

LA FILOSOFÍA DE GALVANO DELLA VOLPE EN EL
MARXISMO ITALIANO DE LA SEGUNDA POSTGUERRA

Tesis presentada para la obtención
del grado de doctor en filosofía
por Francisco Fernández Buey
bajo la dirección de José María Valverde.

Barcelona, noviembre de 1981

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
DE LA UNIVERSIDAD DE BARCELONA

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	4
I. UNA FORMACIÓN DUAL: ACTUALISMO Y EMPIRISMO	11
Un gentilismo moderadamente reticente	14
Filología crítica y razones del sentimiento	22
Contra Croce, antirromanticismo	36
Notas	45
II. UN CRITICISMO INTEGRAL Y PESIMISTA	51
¿Existencialista?	74
El problema moral	88
Notas	98
III. UN HUMANISMO POSITIVO, CRÍTICO-PRÁCTICO	106
Crítica del neoliberalismo y de la revisión liberal del marxismo	114
Marx como filósofo moral	135
Dos desarrollos: crítica del apriorismo y esbozo de una teoría general del interés-deber	155
Notas	178
IV. HIPÓTESIS PARA UNA METODOLOGÍA MATERIALISTA DE LAS CIENCIAS SOCIALES	190
Una aclaración preliminar sobre el concepto dellavolpiano de lógica	190
Marxismo como galileísmo de las ciencias morales	203
Precisiones sobre dialéctica e historia	227
La clave de la dialéctica histórica	235
Últimos desarrollos metodológicos	241
Notas	250

V. TEORÍA POLÍTICA: DE LA CRÍTICA DEL LIBERALISMO	
A LA REVALORIZACIÓN DE ROUSSEAU	264
Algunos equívocos en la reconstrucción de la filosofía política de Galvano della Volpe	268
Discurriendo sobre socialismo y liberalismo	281
Distinciones de principio	294
Recuperación marxista de Rousseau	303
Notas	317
VI. REORIENTACIÓN DE LA TEORÍA MARXISTA DEL ARTE	330
La herencia de Marx	335
La aportación de della Volpe en continuidad con la problemática marxiana	356
Notas	377
CONCLUSIÓN	392
BIBLIOGRAFÍA	

INTRODUCCIÓN

Desde la terminación de la segunda guerra mundial el pensamiento marxista fue adquiriendo una notable influencia en Italia. Superficialmente esta influencia acostumbra a verse materializada en la progresiva implantación del partido comunista en la vida del país hasta convertirse en la opción política más votada después de la democristiana. Pero ese dato sólo da una idea aproximada de lo que en realidad es una transformación cultural más profunda y de mayor alcance. Ya en la década de los sesenta gran parte de las manifestaciones innovadoras en los distintos planos de la cultura conectaban allí con la tradición marxista o se definían en función de la misma y en contraposición a ella. Para ilustrar con algo más de precisión lo que este fenómeno sociocultural ha llegado a significar se puede comparar la realidad de los últimos años con lo que al respecto escribiera Antonio Gramsci bajo el régimen de Benito Mussolini.

Observaba Gramsci entonces que uno de los rasgos negativos de la clase dirigente italiana, rasgo tomado en herencia por sectores importantes del movimiento socialista, era la falta de cultura política, el apoliticismo, el desinterés -unas veces debido al particularismo y otras al cosmopolitismo de los intelectuales tradicionales- por los concretos problemas del estado; el propio Gramsci daba a esta observación mucha importancia, hasta el punto de presentar aquel elemento psicosociológico como una de las causas principales de la crisis social del período giolittiano que abriría el camino al fascismo. Pues bien: hoy, cuando el apoliticismo vuelve a hacerse notar en nuestro mundo con una dimensión insospechada, no hay duda de que la cultura política de los trabajadores italianos aguante con ventaja cualquier comparación en el marco europeo. Y pocas dudas puede haber sobre el papel que la difusión del marxismo ha tenido en ese cambio. Desde este punto de vista el marxismo italiano ha pasado a ocupar durante es-

tos años el lugar que en otra época tuvieron las socialdemocracias alemana y austriaca.

Galvano della Volpe ha sido en ese contexto el filósofo marxista más influyente en la Italia de los Sesenta y también, de entre los italianos, el más leído y discutido en Europa. Su talla intelectual y su función son comparables a las de Louis Althusser en Francia. No sólo por la similitud de las relecturas que uno y otro hicieron de la obra de Marx en clave científica o por la coincidencia en un marxismo de orientación antihegeliana que paradójicamente resulta ser muy especulativo en los desarrollos particulares, sino incluso por la semejanza de las expectativas político-culturales que suscitaron dentro y fuera de los partidos comunistas. Explicar aquella paradoja y dar razón de estas expectativas en el caso de Galvano della Volpe es algo que tiene hoy -en una situación muy cambiada y desde la perspectiva de los inquietantes problemas nuevos a que ha de hacer frente nuestra civilización- un interés exclusivamente historiográfico. Interés al que este estudio se atiende.

Con esta limitación, no obstante, la obra de Galvano della Volpe presenta un atractivo complementario para el historiador de las ideas porque ella ejemplifica de modo muy central el momento de cambio de orientación político-cultural en la sociedad italiana al que se ha hecho referencia recordando el diagnóstico de Gramsci. En efecto, un filósofo muy poco interesado antes por la política en su acepción más amplia vive una "nueva juventud" -son sus palabras- a través de la conversión al marxismo a los cincuenta años. Aspecto éste tanto más de notar cuanto que hasta el final de la segunda guerra mundial Galvano della Volpe había sido un gentiliano moderadamente reticente primero, un historiador de la filosofía atento sobre todo al cruce de ideas entre Ilustración tardía y primer Romanticismo así como estudioso del empirismo inglés luego, y más tarde, en los años del conflicto bélico, un in-

telectual en crisis influenciado, como tantos otros, por Nietzsche y por Heidegger. De modo, pues, que su tardío cambio de frente filosófico documenta bien la dimensión del forcejeo por la hegemonía cultural que tuvo lugar en Italia inmediatamente después de la liberación. Es más: puesto que el primer ensayo como marxista lo escribió en 1945 y el último en junio de 1968 -entre los acontecimientos de París y los de Praga- esta parte de la producción dellavolpiana abre y cierra un muy definido período histórico. De igual manera -y en esto no sólo por el hacer del destino- la obra premarxista del filósofo empieza y se acaba coincidiendo casi exactamente con otras dos fechas históricas: la marcha sobre Roma en 1922 y su liberación en 1944.

El presente estudio se propone reconstruir el itinerario de Galvano della Volpe desde 1922 hasta 1968. Parte de la consideración de que un filósofo llegado al marxismo y al movimiento comunista a los cincuenta años necesariamente ha de integrar en su nuevo horizonte teórico-práctico convicciones y saberes de una formación académica anterior que a esas alturas de la edad está ya configurada en tantas cosas sustanciales; consideración ésta en cierto modo obvia pero no siempre tenida en cuenta en la literatura al respecto. Por eso, esto es, atendiendo a una deficiencia corriente en la literatura dellavolpiana, el estudio se demora en el análisis de los escritos premarxistas de della Volpe para mostrar hasta qué punto su posterior orientación antihegeliana es deudora de una interpretación de Hegel como pensador romántico y místico, y su concepto de dialéctica científica un residuo reelaborado de enseñanzas gentilianas y croceanas. La investigación aborda luego el período hasta ahora menos conocido de la producción del filósofo, el correspondiente a los años 1939-1944, con la finalidad de ilustrar acerca de las razones -teóricas y morales- por las que, en un atormentado cambio de rumbo ideológico, el entonces ya catedrático de historia de la filosofía de la Universidad de Messina, que se declara nietzscheano y leopardiano, acaba encontrando a Marx. Por último, en sus capítulos centrales este estudio expone y discute la aportación del della Vol-

pe marxista a los tres grandes temas en que el filósofo acostumbraba a dividir su obra: metodología, teoría política y teoría del arte. Con ello se concluye una reconstrucción que se pretende global.

Dos palabras aún sobre la forma de exponer y sobre el modo de discutir. El lenguaje de della Volpe -sobre todo en sus ensayos de los años sesenta- es alambicado y difícil, barroco, pero nada retórico; toma cuerpo en un estilo que sacrifica con plena conciencia la facilidad al rigor. Para convencerse de la importancia que él mismo concedía a este rasgo estilístico basta con leer sucesivamente las varias versiones de la Chiave della dialettica storica, uno de sus ensayos más debatidos. Tanto es así que al referirse a ello un crítico italiano ha podido escribir que para entender bien la obra de della Volpe sin que el lector quede obnubilado por el estilo se hace necesario traducirlo a "otro" lenguaje. Problema que se complica cuando además hay que traducirlo a otra lengua. La exposición que sigue ha hecho frente a este problema acudiendo, claro está, a la paráfrasis y a la glosa pero también -cuando se limita a traducir- tomándose la libertad de reordenar sintácticamente algunos larguísimos párrafos dellavolpianos en aquellas ocasiones en que se ha sospechado que el lector castellano iba a quedarse sin aliento. Espero que en esto mis pulmones de fumador empedernido no me hayan jugado una mala pasada. En todo caso las anteriores traducciones de Esther Benítez y de Manuel Sacristán han sido aquí de mucha utilidad. Los pasos de los ensayos de della Volpe literalmente citados, parafraseados o libremente traducidos, corresponden siempre a la edición de las Opere en seis volúmenes preparada por Ignazio Ambrogio: Roma, Editori Riuniti, 1972-1973.

En cuanto al modo en que en este estudio se discute con della Volpe conviene precisar que, respetando el orden cronológico general seguido por la exposición, se han considerado las principales tesis dellavolpianas sólo allí donde encontraron su formulación más sólida. Uno de los motivos de esto es evitar repeticiones innecesarias que recar-

garian la parte expositiva. Pero hay además otro motivo: la intención explícita de tomar en consideración en cada caso únicamente argumentos desarrollados para, de esa forma, solventar la siempre fácil -y generalmente estéril- batalla de rótulos confundidos con armas arrojadizas. Es fácil, en efecto, juzgar el marxismo dellavolpiano en su conjunto como una corriente de pensamiento superada por la nueva fase de la lucha de clases que se inicia en 1968; pero este juicio, que fue palabra corriente en boca de los nuevos marxistas de hace diez años, no deja de ser tan trivial como la afirmación que a veces se le opone según la cual temas supuestamente superados por la lucha de clases reaparecen más tarde otra vez como preocupación y hasta como nueva moda.

Por todo lo dicho se ha preferido aquí ser cautos con el viejo asunto de las superaciones y sopesar los razonamientos que se discuten teniendo en cuenta no sólo su fecha de nacimiento y su lugar de origen sino también su particular valor intrínseco y su coherencia. Esta cautela exige distinguir. Y en tal sentido al poner de manifiesto el carácter sin duda razonable del renovado llamamiento dellavolpiano a hacer ciencia de la sociedad y de la historia, a operar con abstracciones determinadas, se desvela al mismo tiempo lo que, en mi opinión, constituye la principal debilidad de su marxismo: el denominar ciencia a las metáforas filosóficas con que realmente se opera. Pues cuando se toman por abstracciones científicas (económicas o sociológicas) categorías filosóficas muy genéricas, la ideología -en la precisa acepción marxiana- reaparece para fundirse sin distinción con el vínculo axiológico que anima el programa dellavolpiano. La más notable de las consecuencias negativas de ese programa es que cuando finalmente descubre que las categorías con las cuales trabaja no son propiamente científicas tiende a llamar ideología también a la elección de valores, con lo cual al destruirse a sí mismo como sistema se ve abocado a proclamar el agotamiento histórico de todo comunismo marxista. Tal ha sido, en efecto, el final lógico del dellavolpismo.

El punto de vista que subyace a esta crítica del dellavolpismo es, naturalmente, el de otro marxismo. Este punto de vista empieza admitiendo la existencia de una pluralidad de marxismos como hecho característico de la historia del pensamiento contemporáneo posterior a Marx; comparte con el dellavolpismo su afirmación de las razones de la razón materialista, su respeto por la ciencia y su preocupación por el análisis empírico, pero niega que el marxismo pueda ser reducido a conocimiento científico, a un sistema o a una enciclopedia; considera en cambio al comunismo marxista como una tradición del movimiento obrero que tiene al ideal comunista por un postulado axiológico; pone, pues, el acento en la dimensión moral y política revolucionaria de la dialéctica y se esfuerza en consecuencia por restituir al concepto de ideología su sentido original de falsa conciencia, distinguiendo entre ésta y afirmación de valores o creencias. Esa forma de ver el comunismo marxista la he aprendido de Manuel Sacristán. Mi deuda con él rebasa en mucho el limitado marco de este estudio; pero como también en las cosas pequeñas se ha de ser agradecidos de justicia mencionar aquí la amistosa paciencia con que ha seguido la investigación y sus sugerencias sobre puntos particulares de la misma.

Y ya en este capítulo creo igualmente un deber dejar constancia de mi gratitud a otras tres personas: a José María Valverde, con quien empecé a leer la Critica del gusto dellavolpiana en 1965, y que años tantos años después, ha tenido la amabilidad y el humor de dirigir este trabajo; a Giulia Adinolfi, que en paz descanse, inolvidable amiga de la que tantas cosas aprendí sobre la cultura comunista en Italia; y a Neus Porta, mi compañera de siempre, sin la cual puede decirse con verdad que este trabajo no se habría empezado ni terminado, y con la cual las penas para mí fueron menos.

Doy las gracias, por último, a Ignazio Ambrogio, editor de las Ope-
re de Galvano della Volpe y director del Instituto de Filología Eslava de la Universidad de Roma, por sus informaciones bibliográficas que me

han sido de gran utilidad.

Las demás deudas, las de oficio -que son muchas-, se declaran en el texto.

