvenes intelectuales que muy pronto llegaron a dominar la federación juvenil del partido, el grupo dirigente del PCI decidió desprenderse de Società como fuente principal de inspiración teórica".⁷

Tampoco cabe duda de que esta desconfianza hacia della Volpe y los dellavolpianos hizo de transfondo político en el debate que durante ese mismo año se produjo en Rinascita entre filósofos comunistas. Aunque en principio el tema principal del debate era, como se ha visto ya, la herencia hegeliana en el marxismo y el concepto de contradicción, las alusiones a las diferencias políticas son patentes en varias de las intervenciones. Muy particularmente en la del propio Colletti, quien empieza recordando que Società habría sido el marco más adecuado para una controversia teórica como aquella y acaba declarando su sospecha de que en ese momento existía la pretensión no formulada de aislar a la escuela dellavolpiana o establecer en torno a ella una especie de cordón sanitario.

Una impresión esta que confirman Michele Figurelli, Elio Mercuri y Claudio Petruccioli, estudiantes de la universidad de Roma, los cuales, luego de hacer referencia al interés de las conclusiones político-filosóficas de della Volpe desde el punto de vista de la discusión abierta acerca de la táctica y de la estrategia del movimiento obrero italiano, ponían en relación tales conclusiones con el próximo congreso del partido a celebrar en breve, y expresaban su preocupación por la posibilidad de que el ataque a los dellavolpianos cerrara en lugar de abrir la necesaria profundización de los problemas pendientes. Por lo demás la intervención conclusiva y conciliadora del político, en este caso Alessandro Natta, aunque prueba la exquisitez formal y la tolerancia de la política cultural togliattiana no parece haber contribuido a descartar sospechas sino todo lo más a sugerir que la preocupación principal de los órganos dirigentes del partido en el plano estrictamente político no era tanto della Volpe como Colletti.⁸

A juzgar por la evolución inmediatamente posterior de unos y otros todas esas preocupaciones tenían su fundamento: Colletti salió del PCI en 1964 convencido de su aislamiento y de que la democratización iniciada luego del XX Congreso del PCUS no iba en la dirección -por lo menos teórica- de la democracia socialista revolucionaria sino que había quedado limitada a una revisión de derechas del estalinismo, esto es, a la acep-