I. UNA FORMACION DUAL:ACTUALISMO Y EMPIRISMO

Más de una vez se ha subrayado que la trayectoria intelectual de Galvano della Volpe (1895-1968) ha sido un tanto atípica en la cultura marxista europea.¹ Y, desde luego, si el término de comparación son otros grandes de la tercera generación del marxismo occidental, así es. Pues della Volpe era sólo cuatro años más joven que Antonio Gramsci, diez años más joven que Georg Lukács y un par de años menor que Walter Benjamin, para poner tres ejemplos de autores con los cuales se ha medido su obra frecuentemente; pese a lo cual, llegó al marxismo casi diez años después de la muerte de Gramsci, cinco años después de la desaparición de Benjamin y cuando ya Lukács había escrito tal vez la mitad de su dilatada obra. Llegó al marxismo, por tanto, muy tarde, luego de una andadura intelectual de más de cuatro lustros como profesor universitario y con una producción en el campo de la historiografía de cierta entidad ya. Siendo de la misma generación universitaria que Gramsci y que Togliatti, della Volpe no vivió en cambio de la misma forma que estos otros el final de la primera guerra mundial, ni tampoco vivió con el drama político de éstos la crisis del sistema giolittiano que acabaría dando paso en Italia al fascismo de Mussolini.

La evolución del della Volpe premarxista tiene unos límites cronológicos que coinciden casi exactamente con la existencia del régimen fascista en Italia: 1923-1945. Su formación inicial fue la de tantos profesores universitarios influidos por el auge del neohegelismo italiano cuyos principales representantes, enfrentados filosófica y políticamente durante los años veinte y treinta, fueron, como es notorio, Benedetto Croce y Giovanni Gentile. Con ellos se mide el profesor y filósofo della Volpe en sus primeros trabajos académicos. Pero a diferencia de lo que ocurriera con Gramsci, por ejemplo, della Volpe lo hace todavía desde dentro de ese ambiente cultural, lo cual en la Italia mussoliniana implicaba en cierto modo aceptación del régimen existente o pasividad ante su tipo de articulación del estado y de la sociedad, aunque no

necesariamente adhesión al mismo. Al menos en el caso de un filósofo cuyas preocupaciones primeras son aún exclusivamente historiográficas o muy abstractas y especulativas, teóricamente alejadas de la realidad concreta del estado y del derecho en su momento histórico, dominadas, en cambio, por el debate sobre la fundamentación empírica o filosófica del derecho o de la doctrina general del estado.²

Por esto último si la evolución de della Volpe puede considerarse atípica por comparación con la de otros grandes del marxismo occidental contemporáneos suyos, resulta ser no obstante la normal, por así decirlo, de un filósofo universitario en la Italia fascista. Las excepciones, lo atípico en este caso, son las otras, esto es: las vidas de aquellos filósofos de profesión que se comprometieron con el marxismo y con el comunismo entre 1923 y 1940 en tales circunstancias. Hay muchos documentos, crónicas y testimonios de la época que prueban las dimensiones de esta otra tipicidad bajo la Italia fascista entre los intelectuales tradicionales en general y para el caso de los filósofos en particular. El propio della Volpe dio, por lo demás, una explicación piadosa pero plausible de esa normalidad: "Como tantos otros intelectuales de mi generación, llegué a los cuarenta años sin ningún sentido de la política".³ Y para esbozar ese cuadro bastará con mencionar aquí dos testimonios más de la otra parte. Por lo que hace a los primeros años del régimen mussoliniano suele recordarse al respecto el escepticismo, el pesimismo político constatado por Gramsci en los medios directamente vinculados a lo que se llama cultura superior (aunque no sólo en ellos); y para los años inmediatamente anteriores a la segunda guerra mundial uno de los documentos tal vez más concluyentes sobre esto es el informe redactado por Giuseppe Berti en septiembre de 1938 para la dirección del PCI, informe en el cual no sólo se levantaba acta de la escasez de efectivos marxistas y comunistas en las universidades italianas de entonces sino que se dedicaba una sintomática mayúscula al filósofo de la organización, indicando con ello la excepcionalidad de su caso y, en

consecuencia, el ambiente predominante.⁴ Luego, a partir de 1939-1940, las cosas iban a empezar a cambiar con las renovadas resistencias ante la guerra. Pero ésta es ya otra historia. Y lo es también, como habrá ocasión de ver, para la evolución del propio della Volpe.

Así pues, tiene interés detenerse en esa mezcla de atipicidad y tipicidad relativas de esta trayectoria intelectual en primer lugar porque, dada la significación posterior de la obra de della Volpe, su estudio proporciona algunas piezas nada despreciables para la reconstrucción de ciertos antecedentes en la historia del marxismo occidental contemporáneo, o, desde otra perspectiva igualmente sugestiva, para una valoración atenta de los avatares de la cultura italiana bajo el fascismo. Pero lo tiene también por otros motivos, más restringidos aunque menos genéricos y sobre todo más respetuosos de la singularidad que se estudia. Dos de esos motivos se han tenido en cuenta aquí: 1º que todavía ahora la obra dellavolpiana anterior a 1945 es poco conocida, pese a ser corriente la afirmación de que existe una cierta continuidad temática y conceptual en el conjunto de esa producción; y 2º que aunque en los últimos años han aparecido algunas investigaciones que arrojan nueva luz sobre ese período⁵ sigue habiendo aspectos de esta evolución insatisfactoriamente explicados, sobre todo en lo que hace al cambio de perspectiva teórica innegable en los trabajos de della Volpe entre 1939 y 1945, esto es, durante los años en que se fragua y concreta su paso a posiciones marxistas.

Lo que sigue pretende ser una contribución a la tarea de aclarar la trayectoria dellavolpiana entre 1923 y 1945, a la explicación del otro camino hacia Marx o de cómo un filósofo gentiliano acaba descubriendo el marxismo y estableciendo sobre él mismo un juicio positivo en gran medida contrario a lo que había sido moneda corriente en Italia desde las interpretaciones finiseculares de Croce y de Gentile. En la reconstrucción del pensamiento de della Volpe durante esos años se ha acentuado aquí la influencia de su interpretación de Hume en 1933-1935 y la ambigua relación con las corrientes existencialistas desde 1939 por con-

siderar que esos son los dos rasgos diferenciales más notables de esta evolución. Esta reconstrucción, como cualquier otra, tiene que asumir, por lo demás, las cautales expuestas por Carlo Violí en el hasta hoy mejor instrumento complementario de las Opere para el conocimiento de della Volpe: "En lo que respecta a la producción teórica dellavolpiana publicada en la prensa periódica antes de los años cuarenta [quedan], a pesar de los elementos adquiridos, algunas lagunas debidas a la dificultad de consulta de las revistas, las cuales a menudo se hallan incompletas en las más importantes bibliotecas o ni siquiera están en ellas. Habrá que esperar, por tanto, a que se lleve a término definitivamente la meritoria obra de reordenación de revistas [italianas] de los años treinta y cuarenta que se inició hace poco. Pues sólo entonces podrá decirse una palabra definitiva acerca de la producción teórica dellavolpiana de aquellos años".⁶

De todas formas, aceptado esto -y justamente sobre la base de la documentación nueva que aporta Violí- ya ahora una mayor atención hacia los escritos llamados "menores" del della Volpe premarxista y la consideración de las principales influencias admitidas por el profesor de Messina parecen obligar a rectificar parcialmente la reconstrucción de esos años ofrecida por Mario Rossi en 1968.⁷

Un gentilismo moderadamente reticente

De 1922 a 1933 el norte de la producción filosófica de Galvano della Volpe está representado por la obra de Giovanni Gentile. A él fueron dedicados varios de sus trabajos historiográficos de los años veinte,⁸ y de la peculiar revisión gentiliana del hegelismo se hace eco della Volpe en las primeras controversias académicas acerca de la posibilidad de una concepción filosófica del derecho frente al tratamiento supuestamente empírico del mismo establecido por Croce y los discípulos de éste. Son esos primeros escritos recensiones de obras en boga en las universidades italianas de la época, recensiones en las cuales el tono y la argu-

mentación revelan invertidumbres juveniles verbalmente sofocadas, tendencia a romper lanzas no demasiado efectivas en favor del común maestro, así como un talante especulativo respecto del tema tratado, en este caso la noción de 'derecho' que se enmarca en la visión gentiliana de la sociedad histórica existente; una sociedad cuyo carácter positivo y cuyo interés para el filósofo, que es entonces ministro de instrucción pública del primer gobierno mussoliniano, no radican en la actividad o comunicación intersubjetiva del común de los mortales sino en el supuesto hecho de que el Espíritu, haciendo abstracción de lo que pueda haber por encima, pero también fuera o en torno suyo, da ⁴ aquélla el ser dentro de sí mismo, no inter homines sino interiore homine.

Tal era, por lo demás, uno de los corolarios del concepto de espíritu como autoconsciencia, como unidad dialéctica que pretende ser al tiempo distinción, y que della Volpe empieza aceptando como punto de partida (OPERE 1,468). Según esta concepción al sentido de la lógica no es aclarar la práctica, sino que al contrario -y ahí estaría la novedad, la "modernidad" del actualismo gentiliano- la práctica se sustantifica como acto mental, como pensamiento, e incluye y disuelve en sí a la lógica Razón por la cual -había escrito Gentile en el mismo año en que della Volpe empieza a colaborar en la Rivista internazionale di filosofia del diritto (1922)- nada importa ya la tradicional distinción entre sentido y entendimiento, pues "la verdad ha sido trasladada desde lo abstracto a lo profundo de nuestra concreta experiencia, a lo íntimo de nuestro ánimo, y [con ello] se ha reencontrado su eterna divinidad en el logos transcendental donde se aviva todo pensamiento en el que se refleja nuestra mente", de modo que "la razón se concibe ahora como la subjetividad extrema donde antes aparecía la extrema objetividad".⁹

Pero si los temas tratados, la misma metodología historiográfica o la tendencia a las grandes síntesis filosóficas ponen de manifiesto en estos primeros escritos la influencia de Gentile, la indistinción observada en esta doctrina del acto constituiría una temprana preocupación

teórica sería de della Volpe por las razones del sentido o sentimiento. Y de ella arrancaría su primer ensayo de una cierta entidad, "L'idealismo dell'atto e il problema delle categorie" (1924), en el que se discuten ya ciertos desarrollos particulares del actualismo gentiliano. Uno de esos desarrollos discutidos, el más central, es precisamente el concepto gentiliano de espíritu, el cual, en opinión del della Volpe de entonces, "no resuelve plenamente el problema de la generación de lo múltiple a partir de lo uno ni, por tanto, el problema de las categorías, distinciones o formas del espíritu" (OPERE, 1, 7). Este viejo tema metafísico formulado luego como problema de la positividad del múltiple o del sentimiento iba a ser uno de los hilos tanto de las predilecciones historiográficas de della Volpe como de su filosofía especulativa. Sin embargo, por el momento, en los escritos de estos años su aportación al tratamiento del mismo queda reducida a un apunte sobre las soluciones adoptadas al respecto en el marco del neohegelismo italiano y a un par de calas historiográficas en la formación del joven Hegel y sobre la influencia del misticismo panteísta de Eckhart en los orígenes del hegelismo. Naturalmente, tal reducción es la que corresponde a la formación del della Volpe de esos años; un historiador de la filosofía inmerso en un ambiente idealista hegaliano, el cual, por otra parte, trata de encontrar la posición propia en el marco de las dos corrientes principales en que aquella tradición había cristalizado en su país.

De modo, pues, que por lo que hace a los escritos de este período la objeción al actualismo de Gentile o es más bien alusiva o no pasa de ser una preocupación sin desarrollo particular respecto de los riesgos filosóficos de la indistinción; una preocupación que, en cualquier caso, no rebasa el ámbito de las discusiones entre los seguidores del maestro orientadas principalmente a obviar las críticas que en tal sentido avanzaran ya antes Croce y sus discípulos. La participación de della Volpe en estas discusiones entre las escuelas neohegelianas tiene quizás su punto más interesante en la polémica de la época acerca del lugar de la Fe-

nomología en el conjunto de la obra de Hegel. Un debate éste que en aquel contexto rebasaba explícitamente la atracción académica por una cuestión de la historiografía filosófica todavía oscura, puesto que en la diferente interpretación de la Fenomenología estaba una de las raíces de la diferenciación entre actualismo e historicismo; y a su vez actualismo gentiliano e historicismo crociano tenían su correlato en un abierto enfrentamiento político sobre la actitud de los intelectuales en relación con el fascismo mussoliniano.¹⁰

Limitándose, por supuesto, al aspecto filosófico del enfrentamiento e ignorando que el complemento de la crítica crociana al "misticismo" en que se resolvía la tendencia de Gentile a la indistinción era precisamente su "pragmatismo" político-social (la posición de éste como filósofo del régimen), della Volpe intenta una solución de compromiso: interpreta la Fenomenología a la vez como propedéutica o introducción al sistema hegeliano y como filosofía primera de Hegel con entidad propia, en sí misma considerada. De ahí concluye que la diferencia sustancial entre los desarrollos del hegelismo italiano reside en el hecho de que mientras en Croce predomina la lógica, la absorción de la Fenomenología en el sistema -lo cual conduce al historicismo-, en Gentile en cambio la lógica es absorbida por la fenomenología dando lugar a la lógica como teoría del conocer y al concepto de espíritu como acto, al actualismo. Por consiguiente, la diferencia queda reducida a concreción de dos desarrollos posibles potenciados por la evolución del juicio del propio Hegel sobre su misma obra: el historicismo representaría el punto de vista lógico-metafísico del hegelismo y el actualismo la versión gnoseológica-metafísica. En tal contexto la objeción dellavolpiana a Gentile viene a decir que en el actualismo hay todavía conservación de temas y sugerencias fichteanas, pero del fichtismo renovado por la dialéctica de los opuestos (OPERE 1,502).

Ahora bien, por lo que hace al problema o a la limitación del actualismo de Gentile, al tema de las categorías o fórmas del espíritu, el joven della Volpe prefiere orientarse a la búsqueda de una solución teórica.

ca satisfactoria a través de la investigación de ciertos aspectos de la tradición filosófica hegeliana inexplorados o poco explorados en Italia hasta entonces; la maduración del joven Hegel y, como se ha apuntado ya, la influencia del misticismo especulativo en el primer romanticismo alemán y en el propio Hegel. Con independencia del juicio que estos dos trabajos historiográficos (Le origine e la formazione della dialettica hegeliana. I. Hegel romantico e mistico (1793-1800) e Il misticismo especulativo di maestro Eckhart nei suoi rapporti storici), publicados respectivamente en 1929 y 1930, merezcan hoy a la luz de los más recientes estudios sobre Hegel y Eckhart, no hay duda acerca del hecho de que della Volpe extrajo de ahí un esquema de las grandes corrientes en la historia de la filosofía y una interpretación de la dialéctica hegeliana que marcarían muy considerablemente su posterior marxismo antihegeliano.

Las limitaciones del primero de esos dos trabajos desde la perspectiva actual de las interpretaciones de Hegel han sido puestas de manifiesto repetidas veces¹¹. Si pese a ello tiene interés indudable detenerse en esta obra no es, pues, tanto por lo que pudiera aportar al conocimiento del joven Hegel cuanto por el hecho de que la acentuación de los aspectos románticos y místicos en el origen de la dialéctica hegeliana habría de ser uno de los rasgos más característicos del conjunto de la obra de della Volpe. Interesa, en suma, no por Hegel sino para explicar la formación y el desarrollo del pensamiento filosófico de su intérprete. Desde esta perspectiva conviene distinguir con claridad dos cosas: la valoración de aquel trabajo historiográfico no por comparación con lo escrito en las décadas siguientes acerca de Hegel sino en el marco de los conocimientos que entonces se tenían al respecto, y, de otra parte, las ideas que a través de la interpretación de Hegel toman cuerpo en la visión dellavolpiana de la historia de la filosofía. Acaso valga la pena indicar de salida que Hegel romantico e mistico es una investigación incompleta

sobre el tema más general de los orígenes y la formación de la dialéctica hegeliana, y que muy posiblemente la inconclusión de ese estudio, sólo parcialmente corregida por algunas referencias de 1942 a la Lógica, tuvo también repercusiones negativas en la valoración de conjunto de la dialéctica hegeliana por della Volpe. Pero, sin adelantar cosas, hay que decir que ya en el momento mismo en que se publicó aquella investigación inconclusa⁶. Lasson contrapuso al punto de vista dellavolpiano, deudor en todo lo esencial de la ordenación de los escritos de juventud de Hegel por Dilthey-Nohl, la interpretación de Haering aparecida casi simultáneamente. Así y todo, fuera de Alemania y concretamente por lo que hace a Italia se trataba de un tema histórico-filosófico todavía poco estudiado.

El subtítulo de aquel ensayo -que acabaría convirtiéndose en título definitivo al no ser publicada la continuación- lo dice casi todo sobre la concepción dellavolpiana del joven Hegel de los años 1793 a 1800: un Hegel "romántico" y "místico" cuyas principales influencias habrían sido Hölderlin con su panteísmo estético, en menor medida Schiller y sobre todo Eckhart con su panteísmo místico. En la atormentada problemática y en el cruce de sugerencias diversas que caracterizó el gozne histórico entre pensamiento tardío ilustrado y primer romanticismo en Alemania della Volpe, que no pone en duda el trabajo filológico de Nohl ni su periodización, y que empieza aceptando por lo demás (salvo en detalles secundarios) la interpretación de Dilthey, nos presenta un Hegel leído principalmente en clave antiilustrada; un Hegel cuya evolución resulta en más de un paso incomprendible precisamente por la acentuación unilateral de las tendencias teológicas y románticas. Así, para limitar el comentario a un sólo ejemplo, esa interpretación se ve obligada a las más peregrinas consideraciones a fin de justificar la Vida de Jesús como "un paso atrás", hacia el racionalismo ilustrado de Kant, que es al mismo tiempo algo parecido a un respiro que el joven Hegel se habría to-

mado para "recoger mayor aliento antiilustrado (OPERE 1,68) y encamarse hacia el "panteísmo místico-estético" del Espíritu del cristianismo (OPERE 1,98). El centro argumentativo de esta comprensión de Hegel, que ignora u obvia todos sus escritos contemporáneos de filosofía política así como sus preocupaciones socioeconómicas, tiene tal vez su mejor expresión en este punto:

"No hay duda de que Hegel recurrió /en 1798-99/ al misticismo y al romanticismo en sentido amplio de Eckhart y de Hölderlin particularmente para resolver...el problema de la realidad concreta, múltiple y una a la vez, que escapaba a la categoría de la reflexión kantiana y fichtiana. Así nació una mística sui generis. No fue, pues, una exigencia subjetiva sino una exigencia exclusivamente objetiva, teorética, lo que le impulsó hacia esa experiencia" (OPERE 1, 171).

Inutil subrayar la unilateralidad de ese juicio luego de la publicación de los fragmentos económicos y políticos hegelianos de esos años y a partir de la reordenación general que la historiografía posterior ha ido imponiendo al respecto¹². Más interés tiene en cambio aducir que esa clave interpretativa antiilustrada y antiintelectualista no es en della Volpe sólo un motivo de época, un condicionamiento del estado de los estudios sobre Hegel en 1929, sino que es también parte de una orientación filosófica más general cuya finalidad parece ser la disolución teórica del racionalismo clásico, esto es, la puesta en evidencia de los límites de la razón abstracta. Por entonces esa orientación tendría en della Volpe solamente un desarrollo historiográfico; pero ya el señalarlo permite sugerir que su ocupación primero con el panteísmo místico de Eckhart y luego con Hume es menos contradictoria de lo que puede parecer a primera vista, y lleva a indicar asimismo que, como suele ocurrir, las motivaciones latentes en tales estudios no eran sólo académicas o exclusivamente historiográficas sino también función de un proyecto filosófico propio.

Con este prisma Il misticismo especulativo di maestro Eckhart nei suoi rapporti storici, obra publicada en 1930, en la que se intenta una

exégesis de conjunto de toda la obra de Eckhart mediante un estudio filológico detallado, ha de leerse como una continuación del interés demostrado por los orígenes de la "dialéctica" moderna, por la reminiscencia de la mística especulativa en el primer romanticismo, pero también como indagación en las grandes corrientes históricofilosóficas de una doctrina del sentimiento en sus varias acepciones.

De la estimación de los temas tratados en estos escritos, de los escasos apuntes metodológicos que hay en ellos y de la dirección historiográfica en que se mueven resulta, en suma, un gentilismo moderadamente reticente en el que resalta la idea de que la investigación biográfica tiene escaso valor para conocer el proceso mental de un pensador, tanto más escaso cuanto mayor sea la grandeza del pensador de que se trate; lo cual lleva desechamente a la conclusión, típicamente idealista, de que el pensamiento se explica por sí mismo, desarrollándose sin más de acuerdo con leyes internas, propias (OPERE 1, 202, en nota). Tal internalismo es lo que permite luego, a través de un uso abusivo de la "reconciliación hegeliana", poner el acento en la síntesis de corrientes filosóficas en sentido amplio, muy alejadas en el tiempo y en el espacio.¹³ De ahí, por tanto, la pacífica transición mental que della Volpe cree ver desde Platón a Proclo y Plotino, desde Proclo a Eckhart y desde éste a Hegel sin mención de la materialidad en que echan sus raíces las conceptualizaciones correspondientes y sin referencia a las singularidades culturales que median en el planteamiento mismo de los problemas asimilados.

Este tema de la excesiva indistinción en el tratamiento de los ensayos y errores en el campo de la historiografía filosófica, que es tal vez la peor herencia del gentilismo, no dejó, sin embargo, de preocupar a della Volpe como lo prueba un simple cotejo de las pocas notas metodológicas que hay en aquellos dos escritos con la advertencia al lector que abre su obra un poco posterior sobre Hume. Es más: de ese cotejo resulta que la moderada reticencia inicial respecto del actualismo gen-

tiliano se fue ampliando con la formación de della Volpe simultáneamente en dos campos. Uno, filosófico general, relativo al problema de la positividad de lo múltiple; y otro, metodológico, que apunta más precisamente a la corrección del idealismo historiográfico y a la concreción de una filología crítica diferencialmente fundada. Esos dos aspectos aparecerían con claridad en la exposición de motivos de las obras escritas entre 1933 y 1938.

Filología crítica y razones del sentimiento

Entre las dos fechas ahora misma citadas, y aunque todavía dentro del clima filosófico orientado por el actualismo de Gentile, hay en la obra de della Volpe un desplazamiento del interés historiográfico hacia los criterios lógico-epistemológicos del empirismo como contrapunto a las anteriores investigaciones sobre Hegel y Eckhart. Este desplazamiento es muy explícito en los dos volúmenes (respectivamente, de 1933 y 1935) dedicados a la filosofía de la experiencia de David Hume, sin duda el trabajo historiográfico más completo de los escritos por el filósofo italiano (y no sólo en esta fase de maduración de su pensamiento). Se trata, en efecto, de un estudio que aborda la práctica totalidad de la obra de Hume conocida entonces¹⁴ sobre la base, por otra parte, de la consulta de las más recientes interpretaciones del filósofo escocés. A diferencia de lo que ocurría con el ensayo acerca de Hegel, en este caso la investigación historiográfica se aguanta por sí misma, de modo que el texto interesa todavía hoy no sólo para el conocimiento de la evolución de della Volpe sino también por lo que aporta al juicio de conjunto sobre el propio Hume.

La predilección por la obra de Hume entre los grandes de la historia del pensamiento filosófico seguramente no tiene nada de particular en el contexto europeo de los años treinta, puesto que, como se sabe, ahí estuvo una de las raíces de lo que L. Kolakowski ha llamado con acierto la defensa científica de la civilización frente a la crisis. Pese a lo

cual resulta un tanto singular el desplazamiento del interés hacia el empirismo británico por parte de un autor formado en el neoidealismo italiano y que ya en el prólogo de su estudio empieza recordando la concepción hegeliana de la historia de la filosofía y la peculiar identificación por Gentile del "círculo activo" de la filosofía y su historia. Tan singular que ha podido escribirse que eso era ir contra la corriente.¹⁵ y que tal estudio suscita la duda acerca del real encuadramiento de su autor entre los discípulos de Gentile. Efectivamente, se puede establecer la hipótesis de que a partir del texto sobre Hume la vinculación de della Volpe a la filosofía de Gentile es cada vez más formal (si no lo es ya en esa misma obra).

Las razones de que a pesar de este giro indudable en sus preocupaciones filosóficas della Volpe siguiera haciendo referencias positivas a la concepción gentiliana de la historia de la filosofía, y a otras opiniones de Gentile, tanto en aquella obra como en otros escritos posteriores, habrán de buscarse probablemente en los vericuetos de la vida académica y en el pragmatismo político tan característico de los filósofos que no hacen política; serían éstas, pues, las razones propias de la cortesía académica que obligan a un profesor universitario en un medio por lo demás difícil. Basta con recordar en apoyo de esa sugerencia que precisamente desde finales de 1931 los profesores universitarios italianos estaban obligados a jurar fidelidad al régimen fascista para conservar el cargo y que, como es notorio, aunque no era ya entonces ministro de instrucción pública Gentile seguía siendo una autoridad académica importante y, desde luego, el filósofo del sistema. Es muy posible, por tanto, que la cortesía académica haya sido en este caso correctivo deseado del ir contra corriente en lo filosófico.

En cualquier caso, no cabe duda de que el desplazamiento del interés hacia Hume tiene en della Volpe motivos que son claramente internos a la evolución de sus preocupaciones filosóficas, por diferentes que és-

tos motivos fueran de los de analistas y neopositivistas que por los mismos años privilegiaban el estudio del tratamiento humeano de la inducción o tomaban de Hume, como en el caso de Russell, las ideas básicas para otra integración superadora de racionalismo y empirismo entendidos ambos, en su polémica histórica, como elementos insolventables y complementarios frente a los ataques a la razón y a la ciencia que eran entonces lo dominante en la filosofía continental. Que los motivos de este retorno a Hume propugnado por della Volpe eran muy distintos de los de estos otros queda probado sin necesidad de más desarrollo por la conclusión que de su investigación sobre Hume saca aquél para la actualidad contemporánea de las corrientes filosóficas.

En efecto: la exigencia humeana de atenerse a los hechos, la reafirmación de la costumbre, del hábito, del sentimiento, serían para della Volpe un antídoto contra lo que le parece ser el riesgo principal de la época, contra el "dogmatismo de la razón". La caracterización de tal peligro filosófico, no obstante, parece tener elementos herméticos que habría que aclarar con más detalle, o, enunciado el peligro sin más, obliga a pensar en un cierto desconocimiento de quien así se expresa en los años treinta acerca de la dirección predominante de las ideologías filosóficas del momento. Probablemente también por lo que a esto respecta la explicación del rótulo "dogmatismo de la razón" debe buscarse en el ambiente cultural y filosófico de la Italia de entonces, un ambiente marginado en parte de algunas de las grandes corrientes que más audiencia estaban logrando en toda Europa y a las que no puede incluirse, por supuesto, en la defensa dogmática de la razón. "Dogmatismo de la razón" es, pues, para el della Volpe de esos años hegelismo epigonal, sobre todo y en primer lugar hegelismo en su versión crociana y secundariamente en su versión gentiliana o al menos -salvada la cautela académica- en el desarrollo que estaban dando a ésta algunos discípulos de Gentile. De modo que luchar contra el dogmatismo de la razón así entendido, esto es, en el interior de la polémica existente entonces en Italia, significaba

recuperar la primera crítica moderna de la razón abstracta o pura, propia del racionalismo clásico, oponiendo a esta última en primera instancia el dogmatismo del sentimiento, de lo arracional.

Siendo esto así, el interés dellavolpiano por Hume habría sido en primer lugar contrapunto historiográfico al estudio del sentimiento místico como instancia supraracional, investigación de la noción de sentimiento desde la perspectiva empírica. En segundo lugar, continuación del interés manifestado con anterioridad por una temática histórico-cultural especialmente pregnante: la disolución de la razón ilustrada, los límites del pensamiento de la Ilustración ante sus propios interrogantes. Pues si el joven Hegel representaba la encrucijada entre el pensamiento ilustrado tardío y el protorromanticismo, Hume es visto razonablemente por della Volpe como el filósofo que partiendo de los problemas planteados por el pensamiento ilustrado acaba ya fuera de la Ilustración y representa su crítica (OPERE, 2, 401). Por último, aunque no en el orden de la importancia, tal inflexión rebasa en della Volpe, como se ha sugerido, el marco meramente historiográfico en la medida en que fue al mismo tiempo parte de una batalla de ideas eminentemente actual para la época, momento de un debate filosófico nacionalmente enraizado. Esto por lo que hace a la explicación de los motivos posibles del giro historiográfico. Pero hay un segundo punto relacionado con ese estudio que conviene tener igualmente en cuenta. Se trata de ^{la} mayor preocupación que con él nace por la corrección metodológica al hacer historia de la filosofía.

Sobre este otro tema, el de una metódica historiográfica propia de la investigación filosófica, la reflexión de della Volpe parece apuntar hacia una variante menos especulativa del internalismo gentiliano, el cual se expresaba en la existencia de un supuesto círculo activo entre la filosofía y su historia. La mediación que hace factible el que tal circulación no se quede en una mala abstracción o en una mera palabra es la filología crítica, "una historiografía filosófica que antes de ser crí-

tica es filología y que, por supuesto, no sea solamente pura filología" (OPERE 2,12-13). Esta filología crítica exige para quien la propugna reconstrucción paciente incluso de los detalles estilísticos de la obra estudianda o, en su lugar, de la "cadena dialéctica de los sistemas filosóficos"; trata de atender además a la concreción y multiplicidad de las formulaciones históricas de aquellos problemas esenciales cuya recurrencia les convierte en constantes de la especulación filosófica; y concluye en la propuesta de un "diálogo vivo" entre personalidades reales o societas philosophorum, en el cual el filósofo-historiador es a un tiempo el primer componente y el Último. "No sólo el Último -añade della Volpe- como componente pasivo y casi intruso; pero tampoco sólo el primero y el árbitro" (OPERE 2,13)

■ El concepto de la filología crítica se presenta de forma explícita ahora como la concreción necesaria de la historiografía dialéctica e idealista que tuvo su origen en Hegel, y se afirma -tan polémica como rebuscadamente- frente a ciertos epígonos hegelianos en quienes el "filosofismo" (esto es: la indistinción) anula la multiplicidad o diversidad histórica. La tormentada formulación del concepto mismo de filología crítica da una idea de la innecesaria complicación verbal del filósofo hegeliano que más acá de la teología y de la construcción especulativa de la historia de las filosofías tiene que decirnos la tan trivial verdad de que para conocer y juzgar a un autor -en este caso Hume- hay que leerlo atentamente, no limitarse a las máximas del maestro, sea éste Hegel o Gentile.

Y la materialización de este principio metódico en la obra dellavolpiana, sobre todo en la Filosofia dell'esperienza di Davide Hume, es también más modesta de lo que la solemnidad de la declaración permitía suponer: con cierta frecuencia la aplicación de aquel concepto queda reducida a la ajustada paráfrasis de los textos humeanos estudiados, mientras que la correlación entre la paciente, respetuosa lectura de los textos, filológicamente fundada, y el diálogo que allí se establece con la

societas philosophorum suele ser -como por lo demás ocurre cuando se establece un criterio historiográfico tan general- bastante extrínseca. Pero aun así, una vez restado el exceso verbal propio del hegeliano que desciende a la tierra de la filología, el concepto da sus frutos. Comparativamente, ese esfuerzo dirigido hacia la concreción y el respeto filológico de los autores estudiados mejora sustantivamente la tendencia a la metaforización o a coger por los pelos determinadas respuestas a problemas filosóficos "eternos" que era característica del ambiente en que se movía entonces della Volpe.

En ese contexto hay que juzgar este apunte metodológico. Sin olvidar, por otra parte, que la exaltación de la filología crítica en tanto que metodología historiográfica adecuada algo tiene que ver con lo que siempre fue la forma de trabajar propia de Galvano della Volpe, el cual, como ha puesto de relieve Ignazio Ambrogio en su presentación de las Opere, escribía por lo regular directamente a partir de las notas tomadas sobre los textos que eran objeto de su atención positiva o negativa en un momento dado. En cualquier caso y desde este punto de vista, tiene que parecer una aspiración excesiva, por ejemplo, la declaración con que se abre el segundo volumen dedicado a Hume, según la cual "no hay una línea de esta interpretación que no esté fundada escrupulosamente en los textos y en la que al mismo tiempo no se advierta la posición filosófica del autor, su idealismo absoluto" (OPERE 2,227). Tal vez precisamente porque la escrupulosidad filológica en este caso es un hecho, mientras que la concepción idealista absoluta "en cada línea" representa a lo sumo una aspiración que se salda con muchas ambigüedades (si no es mero añadido superpuesto por motivos académicos), aquella interpretación tiene también sus ventajas sobre otros retornos contemporáneos a Hume; entre ellas, la de no reducir el pensamiento de éste a un único hilo problemático con especial incidencia en la lógica o en la epistemología que pretende desarrollarse independientemente, ya sea ese hilo el problema de la inducción o la búsqueda de una renovada versión del nominalismo.

Teniendo esto en cuenta conviene recabar ahora la respuesta della-
volpiana a la pregunta acerca de qué se puede aprender de Hume a media-
dos de los años treinta de este siglo. Hele aquí: "A sumergirnos en la ri-
queza interior de la naturaleza humana, esto es, del ser mental, dejando
a un lado radicalmente todos los presupuestos abstractos que pueden fi-
jarnos en esquemas y empobrecer la vida del espíritu. En definitiva, Hu-
me nos llama aún hoy a atenernos a los hechos, a los datos de la cons-
ciencia, es decir -en nuestro lenguaje- a no trascender en modo algu-
no el espíritu, la autoconsciencia, cuya unidad no debe ser presupues-
ta abstractamente sino alcanzada sólo a través de los nexos que ofrece
la vida misma de la autoconsciencia tomada en toda su plenitud fenome-
nológico" (OPERE 2,438). De manera, pues, que sin haber todavía una crí-
tica explícita y directa del actualismo gentiliano a partir de la inves-
tigación sobre Hume la preocupación della Volpe por la naturaleza posi-
tiva de la multiplicidad empieza a articularse, a través de la filo-
logía crítica y de la escepsis de la razón, en un principio orientativo,
en "un deseo de programa filosófico" (OPERE,2,438) que no es sólo nece-
sidad historiográfica de conocer el lado opuesto de la filosofía del
sentimiento de los místicos, sino que apunta ya a un intento propio de
resolución de aquel problema formulado años atrás como incapacidad del
idealismo del acto para dar cuenta de las distinciones dentro del espí-
ritu.

Este principio de orientación incorpora precisamente varios temas de
la filosofía de David Hume, algunos de los cuales serían mantenidos con
reiteración por della Volpe no sólo en los años inmediatamente siguien-
tes sino en sus primeros escritos marxistas.¹⁶ Ya esto último bastaría pa-
ra dar una idea de la importancia que el conocimiento global de la obra
de Hume tuvo en su evolución por lo menos hasta los años cincuenta. Si
se subraya el hecho es sencillamente porque no siempre se la da todo
su valor entre intérpretes marxistas acostumbrados a leer a Hume con
los ojos del Lenin de Materialismo y empiriocriticismo y a ver, por tan-

to, la persistencia de la influencia humeana como una contaminación positivista. Habrá ocasión de mostrar que el positivismo en sentido estricto no tuvo un peso específico particular en el pensamiento de della Volpe y que si en su obra posterior aparecen temas o desarrollos "positivistas" éstos son independientes de la interpretación de Hume y en cualquier caso ajenos a las varias corrientes a que se alude con ese rótulo en las historias de la filosofía contemporánea. Volviendo, pues, a los temas humeanos subrayados en la interpretación dellavolpiana cabe mencionar los siguientes.

En primer lugar la crítica del concepto clásico de 'sustancia' y la consiguiente reducción de ésta a una idea compleja producida por la imaginación; crítica y reducción que, como es sabido, significan la primera disolución del ontologismo antiguo así como también del moderno que tiene su raíz en aquél (OPERE 2,125 y siguientes). Ahí encuentra della Volpe una sugerencia básica de lo que en su primer proyecto de programa filosófico llamará la reconversión gnoseológica del problema de la 'existencia'. En segundo lugar, y en relación con la crítica de los conceptos de 'sustancia' y 'existencia', la noción de belief, la creencia u opinión humeana, tan vinculada a la valoración positiva de la costumbre, del hábito, de la sensación o sentimiento natural. De ella interesa particularmente a della Volpe el desarrollo que tiene su arranque en la pregunta acerca de la legitimidad de las aserciones alusivas a la constancia de las relaciones de causalidad y en la discusión misma del concepto tradicional de 'existencia'; el problema, esto es, de que la idea de un objeto es parte esencial de la creencia en su existencia, pero eso no es todo, puesto que -como argumentaba Hume- concebimos muchas cosas en las que no creemos. De donde se sigue que la diferencia entre el simple concepto de la existencia de un objeto y la creencia en ella, o asentimiento a la existencia, ha de estar en el modo en que concebimos la idea, en el sentimiento/sensación que tenemos de ésta, ya que tal di-

ferencia no puede hallarse en las partes o en la totalidad de la idea que concebimos. Por eso, en tanto que "idea vivaz asociada a una impresión presente", la creencia en las cosas de hecho constituye, por así decirlo, el acto elemental del juicio. Entendida, pues, la creencia como acto elemental del juicio de existencia, como lo que pone las bases del razonamiento sobre las cosas de hecho, esta teoría gnoseológico-psicológica del belief humeano permite afirmar el principio no supralógico (como ocurría en la mística especulativa) sino extralógica del sentimiento o de la existencia, un principio ya "crítico" que resiste incluso, en la versión dellavolpiana, la comparación con la problemática de la primera crítica kantiana (OPERE 2, 182-183).

Lo que atrae particularmente a della Volpe en esta formulación de lo que la epistemología y la filosofía de la ciencia contemporánea conoce como "problema de Hume"¹⁷ es el "dogmatismo del sentimiento" a que conduce en este caso la crítica de la razón abstracta, del racionalismo. Ahí ve el filósofo italiano la grandeza y el límite del fenomenismo humeano. Pero hay todavía dos aspectos más de la doctrina humeana del conocimiento que aparecen como especialmente pregnantes y "actuales" a su intérprete. Uno de ellos es la noción de nexo causal que, entendida como identidad no abstracta de lo diverso o, más precisamente, como unidad de una multiplicidad empírica, constituye una instancia crítica radical frente a la identificación de causa y razón - característica del racionalismo, y que, en consecuencia, viene a ser el arranque de la teoría crítica de la ciencia, "un primer paso decisivo hacia una conciencia especulativa de la ciencia moderna" (OPERE 2,163). El otro aspecto, complementario de éstos anteriores y conclusión de la formulación de la crítica, es lo que suele denominarse el escepticismo de Hume. Della Volpe niega en su interpretación que haya tal: el repaso filológico-crítico de las secciones IV, V y XII de la Enquiry concerning human understanding obligaría a rechazar la asimilación habitual de la posición humeana .

al escepticismo antiguo. Y en este sentido, luego de traer a colación la distinción establecida por Hegel entre escepticismo antiguo y escepticismo moderno, la Filosofia dell'esperienza di Davide Hume mantiene que éste usa el término 'duda escéptica' como equivalente de 'duda crítica' o sencillamente de 'crítica'; de donde se sigue que esta escépsis o crítica de la razón constituye un aspecto funcional, no disociable, de la valoración positiva del sentimiento. Hume es, por tanto, en esta interpretación, que no problematiza suficientemente las consecuencias de la disolución de la razón ilustrada en el campo de la epistemología, "el filósofo del instinto, de las creencias naturales, de la conciencia común, de la naturaleza humana, en suma".

Queda dicho: del juicio conclusivo sobre la filosofía de la experiencia de David Hume brota el primer programa teórico propio de Galvano della Volpe en 1936. En ese momento su posición en la cultura filosófica italiana de la época empieza a ser un tanto singular por la superposición de sugerencias gentilianas, la afirmación del idealismo absoluto, con la tendencia a valorar positivamente la reflexión crítica acerca de la naturaleza específica de la ciencia. Parece lógico pensar que esta superposición de motivos le llevara a un estudio más particularizado del lugar obvio de exposición del criticismo moderno, la obra de Kant; y, en efecto, así es en parte. Pero sólo en parte, pues sea porque él mismo no problematizó entonces la conclusión última del fenomenismo humeano con su orientación psicológica, sea porque la influencia del ambiente filosófico en que se movía llevaba a la subestimación de los aspectos más propiamente epistemológicos del kantismo y a una orientación a caballo entre la gnoseología y la fenomenología, sea, en fin, por la propia formación de historiador de la filosofía, lo cierto es que de la obra de Kant privilegiaría únicamente la crítica a Leibniz viendo en ella la sustancia de la "crítica" y conectándola con las muy anteriores objeciones aristotélicas a Platón.

El hecho de que este esbozo de programa filosófico propio se vuelva

nuevamente hacia atrás, hacia la historia de la filosofía, en vez de integrar los desarrollos contemporáneos del análisis y de la teoría de la ciencia, se ha explicado por falta de atención en della Volpe hacia estos últimos. De ello no hay duda. Su programa filosófico entendido como una pura descriptiva transcendental o analítica de la autoconsciencia, fórmulas con que concluía la investigación acerca de Hume, descarta los dos desarrollos contemporáneos más influyentes fuera de la tradición hegeliana: la fenomenología de Husserl y el positivismo. En el primer caso argumentando que la descriptiva husserliana de las esencias viene a ser una recaída en una lógica de lo abstracto (OPERE 2,438); en el segundo caso porque tanto el positivismo de origen comtiano como la lógica inductiva propuesta por J.S. Mill no pasan de ser, en la opinión del della Volpe de entonces, "empirismo romo", un retroceso respecto de Hume, al valerse Comte de una noción unilateral de la hipótesis científica como simple anticipación de un resultado que también podría haberse obtenido por vía directa, y al no haber conseguido Mill más que "ciertos progresos técnicos" o formales en su intento metodológico de diferenciar con precisión entre ciencia y discurso ordinario en el marco de la fundamentación de una lógica inductiva.

En ambos casos, sin embargo, las fuentes de la estimación dellavolpiana parecen haber sido indirectas¹⁸. Pese a lo cual no deja de llamar la atención, atendiendo a la fecha y al ambiente en que se ha formado della Volpe, su discusión con E. Meyerson (De cheminement de la pensée, II, Paris, 1931) acerca de los límites del positivismo en relación con el concepto humeano de la cause-ley, discusión en la que aquél distingue con claridad entre el presupuesto filosófico de la investigación experimental —el cual "sólo tiene importancia desde un punto de vista psicológico o extralógico"— y la naturaleza propia de tal investigación (OPERE 2, 435).

El primer desarrollo de esta pura descriptiva transcendental o analítica de la autoconsciencia es un ensayo relativamente breve publicado

en 1936 con el título de Fondamenti di una filosofia dell'espressione. Su centro temático es la crítica de la filosofía crociana del arte y en este sentido el rótulo propagandístico con que apareció ("Anti-Croce") responde bien al contenido del opúsculo; pero tanto el enunciado de objetivos como los varios excursos del ensayo ponen de manifiesto una finalidad en realidad más general. Ejemplo de ello es una anotación, relevante por ser la primera vez en que della Volpe se distanciaba abiertamente de Gentile, en la cual se recalca que no sólo la estética sino la filosofía en su conjunto se hallan entonces en una falsa disyuntiva que conviene abandonar: el distinguir demasiado, empíricamente (alusión a la escuela crociana) o el unificar demasiado, abstractamente (alusión a los discípulos de Gentile).

Así pues, frente a la desvalorización del papel del sentimiento en favor del dogmatismo de la razón y, de otro lado, frente a un concepto de sentimiento entendido como indistinción o unidad que luego no puede motivar el proceso de individuación espiritual, este ensayo mantiene que el conocimiento es "síntesis de sentimiento e idea", expresión del sentimiento en tanto que cualificación y unificación del mismo en la idea. 'Sentimiento' está tomado ahí como lo particular o múltiple puro mientras que la noción de 'idea' alude a lo universal, a la pura unidad. De ahí que, en la perspectiva gnoseológica que recorre los Fondamenti, toda la vida espiritual haya de ser entendida como expresión, como palabra (OPERE 31, 18-19) como síntesis de síntesis. En cuanto al arte, no será un momento abstracto del sentimiento perteneciente al mundo del pensamiento ni tampoco mera y simple intuición pura, sino idea intuitiva que se diferencia del juicio propiamente dicho por ser pura afirmación, afirmación sensible. De modo que la poeticidad de la palabra se debería a su ser síntesis expresiva o intuitiva, mientras que la palabra es apoética cuando su equilibrio expresivo se alcanza mediante una síntesis discursiva. En este sentido si la pretensión general

¹⁴
de una filosofía de expresión es pensar entre los escollos del empirismo romo y del dogmatismo de la razón, la estética filosófica que se esboza representa el primer paso en ese camino: reflexión que tiende, a su vez, a evitar el intuicionismo y la filosofía racionalista del arte.

Al igual que en las obras anteriores el objetivo declarado, en un plano exclusivamente historiográfico, era hacer la síntesis de interpretaciones contrapuestas (fuera acerca de la Fenomenología, del joven Hegel o de Eckhart), también ahora en el ámbito de la estética filosófica o más en general de la reflexión gnoseológica que está en la base de esta estética, la intención es mediar o reconciliar concepciones opuestas aceptando de un lado la última palabra del empirista, esto es, las razones del sentimiento en la vida espiritual, sin perder de vista, de otro lado, las verdades esenciales adquiridas por el "racionalismo crítico", en este caso el concepto leibniziano de que el universo está formado por mónadas sin ventanas (OPERE 3,12). Tal sería la sustancia de este intento de hacer compatibles a Leibniz y Hume, intento al que Anceschi¹⁹ calificó en su comentario de la época como "monadismo fenomenológico". Ese espíritu conciliador de empirismo y racionalismo críticos no deja de estar abierto, por lo demás, a otras sugerencias como lo prueba en primer lugar la vacilación de la Volpiana ante la crítica de Bergson al "cientificismo" (OPERE 3,50-51) y lo ratifica finalmente la exposición de influencias declaradas al final del ensayo, en la cual se enumeran el concepto de arte como sensibilidad pura de Armando Carlini, la doctrina crítico-empirista de Adelchi Baratono, el espiritualismo rosminiano de Pantaleo Carabellisse y la recuperación de la filosofía leibniziana iniciada durante aquellos años por Barié. Vale la pena añadir que, en cambio, unos años antes della Volpe juzgaba "excessive" el anterior esfuerzo de Russell, en su ensayo sobre Leibniz, por aproximar éste a Hume y a Kant, lo cual de todas formas da una idea del paralelismo intencional y del diferente bagaje filosófico-cultural con que se produce en el periodo de entreguerras la reacción británica e italiana frente al neohe-

gelismo).

Un juicio de este esbozo de programa filosófico que tenga en cuenta no sólo el ambiente cultural del que surgía sino también, comparativamente, otros paradigmas filosóficos europeos contemporáneos así como la evolución subsiguiente de la misma obra dellavolpiana, tendrá que conceder sin duda más interés a las consideraciones sobre la palabra poética y la naturaleza de la belleza artística que al "monadismo fenomenológico" que se superpone a ellas como aspiración filosófica más general.¹⁸ Dicho de otro modo: aporta más ahí a la historia de las ideas la capacidad dellavolpiana de gustar un verso de Leopardi e inferir de ello elementos para distinguir entre poetidad y apoeticidad que el prurito conciliador de sistemas en que se resuelven los Fondamenti di una filosofia dell'espressione. Muy probablemente la razón de esto haya de buscarse en la continuada ocupación de della Volpe con los problemas estéticos y las poéticas de artistas varios durante los años anteriores desde las páginas literarias de Il resto del Carino, donde escribió sucesivamente -bajo una rúbrica titulada Scrittori stranieri-acerca de las estéticas de Gentile y Beni y de las poéticas subyacentes a obras de Joyce (Dubliness), Shakespeare, O'Neill (Mourning becomes Electra), Kafka (Metamorfosis), Browfield (Here to day and gone to tomorrow), Hemingway, Mauriac (Le fin de la nuit), Conrad, Pushkin, Tolstoi, etc.¹⁹ Este predominio de la formación literaria y artística, así como la acentuación consiguiente del interés por la naturaleza de la obra de arte en la filosofía de della Volpe explicaría, por otra parte, su énfasis en la gnoseología por comparación con el énfasis puesto en los problemas epistemológicos por aquellos otros que, con una formación esencialmente matemática, propugnaban igualmente por entonces la crítica del neohegelianoismo y la síntesis del empirismo y del racionalismo desde otras latitudes.

En suma, aunque la intención de salir de la disyuntiva Croce/Gentile

era ya patente en el ensayo de 1936, la propuesta de fundamentación de una filosofía de la expresión se salda en parte con un fracaso, según reconocimiento del propio autor sólo dos años después: "Aquel opúsculo poco satisface ya a quien esto escribe, salvo en lo referente a la crítica de la estética crociana y a la exigencia general de una positividad del sentimiento. El autor rechaza señaladamente la tendencia a romper la unidad del acto espiritual que sigue habiendo en aquella obra" (OPERE 3,379). Tal insatisfacción se comprende mejor, creemos, si se tiene en cuenta además que la revalorización de la multiplicidad, de la riqueza de lo real, precisamente por ser una exigencia muy genérica, era reivindicada entonces desde puntos de vista bastante diferentes y con conclusiones incluso contrapuestas respecto del valor de la razón.

En todo caso esa misma constatación conduce a la filosofía dellavolpiana a un cierto estado de indefinición en el que la única solidez parece haber radicado en las convicciones negativas: la conciencia de las insuficiencias del neohegelismo italiano, el convencimiento de que la vía abierta por la dialéctica hegeliana en general se ha agotado porque lleva al dogmatismo de la razón, la opinión de que la línea empirio-criticista en sus planteamientos contemporáneos no ha conseguido rebasar la esceptic平 de Hume, y la seguridad de que la fenomenología de Husserl no escapa tampoco a las críticas anteriores.

Contra Croce, antirromanticismo

Se puede decir, pues, que el fracaso de la fundamentación de una filosofía de la expresión en la forma propuesta en 1936 concluye en una crisis. De hecho los escritos dellavolpianos de los años siguientes son testimonio patente de esa crisis, vista primero como crisis del neohegelismo italiano en su conjunto, luego como necesidad de reorientación de la posición propia y por último, con el comienzo de la segunda guerra mundial, como una crisis más general: como crisis moral "de la clase intelectual de la democracia" (1939-1940), como crisis del romanti-

cismo en sus manifestaciones últimas (1941) y como "crisis de civilización" (1942-1943). Mientras tanto, al hilo de esta crisis della Volpe ha ganado por concurso, en 1938, la cátedra de Historia de la Filosofía de la Facultad de Magisterio de Messina, donde empezó a enseñar a principios del año siguiente. Y en el contexto de la preparación de ese cambio en el estatus académico mantiene una desagradable controversia con Croce a propósito de la estética kantiana. Esta controversia, en la que Croce situó a della Volpe no sin cierta malignidad entre "los habituales fabricantes de títulos filosóficos para concursos-oposiciones", había sido precedida ya por otra requisitoria de Miceli acusando a su oponente de plagiar la interpretación propia del juicio sintético a priori.²¹

No parece que haya que conceder a estos incidentes otra importancia que la habitual de los lances académicos al uso, es decir, muy poca para la historia de las ideas y tal vez algo más para comprender la orientación posterior de los protagonistas. Pero, en cualquier caso, su mención sirve ya para documentar ahora uno de los rasgos que diferenciarían a della Volpe de la mayoría de los intelectuales italianos que llegaron al marxismo y al movimiento comunista en los años de la segunda guerra mundial: el anticrocianismo. Su desacuerdo con la llamada escuela crociana se inició, como se ha visto, en las primeras recensiones dedicadas a la concepción "empírica" del derecho; se prolongó a propósito del debate sobre el lugar de la Fenomenología del espíritu en el conjunto de la obra de Hegel (OPERE 1,500); pero más allá de esas divergencias y de otras de menor entidad, tal desacuerdo alcanzó otro nivel con la publicación del opúsculo "Anti-Croce", en el cual se rebaten más particularizadamente algunas de las opiniones expuestas por aquél acerca del arte en Ultimi saggi (1935) y en La poesia (1936). Con ello se entra, por lo demás, en el aspecto más positivo y fecundo del esbozo de programa contenido en los Fondamenti di una filosofia dell'espressione:

Della Volpe reprochaba entonces a Benedetto Croce sustancialmente tres cosas: su noción de la cosmicidad u omnilateralidad de la poesía, su idea de la catarsis artística y, sobre todo, el concepto de arte como intuición pura o forma alógica del espíritu. A partir de la diferencia que comúnmente puede apreciarse entre "leer" un verso como noticia histórica o como mera información meteorológica²²—argumenta el crítico de Croce— y "gustar" o sentir la poeticidad de esas mismas palabras, se llega a un concepto de la naturaleza del arte en el que hay que subrayar el hecho de que la idea se ha convertido en imagen. Pero acentuando el distanciamiento respecto de su oponente della Volpe estima que esta conversión no debe entenderse como una simple negación o anulación de la idea o de los caracteres eidéticos, sino como una negación "más compleja", dialéctica, a través de la cual la idea permanece, se conserva, queda implícita en la imagen artística o, dicho más propiamente, en la imagen poética. Pues sin permanencia de la idea no habría expresividad digna de tal nombre ni podría hablarse con propiedad del arte como forma (OPERE 3,31 y siguientes). La permanencia, que no negación sin resto, de la idea en la obra artística sería empíricamente constatable tanto por el hecho mismo de las experiencias y recuerdos que ésta suscita en el hombre de gusto, en quien gusta su poeticidad, como por la obvia comprobación de que todo artista sigue siendo hombre pensante, discursivo, que trabaja con la materia correspondiente tratándola como forma y haciendo pasar su pensamiento de discursivo a intuitivo.

Esto bastaría, en suma, para refutar sin más el supuesto carácter alógico de la obra artística y para rechazar cualquier intuicionismo puro, ya que "no es más que ilusión de algunos artistas y de cierta estética intuicionista el creer que en el trabajo artístico el artista ya no piensa sino que solamente 'siente', 'intuye' o 'fantasea' destruyendo por consiguiente de manera absoluta la materia discursiva" (la 'prosa') con el calor del sentimiento o de la inspiración" (OPERE 3,41)

Ilusión ésta que reaparecería en las páginas de La poesía que tratan de explicar la relación y diferencia entre filosofía, historia, política y poesía²³ y que della Volpe interpreta como una muestra más de las reminiscencias platónicas y como una confusión entre lo que es filosofar, esto es (en este caso) explicar conceptualmente las diferencias, y lo que no pasa de ser "poetizar" acerca del objeto tratado.

No importa ahora el detalle descriptivo de ese proceso "dialéctico" a través del cual la idea se despliega en la obra de arte concretándose como idea intuitiva, sin discurso, a diferencia de lo que, según della Volpe, ocurre siempre en el juicio o síntesis discursiva. Basta con apuntar que ese tema sería recogido con mejores elementos analíticos algunos años más tarde en un breve ensayo sobre discurso poético y discurso científico. Se puede añadir, sin embargo, para cerrar este punto de la crítica anticrociana de 1936 que sin llegar todavía a una descripción propia de la naturaleza de la catarsis o purificación artística pero basándose en el concepto general del arte como idea intuitiva o unidad sintética de lo múltiple, della Volpe considera infundada la explicación crociana de aquélla mediante la contraposición del carácter activo de la intuición poética a la pasividad de los efectos. Infundada, primero por una razón gnoseológica general: todo proceso espiritual en cuanto tal es proceso en acto, actividad; y segundo, porque el olimpico distanciamiento que la noción crociana de catarsis supone no tendría sino el valor de una metáfora que igual podría ser empleada también para explicar la actividad de cualquier otro proceso espiritual.²⁴

Si se compara ahora esta requisitoria con el desarrollo de la crítica anticrociana de los años inmediatamente siguientes es fácil observar que el centro de la argumentación de della Volpe ha cambiado poco en lo sustancial. Esto explica que su autor siga considerando esa parte de los Fundamenti como el núcleo válido de aquel ensayo. Pero, en cambio, al enmarcar esta crítica en la estimación de la crisis del neohegelismo y en el debate sobre el nuevo romanticismo el filósofo anticrociano se ve obligado a establecer una diferenciación cronológica en la obra de Croce

y, por otra parte, a generalizar sus propias conclusiones.

Así, en primer lugar, tiene que distinguir entre la concepción crociana del arte contenida en la Estética (1902) y las revisiones posteriores, sobre todo las que se introducen en el Breviario (1913), en Ultimi saggi y en La Poesia. Este cotejo lleva a la observación de que si en la primera fase de la estética crociana existía un divorcio entre arte y vida debido a la distinción sin fundamento entre un sentimiento puro o artístico y un sentimiento impuro o práctico, en la última fase (entendiendo por tal los Jensayos del Treintaycinco y del Treintayseis) no sólo se mantiene tal divorcio sino que se agrava aún más por la acentuación unilateral de la cosmicidad o universalidad que se concede en exclusiva a la actividad artística frente a las otras manifestaciones espirituales. De ahí que della Volpe pueda concluir que hay que considerar a Croce como el último representante -"tal vez inconsciente"- de la poesía pura, y los más recientes desarrollos de su estética como una recaída en un romanticismo anacrónico. La estética crociana, en definitiva, habría perdido la posibilidad de ser realmente una estética filosófica en la dirección señalada por Kant justo al tiempo que la filosofía tout court del teórico napolitano se convertía en una "filosofía teológica", en una moderna teología de la idea cuyos antecedentes, una vez más, habría que buscarlos en Platón y en Hegel (OPERE 3,64 y siguientes y OPERE 3,421).

En este contexto de la polémica anti-romántica se desarrolla igualmente la crítica del otro cuerno de la disyuntiva neohegeliana, de la tendencia a la excesiva unificación en abstracto, esto es, de Gentile. En este caso della Volpe sigue apreciando como una ventaja sobre Croce el intento de fundamentación de una estética propiamente filosófica en base a un concepto unitario del sentimiento, pero cree que tal ventaja se pierde al recaer Gentile en el error Leibniziano de entender el bello como idea confusa, es decir, al adoptar el supuesto de que la indistinción se hace distinción en la actualidad de la percepción o del

juicio, pues con ello el "sentimiento" de que habla Gentile no puede ser más que "razón" (OPERE 3,422 y OPERE 3,61).

Ahora bien, el hecho de que desde 1936 en adelante della Volpe acentuara su distanciamiento respecto de los dos principales protagonistas del debate cultural en la Italia fascista no debe llevar a inferencias apresuradas acerca de su actitud ideológica y política durante estos años. Ciento es que el comienzo de la guerra de España tuvo algunas repercusiones notables en aquel ambiente, señaladamente por el aumento de la presión antimarxista y anticomunista del régimen mussoliniano²⁵ y en este sentido tanto Croce como Gentile fueron bastante susceptibles a la dirección de los vientos que corrían ampliando ambos la crítica teórica del marxismo que, con razones diversas aunque no siempre con conciencia explícita de ello,²⁵ habían propiciado en las décadas anteriores. Tal ampliación tuvo entonces una faceta más directamente política. No es casual, en efecto, que uno y otro republiquaran en 1937 viejos ensayos propios dedicados a discutir aspectos parciales de lo que creían ser la doctrina de Marx; pero aún más sintomáticos son los añadidos escritos para la ocasión, el célebre Come nacque e come morì il marxismo teorico en Italia (Croce) y los dos estudios sobre la filosofía de Marx con que se cierra la tercera edición de I fondamenti della filosofia del Diritto (Gentile): el primero de ellos insistía en el carácter ateórico, puramente pragmático, del marxismo mientras el segundo ponía el acento en la afirmación de que Marx había sido un idealista nato en cuya obra se conservaba todo lo esencial de la filosofía hegeliana. La diferencia, importante, que separaba a ambos desde el punto de vista de la política cultural es que Gentile escribía como un protagonista del régimen fascista inmerso en los tópicos divulgados por éste acerca de la guerra civil española cuando Croce, en cambio, contaba todavía como un interlocutor del antifascismo y como un influyente maestro incluso para los núcleos comunistas universitarios de entonces.²⁶

Esta última diferencia acentuada por el auge del historicismo marxista en los años cincuenta y sesenta ha dado origen, por reacción al ambiente dominante, a una interpretación a posteriori de la evolución de della Volpe que, sin prestar demasiada atención a los textos de los años treinta, valora positivamente su anticrocianismo como un elemento muy decisivo en el plano de la política cultural o de la política en sentido lato, y aun como un antecedente intelectual de la exigencia de análisis concreto de la situación italiana, la cual quedaría evidenciada luego por la insistencia dellavolpiana acerca de la "abstracción determinada" como modo operativo de la ciencia en el campo de las ciencias sociales.²⁷ De modo que, de creer tan versión de las cosas, este anticrocianismo habría sido en suma un aspecto central de la relativa oposición posterior de della Volpe a la política cultural de un PCI deudor, a través de Gramsci y de Togliatti, del historicismo croceano.

Pero las fechas cuentan y sin ellas la reconstrucción de una trayectoria intelectual cae en la especulación. Parece razonable pensar, desde luego, que un sentido bastante vago y genérico la inicial formación gentiliiana de della Volpe haya tenido una influencia en su marxismo maduro; se puede conceder, además, que el tema tiene interés para el estudio comparativo de la génesis de los marxismos con más audiencia durante las últimas décadas en Italia. No obstante lo cual, la forma en que una influencia juvenil acaba manifestándose en una obra cuyo marco teórico y cultural es ya otro suele ser muy compleja, estar muy mediada por él entremezclarse de autocriticas y reconsideraciones, siempre difícil de apreciar con justicia, por tanto, sin una reconstrucción atenta del camino recorrido. Si fuera necesaria una prueba de que una interpretación tan ajena a la cronología resulta inmantenible valga esta: no es posible encontrar ningún indicio en la anticrocianismo de della Volpe entre 1936 y 1940 que permita vislumbrar en él una orientación hacia el marxismo, hacia ningún tipo de marxismo. En esas fechas su crítica de Croce -al igual que su crítica de Gentile- o bien se movían en un marco estético-filosófico del

que estaban ausentes motivaciones de tipo político-social o, cuando las había, éstas nada tenían que ver con el marxismo ni con las preferencias de los escasos núcleos intelectuales antifascistas desperdigados por Italia o exiliados en el extranjero.

Es más: en la medida en que preocupaciones político-sociales se esbozan en algunos escritos dellavolpianos menores de esa fase se advierte en ellas un punto de vista no sólo ambiguo sino en ciertos aspectos inequívocamente contrario al de la izquierda social de la época. Así, por ejemplo, cuando en un artículo publicado precisamente en Critica fascista del primero de mayo de 1939, con el título de Vecchia Europa. I nipotini di Chénier, della Volpe cree advertir en la revisión de conciencia de algunos escritores contemporáneos no sólo los síntomas de la crisis moral de los intelectuales ante la guerra sino también el reflejo de la agonía de la democracia como civilización política. Se dice allí que la "alta cultura" francesa e inglesa había perdido la verdad cardinal de la vida, a saber: que en el principio fue la acción. Y se añade en conclusión, aceptando la propaganda fascista del momento, que esa verdad presente en "el glorioso Humanismo italiano" fue luego transmitida por Goethe, por Nietzsche y por Mussolini²⁸. Pocas dudas, pues, sobre la posición del autor en tales fechas. El hecho, por otra parte, de que todavía en 1940 aceptara una colaboración fija en la revista Primato, fundada y dirigida por ex-futurista y entonces ministro de Educación Nacional, Giuseppe Bottai, documenta (con todos los distingos que hayan de añadirse acerca de la trayectoria de esta revista y del aprovechamiento de la misma por algunos intelectuales de izquierda) igualmente lo que acaba de decirse.

Veremos esto con algún detenimiento más adelante. Pues lo que importa es explicar por qué caminos un pensamiento en crisis que acepta en 1940 la colaboración fija en Primato y que coquetea con el fascismo acaba encontrando a Marx. Esa explicación exige atención al detalle del desarrollo de la obra de della Volpe hasta 1945 sin perder de vista la importancia que en ello tuvo la modificación del contexto sociopolítico. Atención

al detalle: no sólo porque en general esa es la única forma posible de entender la trayectoria de un autor, sino también porque precisamente respecto de los escritos dellavolpianos de esos años algunas interpretaciones se hacen alusivas o resaltan unilateralmente sólo uno de los aspectos que interesan en función de un itinerario teórico posterior.

NOTAS AL CAPITULO I

1. Así por ejemplo P. Anderson en Consideraciones sobre el marxismo occidental, trad. castellana: Madrid, Siglo XXI, 1979.
2. Los primeros escritos de della Volpe son una recensión del libro de G. Saitta, Teoria dello spirito como eticità (Bolonia, 1921); una recensión de G. Jellinek-V. E. Orlando, La dottrina generale dello stato, I (Milán, 1921); y dos notas sobre el concepto filosófico del derecho. Cf. C. Violì, Galvano della Volpe: testi e studi (1922-1977); Messina, La Libra, 1978, y G. della Volpe, Opere, I, pág. 465 y ss., donde se recoge el último de estos cuatro escritos titulado "Ancora sul concetto del diritto".
3. En Vie nuove, VI, nº 4, del 24 de enero de 1961. Reproducido en la "Notizia biografica" que como apéndice cierra la edición de las Opere: 6, 519.
4. En "Elementi di un'inchiesta sul lavoro dei quadri negli anni 1935-1938", escrito en septiembre de 1938; citado por P. Spriano, Storia del partito comunista italiano, III, Turín, Einaudi, 1970, 2^a ed. pág. 283-284. Según Spriano "el Filósofo" podría ser Piero Martinetti.
5. Además de la obra de Violì, aportan datos nuevos: J. Fraser, An Introduction to the thought of Galvano della Volpe, Londres, Lawrence and Wishart, 1977; G. Colombo, Della Volpe premarxista. L'attualismo e l'estetica, Roma, Edizioni Studium, 1979 (el libro de Colombo reproduce como apéndice varios artículos publicados en revistas por della Volpe entre 1939 y 1941, artículos que no fueron incorporados en su momento a las Opere).
6. Testi e studi, ed. cit., pág. xxvi
7. Cf. M. Rossi, "Galvano della Volpe: dalla gnoseología crítica alla logica storica", en Critica marxista, VI, nº 4-5, julio-octubre de 1968 y II, nº 6, noviembre-diciembre del mismo año. La parte que me parece más débil en la reconstrucción de Rossi es la correspondiente a los años 1939-1945. En general ese es también el período menos estudiado en otros trabajos de conjunto sobre la obra de della Volpe.

8. Señaladamente: "idealismo dell'atto e il problema delle categorie (1924), donde se lee: "All'amico carissimo Giuseppe Agnino, nobile mente, caro, fra i primi discepoli, al comune maestro Giovanni Gentile, sono dedicate, con immutabile affetto, queste poche pagine, per ricordo delle lontane, indimenticabile, ore passate, in una pausa delle nostre fatighe di guerra, a conoscere e amare quella filosofia, di cui si riparla qui con non diminuito, ma piú forte perché piú attento, amore". Y también: Le origine e la formazione della dialettica hegeliana. I. Hegel romántico e místico (1793-1800), obra publicada en 1929. Cf. OPERE 1,483.
9. Sistema di logica come teoria del conoscere, volumen II: Bari, 1923 (2^a ed.), págs. 108, 263 y ss.
10. El 21 de abril de 1925 se publicó un manifiesto de los intelectuales fascistas redactado por Gentile; con éste firmaban (entre otros) Marinetti, Nicodemi, Bottai, Spirito y Pirandello. Una semana más tarde Croce hacía pública una réplica en la que denunciaba el intento de convertir a la intelectualidad en instrumentum regni; con Croce firmaban Amendola, Einaudi, Mondolfo, de Ruggiero y Salvatorelli (entre otros). Sobre las funciones respectivas de las escuelas gentiliana y crociana durante esos años cf. el testimonio de Carlo Bo en Fascismo e antifascismo (1918-1936), Milán, Feltrinelli, 1963 (2^a ed.), págs. 305-322.
11. Cf. por todos G. Giannantoni, Il marxismo di Galvano della Volpe: Roma, Riuniti, 1976, págs. 16-20. El juicio sobre el interés de la obra de G.d.V en el contexto histórico en que se escribió suele ser favorable. Sobre esto: F. Garin, "La fortuna di Hegel nella filosofia italiana", en AAVV, L'opera e l'eredità di Hegel: Bari, Laterza, 1974 (2^a ed.); también N. Bobbio, Rassegna di studi hegeliani, en De Hobbes a Marx: Nápoles, Morano, 1965. Para los juicios de comentaristas de la época cf. C. Violí. ob. cit., págs. 184-185.

12. Cf. la introducción de J.M. Ripalda a su edición de los escritos de juventud de Hegel: Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1978. Pero frente a la ordenación realizada por Nohl y la interpretación de Dilthey, ya G. Lukács, El joven Hegel, trad. castellana: Barcelona, Grijalbo, 1975 (2^a ed.). Los orígenes de la dialéctica hegeliana han sido estudiados luego por N. Merker en una línea próxima a la de della Volpe marxista: Le origini della logica hegeliana, Milán, Feltrinelli, 1961; cf. también del mismo: Dialettica e storia, Messina, 1972 y "Dialettica hegeliana e miseria tedesca", en Marxismo e storia delle idee: Roma, Riuniti, 1974.
13. Este rasgo característico del neohegelismo fue advertido por Lukács en El joven Hegel (ed. cit., pág. 21): "La aspiración general de estos nuevos hegelianos consiste en aplicar la 'reconciliación' hegeliana, en utilizar aparentemente el método hegeliano de la historia de la filosofía, para conseguir una 'síntesis' de todas las corrientes filosóficas contemporáneas (incluyendo, naturalmente, a los fascistas)"
14. El primer volumen estudia sustancialmente el Treatise of human nature y Enquiry concerning human understanding. El segundo aborda la filosofía moral de Hume, su teoría de las pasiones, la crítica de la religión, la filosofía del gusto así como los ensayos políticos, históricos y económicos. Para los juicios contemporáneos sobre esta obra de della Volpe cf. Violi, cit., págs. 186-199.
15. G. Giannantoni, en ob. cit., pág. 23. Ya M. Rossi en "G.d.V.: dalla gnoseología crítica alla logica storica", I, cit., págs. 170 y ss. sugería lo mismo. Así fue visto también por M.M. Rossi en una recensión de la obra aparecida en Logos, XXI, nº 4, octubre-diciembre de 1938.
16. Así, por ejemplo, en La libertad comunista (1946) cuyo final es precisamente una reivindicación parcial de Hume (y de Kant) desde un punto de vista marxista en discusión con el Lenin de Materialismo y empiricismo. Cf. OPERE 4, 130-132).

17. Sobre esto K.R. Popper, La lógica de la investigación científica, trad. castellana: Madrid, Tecnos, 1972, págs. 29, 34-36 y 343-344; M. Black, Inducción y probabilidad, trad. castellana: Madrid, Cátedra, 1979, pág. 38 y ss. Sobre la persistencia del "problema de Hume" en la epistemología contemporánea: J.O. Urmson, El análisis filosófico, trad. castellana: Barcelona, Ariel, 1978, pág. 130 y ss.; L. Kolakowski, La filosofía positivista, trad. castellana: Madrid, Cátedra, 1979, págs. 46-63.
18. Las fuentes de della Volpe son: E. König, Die Entwicklung des Causaproblems von Cartesius bis Kant (1888), R. Metz, David Hume (1929), E. Meyerson, Du cheminement de la pensée (1931), A.N. Whitehead, Science and the modern world (1925), A. Lalande, Les théories de l'induction et de l'expérimentation (1929) y L. Brunschvicg, L'expérience humaine et la causalité physique (1922). De J.S. Mill parece haber conocido A system of logic ratiocinative and inductive (cf. OPERE 2, 145), y de Comte el Cours de philosophie positive (1864). Más leída parece, en cambio, la obra de Husserl a juzgar por algunas referencias a Logische Untersuchungen (OPERE 2, 59, 65 y 436).
19. L. Anceschi en "L'irrequietezza della parola" (1937), cit. por Violi en Testi e studi, pág. 189, señalaba como posas positivas en el della Volpe de entonces su "vivo contacto con las poéticas de los artistas" y la influencia de Banfi.
20. La primera intervención de della Volpe sobre cuestiones relativas a la poética fue seguramente un ensayo dedicado a J. Conrad y T. Mann en 1928. La colaboración en Il resto del carlino se prolongó desde 1934 hasta 1938.
21. Información sobre esta polémica hay en Violi, ob. cit., pág. 183 y siguientes.
22. El ejemplo, repetido luego en varias ocasiones, de que se vale dell Volpe es el verso leopardiano "Dolce è chiara è la notte e senza vento".

La comparación se establece con el inicio de la descripción de las mareas por Salvati en el Dialogo dei massimi sistemi: "Siamo qui in Venezia, dove ora sono l'acque basse, ed il mare quieto e l'aria tranquilla, etc".

23. Es cierto que hay en La Poesía de Croce expresiones aisladas que pueden caer bajo esa crítica; pero una lectura de esa obra, liberada del prurito polémico que mueve a della Volpe, no avalaría la acusación de "intuicionismo" y de "Última representación del arte puro". Es más: el propio della Volpe de entonces es seguramente en sus reflexiones estéticas más deudor de La Poesía de lo que podría parecer por esa crítica. Este acercamiento, que fue sugerido inteligentemente por A. Negri en "Galvano della Volpe e l'autonomía semántica dell'arte", Filmcritica, XX, nº 196-197, marzo-abril de 1969, se puede comprobar comparando lo dicho en el texto con La Poesía. Introducción a la crítica e historia de la poesía y de la literatura, trad. castellana: Buenos Aires, Emecé, 1954, págs. 14-23 ("La expresión sentimental e inmediata" y "La expresión poética"). Revelador, por ejemplo, este pasaje: "Mas para que la universalidad, la divinidad y la cosmicidad que se atribuyen [a la poesía] no sean mal comprendidas... diremos que poéticos no son sólo los Héctor y los Ajax, las Antigonas, las Macbeth... sino también el más humilde canto popular si un rayo de humanidad brilla en él" (ibidem, pág. 21-22).

24. A la catarsis estética se había referido della Volpe en "Il problema del pensiero estético", Giornale critico della filosofia italiana, XIII, nº 2, 1932 (en OPERE 3, 380 y ss.), que adelanta la reflexión de los Fondamenti. Allí el proceso catártico se concibe así: "El artista se despoja del yo empírico y desciende a lo profundo de sí mismo, se media, se universaliza, pero sub specie sui; se purifica, pero para lograr mejor su propio ser, la propia individualidad esencial. De ahí que pueda decirse que da a la humanidad, a lo universal, la propia voz, su rostro propio absolutamente".

25. Sobre este punto tienen interés las consideraciones de G. Marramao en "Materialismo storico e filosofia della storia" (A proposito di alcune lettere di Groce a Gentile)", en Critica marxista, 1969, III, págs. 92-115, recogido luego en Marxismo e revisionismo in Italia, Bari, De Donato, 1971, pág. 147 y ss.
26. Cf. el testimonio de Giorgio Amendola en Fascismo e antifascismo, 1, 1918-1936, ed. cit., pág. 225 y ss.: "La casa di Dom Benedetto, come si diceva, era un centro d'incontri, di commenti, d'influenza che non può essere ignorata in una storia dell'antifascismo che non voglia essere settaria". Pero no hay que olvidar tampoco que el "crocianismo" de los jóvenes marxistas entró en crisis cuando en 1937 se acentuó el antocomunismo del maestro. Cf. P. Spriano, Storia del Partito comunista italiano, vol. III; ed. cit., págs. 196-197.
27. Sobre este punto Mario Alcaro, Dellavolpismo e nuova sinistra: Bari, Dedalo, 1977. Hay que compartir, sin embargo, las precisiones cronológicas y metodológicas de N. Merker en "Le ragioni della ragione materialista", Rinascita, XXXV, 8 de septiembre de 1978
28. En Critica fascista, XVII, nº 13, 1 de mayo de 1939 (reproducido ahora por G. Colombo en Della Volpe premarxista. L'attualismo e l'estetica, Roma, Edizioni Studium, 1979, págs. 203-206). El resumen de este y de otros artículos dellavolpianos de los años 1939-1940 hecho por C. Violi en la obra varias veces citada no es bueno; tiende a ocultar la orientación inequívocamente fascista de los mismos resaltando sólo la crítica de la democracia burguesa.

II. UN CRITICISMO INTEGRAL Y PESIMISTA

El estudio de los empiristas ingleses, señaladamente de Hume, y la conclusión insatisfactoria de su primer esbozo de programa filosófico dejó abierta la reflexión de della Volpe entre 1939 y 1945 a dos tipos de desarrollo que se entremezclan constantemente. De un lado está el intento de documentar y fundamentar su convencimiento de que sólo una línea criticista puede ayudar a salir de lo que considera dificultades filosófico-gnoseológicas contemporáneas. En ese orden de preocupaciones resaltan su exposición académica acerca del problema de la 'existencia' en Aristóteles, Hume y Kant, su análisis de la naturaleza específica del sentimiento y el que sin duda es el ensayo principal de este periodo: la Critica dei principi logici (1942), obra que se presenta precisamente como "otro documento de la crisis idealista o, dicho con propiedad, de la crisis del sistema". Valorando exclusivamente este aspecto de su reflexión se suele incluir la obra dellavolpiana de estos años bajo el rótulo de "neocriticismo"¹, con lo cual se atiende de manera razonable por cierto a la reivindicación por el propio autor de aspectos parciales de la crítica kantiana y a su repetida propuesta programática de un criticismo integral.

Ahora bien, junto al desarrollo de ese convencimiento positivo, por así decirlo, hay en el entonces presidente de la Facultad de Magisterio de la Universidad de Messina toda una serie de tanteos teóricos destinados sobre todo a hacerse con una idea precisa de lo que representa la más pujante de las ideologías filosóficas del momento, el existencialismo; tanteos estos nada despreciables puesto que conducen al autor a considerarse a sí mismo en algún paso como "un existencialista". Si se tiene en cuenta que el della Volpe de los años de la guerra considera inaces o insuficientes tanto la evolución del hegelismo contemporáneo como la dirección que habían tomado las más conocidas escuelas neokantianas, desconociendo por otra parte el desarrollo de los varios empirismos críticos, de la filosofía analítica y de los neopositivismos; si, además

se atiende al hecho de que la crisis social que comporta la guerra estaba haciendo pasar a primer plano la preocupación por los temas centrales de la filosofía moral o de la ética, se comprende que también él viera en la instancia existencialista un imperativo moral profundamente sentido por la conciencia de la época. De modo que su nuevo esfuerzo por conjugar la reflexión gnoseológico-criticista con el talante ético de los existencialismos -esfuerzo que caracteriza en gran parte sus escritos de 1939 a 1943- hace difícil comprender la posición dellavolpiana en un sólo rótulo. Aunque me detendré luego con más detalle se puede adelantar ya aquí, como muestra de esa dificultad, que varios comentaristas italianos de esa época vieron sucesivamente en la obra de della Volpe un "racionalismo irracionalista", un "existencialismo gnoseológico", una "gnoseología existencialista" o sencillamente un nuevo "clasicismo" en línea con las tradiciones indígenas.²

El propio della Volpe debió sentir también la necesidad de definición, aunque fuera esquemática, en ese momento de crisis. Pues en sus escritos fue acumulando igualmente rótulos varios para su obra, desde aquel "monadismo fenomenológico-crítico" de 1939 hasta el "materialismo crítico-práctico" de 1945 pasando por el "criticismo integral" de 1942-1943. Rótulos en lo que, por otra parte, no dejan de tener su reflejo ciertos temas propuestos por algunas de las instancias culturales del fascismo inicialmente, las cuales desde el comienzo de la guerra redoblaron su atención hacia los intelectuales. En ese contexto hay que leer las alusiones de della Volpe a una "filosofía viril de la vida" y valorar su atracción por algún aspecto de la obra de Nietzsche, como el pesimismo artístico puesto en relación con la total transmutación de los valores burgueses.

Resumiendo: en la obra de della Volpe durante los años de la guerra hay una superposición de sugerencias y orientaciones bastante diferenciadas que tiran en direcciones diversas y que sólo parcialmente enca-

jan en el rótulo de "neocriticismo". Esta amalgama de sugerencias diversas, patente en los escritos mayores, resalta aún más mediante el cotejo de éstos con las colaboraciones del autor en varias revistas de esa época. De manera, pues, que al igual que para la fase anterior el conocimiento de las colaboraciones crítico-literarias en Il resto del carlino permite entender por qué el ajuste de cuentas con Croce (y secundariamente con Gentile) se produjo fundamentalmente en el campo de la estética, también ahora el conocimiento de estas otras colaboraciones ayuda a comprender las razones del acercamiento dellavolpiano al marxismo y señaladamente por qué este acercamiento no tuvo lugar a partir de desarrollos gnoseológicos neocriticistas sino más bien en torno a temas ético-políticos.

Lo que conducirá a della Volpe al marxismo en 1944-1945 es justamente el entremezclarse de esas sugerencias diversas en cuya acentuación de uno u otro elemento tuvieron importancia nada secundaria los avatares de la segunda guerra mundial así como la repercusión de ésta en el estado y la sociedad italianas. En efecto: "la crisis nacional y europea de la segunda guerra mundial -escribiría en 1951- me empujó, también a mí, a interesarme por los problemas más generales de la filosofía de Marx. Y no sólo por curiosidad intelectual" (OPERE 6, 519). Las mediaciones por las que en este caso se llegó a un cambio de la perspectiva intelectual y moral (della Volpe entró en el PCI en 1944) han de buscarse en la irresolución del intento de síntesis entre el criticismo gnoseológico y el pragmatismo moral existencialista. En esa transición tuvo su lugar importante la ocupación crítica no sólo con Nietzsche sino también con Leopardi y con Heidegger, leídos los tres por della Volpe como exponentes en distinto grado de orientaciones antirrománticas y al mismo tiempo entiustradas. Esto último señala la continuación de la visión dellavolpiana, a la cual se ha hecho referencia ya, sobre las grandes vías de la historia de la cultura y de la filosofía occidentales, visión que se amplía ahora a la identificación de la crisis del

hegalismo con la agonía del romanticismo. En líneas generales el impulso último de la evolución de della Volpe hacia Marx estuvo, pues, como intentaré mostrar, en la comprobación de la ausencia de una ética post-romántica en Heidegger y en la consideración de que el pesimismo artístico nietzscheano tiene como contrapartida una propuesta de transmutación de los valores burgueses esencialmente amorante, precristiana. De modo que, por paradójico que pueda parecer en un autor que tanto insistía luego en los aspectos epistemológico y metodológico de la obra de Marx, lo que cuenta en esta transición no es tanto el Marx crítico de las hipóstasis y metáforas hegelianas cuanto el Marx crítico de la sociedad burguesa en la medida en que de él arranca un nuevo concepto de humanismo basado en la primacía concedida al trabajo del hombre en sociedad.

La reconstrucción detallada de ese camino, de ese cambio de perspectiva, choca con algunos obstáculos. El principal de ellos lo ha señalado Violi al referirse a la dificultad de consulta de algunas revistas de la época. Pero hay otros dos de importancia. Uno es la escasez de referencias biográficas y de testimonios directos publicados hasta ahora sobre esta evolución. Y el segundo, aunque más fácil de superar, tiene que ver con la forma de trabajar del propio della Volpe, con la constante práctica de utilizar sus artículos y ensayos menores en obras posteriores de mayor entidad con correcciones y añadidos que algunas veces son bastante sustanciales y que, en todo caso, no favorecen precisamente una lectura que ponga el acento en la cronología. Pues esta práctica, al introducir juicios o desarrollos cronológicamente anteriores en el pensamiento del autor dentro de un marco problemático distinto de aquél para el que en un principio fueron pensados, facilita a veces la desorientación sobre todo respecto de las influencias (o el grado de éstas) sufridas o aceptadas en un momento dado. Tal vez el ejemplo más llamativo, por las confusiones a que da lugar, sea el mantenimiento de texto escrito en 1941 hasta la última edición de la Logica come scienza storica cuyos apéndices son, en cambio, de los años sesenta. Pero también

en el período que ahora nos ocupa, aunque con un lapsus de años menor, esa forma de trabajar los textos favorece ciertas confusiones recurrentes acerca del "criticismo" y del "existencialismo" del della Volpe pre-marxista.³

Se analizan aquí a continuación los tres elementos principales en la obra de della Volpe entre 1939 y 1944: 1)el desarrollo de la problemática establecida en los Fondamenti que se resume en el tema de la positividad del múltiple o del sentimiento desde una perspectiva critica; 2)la necesidad de medirse con la más extendida corriente filosófica del momento, el existencialismo; y 3)la urgencia de una aclaración en el terreno ético-político insuficientemente transitado desde el punto de vista teórico en las fases anteriores y que se le presenta ahora a della Volpe como una exigencia insalvable.

Cronológicamente lo primero en esta fase es una discusión particularizada del concepto de 'existencia' con el objetivo último de fundar una estética filosófica. Este punto ha de interpretarse como una reorientación parcial de la problemática insatisfactoriamente resuelta en los Fondamenti:la relación entre sentimiento, sentido o sensibilidad, e idea; o, en otras palabras, la dilucidación del proceso "dialéctico" de síntesis intuitiva y síntesis discursiva en que se resolvía allí el tema de la unidad/diferenciación entre lo estético y lo lógico. Como es habitual en la mayoría de los trabajos del autor, también en este caso el desarrollo del tema parte de un apunte previo, reductivo de la problemática a tratar (la naturaleza de lo existente en tanto que individuo) para volverse enseguida hacia las soluciones históricamente relevantes del problema en el ámbito de las doctrinas filosóficas clásicas, y buscar, por último, la orientación propia en la síntesis o conciliación de las instancias positivas estudiadas infiriendo de ahí conclusiones que se consideran válidas en relación con, y frente a, las corrientes filosóficas dominantes en el momento de que se trata. Por lo que hace al caso, los interlocutores siguen siendo obviamente los

principales protagonistas del debate estético y filosófico en Italia. En función de esto último son objeto del repaso historiográfico algunos aspectos de la ontología y de la lógica aristotélicas, nuevamente Hume y aquellos pasos de la epistemología kantiana que el autor considera más próximos a la problemática inicialmente aristotélica.

Desde el prisma de las reflexiones actuales, que suelen arrancar de la trivial y modesta consideración de que arte es todo aquello a lo que los hombres llaman arte, o han llamado arte a lo largo de su historia, puede resultar sorprendente que un pensamiento cuya finalidad última es la aclaración de lo estético se enrede en un recorrido historiográfico a través de la ontología aristotélica y de la gnoseología humeana y kantiana (con escasa referencia, por lo demás, a la Poética de Aristóteles, a las consideraciones humeanas sobre la sensibilidad y las leyes del gusto o a las reflexiones de Kant sobre lo bello y lo sublime). Hay que tener en cuenta, sin embargo, que este planteamiento dellavolpiano, pese a dirigirse contra Croce, no deja de ser deudor de la problemática de éste (y de otros estetas contemporáneos) centrada en un acercamiento al arte o, más propiamente, a la palabra poética como forma de conocimiento. Esta orientación, implícita en toda la obra de della Volpe durante esos años, tiene precisamente su expresión más patente en el objetivo de construir una estética filosófica que "sería filosofía tout court", esto es, no filosofía del arte como disciplina diferenciada junto a una filosofía del concepto o lógica-gnoseología y una filosofía de la práctica o moral.

Tal estética filosófica a cuya fundamentación se aspira pretende ser ante todo un filosofía de la expresión "propriamente dicha". Propriamente dicha está significando aquí que 'expresión' se entiende en su sentido más amplio, esto es, como término que incluye "valores expresivos en los que se resuelve sin resto la misma práctica" (OPERE 3,423). Un estética que, en segundo lugar, se presenta como filosofía de lo finito o de la 'existencia', donde la equipación de 'existencia' y 'finitud' se declara fundada en la conversión crítica del existente en sen-

sible puro, y para la cual en última instancia no parece haber diferencia esencial, de calidad, entre la más exquisita manifestación artística y el discurso cotidiano. En efecto, desde esta perspectiva gnoseológica general -que es la que della Volpe asume- "una línea de prosa en un periódico" es una síntesis estético-racional como puede serlo igualmente el más bello de los versos. Pues una cosa es la diferencia en cuanto a la fuerza expresiva que sin duda existe entre la aserción corriente 'este viento es frío' y el verso leopardiano 'dulce y clara es la noche, y sin viento', y otra cosa -la que interesa particularmente en ese contexto- su común estructura gnoseológica, su ser forma de conocimiento, en la que en principio entran por igual, con diferencia sólo de grado, la esteticidad o contemplatividad y la logicidad (OPERE 3, 433).

La idea madre de este razonamiento, dirigido polémicamente a negar el supuesto carácter alógico, inefable o irracional de la expresión artística con la consiguiente subestimación de la naturaleza 'estética' -gnoseológicamente hablando- de la palabra "vulgar", está en lo que della Volpe entiende como conversión del existente en sensible puro. Lo existente, lo individual, la sustancia primera aristotélica pierde su valor ontológico primitivo para acabar tomando, con el criticismo de Hume y de Kant, un valor predominantemente gnoseológico por el cual lo existente coincide con lo sensible, con lo estético. Esto es lo que resulta del cotejo del planteamiento del problema de la 'existencia' por Aristóteles, Hume y Kant. Los pasos teóricos de tal conversión se encontrarían en el concepto humeano de belief, de la creencia, como fundamento del juicio de existencia y en la reflexión kantiana negando que la existencia sea un predicado o que se reduzca sin más a un atributo. Y la consecuencia de la conversión gnoseológica para lo que ahí interesa a della Volpe es que la esteticidad de la sensación no se diferencia ya de la contemplatividad que se supone propia de la intuición lírica, de modo que lo sensible, así asimilado a lo estético, se halla

vinculado de forma orgánica con lo lógico. Ahora bien, la dificultad a que tiene que hacer frente esta estética filosófica, recuperadora de la positividad del sentimiento, de lo sensible o múltiple, radica, primero, en establecer los términos concretos de tal vinculación orgánica y, luego, en encontrar un criterio diferenciador entre proposición "vulgar" y expresión artística propiamente dicha, si es que tal criterio existe más allá del dato del gusto personal.

A la primera cuestión contesta della Volpe aduciendo que hay una reciprocidad entre lo estético, lo intuitivo, y lo lógico: lo lógico postula necesariamente la intuición o lo estético en general, puesto que sin la intuición no podría haber reflexión. Donde se reconoce la resonancia de la primera crítica de Kant. Y, en efecto, para salvar la circularidad del argumento y diferenciar su razonamiento de los varios intuicionismos se remarca que "ahí se trata de la intuición pura, formal, esto es, de la síntesis a priori kantiana", y no de la "pura intuición" bergsoniana o crociana; diferencia ésta en la cual se funda, en todo caso, un intuicionismo crítico que nada tiene en común, sino que precisamente polemiza con, el intuicionismo romántico (OPERE 3,94-95). Viceversa: de la misma manera que lo lógico postula la intuición, en la esteticidad de la imagen poética (que es el único ejemplo artístico abordado) entran elementos lógicos o racionales a través de las reflexiones. El problema, pues, queda reducido a saber cómo puede la intuición ser lo que es solamente en virtud de otra cosa distinta de ella, en virtud de lo lógico o conceptual; o dicho de otro modo: cómo se prueba la realidad de tal reciprocidad sin admitir misterio alguno en el proceso.

Este tema fue abordado por della Volpe entre el Treintaynueve y el Cuarentayuno sucesivamente desde dos puntos de vista y además en relación con la distinción nietzscheana entre lo apolíneo y lo dionisíaco. La comparación de las variantes introducidas en el tratamiento del asunto sugiere una acentuación del planteamiento puramente gnoseológico tal

vez por mayor influencia kantiana y por el interés puesto en construir una estética filosófica que mantenga un criterio unitario en la estimación de las diferentes manifestaciones expresivas.

En un primer momento se afirma que la respuesta a la cuestión puede empezar a esbozarse ratificando lo que por costumbre se ha admitido como criterio de la grandeza o carácter clásico de la obra de arte, esto es, la claridad y la coherencia, que deben ser entendidas como sinónimas y que serían tanto mayores cuanto más profunda sea la vena lírica (OPERE 3,430). Pero claridad y coherencia implican respeto al principio lógico de no-contradicción; implicación desde la que se pasa a formular la naturaleza de la reciprocidad: de un lado lo lógico discursivo es "como un medium fluido en el que se revela y conserva lo estético, el intuir, con todas sus virtudes de puntualidad lírica o mismidad adialéctica, arracional"; de otro lado, lo lógico se manifiesta sólo "en tanto en cuanto contiene lo estético permeándose en ello". El recurso, por tanto, al Kant de la "deducción transcendental" y de la "análítica del juicio de gusto" o, como se dice sintomáticamente en otro peso, al Kant humeano integralmente crítico (OPERE 3,94) permite dar otra amplitud a la respuesta clasicista inicial, una respuesta en la que se integran las instancias kantianas de un "sentimiento desinteresado", sin concepto pero universal, y de una intuición formal mediante la cual la unidad aperceptiva se da con, y no en, la intuición.

Admitido el concepto positivo del sentimiento como contemplatividad que es verdad, afirmada la conversión gnoseológica del problema de la 'existencia' e integrado el "empirismo aristotélico" con el "criticismo kantiano", la reflexión de della Volpe desemboca finalmente en una fórmula general según la cual la relación orgánica entre concebir e intuir resulta ratificada por el carácter determinado o determinabilidad de todo concebir: "se intuye positivamente concibiendo y se concibe positivamente intuyendo". Instancia ésta que, en opinión de quien la for-

mula, permitiría no sólo afirmar la efabilidad, la naturaleza siempre pronunciable de lo estético, sino también superar por conciliación la distinción nietzscheana entre dionisíaco (o irracional) y apolíneo (o racional). Pues "siendo el arte intuición pura o formal", es también "lo racional o apolíneo que puede ser un concebir empírico" (OPERE 3, 98). Recapitulando: el problema filosófico tradicional de la relación entre 'existencia' y 'razón' se particulariza para della Volpe como problema de la formalidad estética, esto es, como explicación de una intuición pura o formal que ha de ser acto de concebir estético o empírico; de modo que la discusión acerca de la naturaleza de la obra de arte coincidirá precisamente con la aclaración de la estructura del juicio de experiencia o contingencia; con lo cual esta teoría crítica del llamado concepto empírico concluye en una visión filosófica unitaria según la cual la obra de arte sólo se distingue extrínsecamente de la vida misma, de la acción, del pensamiento o de la historia: el arte, pues, no es inefable, no es alógico, no es misterio, sino que es vida, pronunciabilidad en la que se asume y alcanza grandeza el horror a la contradicción de los humanos, y viceversa; el pensamiento, la vida, la historia es, a su vez, artisticidad.

Evidentemente con esta formulación última queda no contestada sino eludida la pregunta acerca de la diferenciación entre las varias formas expresivas del hombre y de manera particular el criterio de distinción entre discurso cotidiano, ciencia y arte. Pero es dudoso que un tratamiento puramente gnoseológico pueda dar respuesta a esa cuestión e ir más allá de las dilucidaciones preliminares en la distinción entre "una simple línea periodística" y la particular poeticidad de un verso de Leopardi, para seguir con el ejemplo de della Volpe. Y esto por muy justificado que esté el punto de partida antiintuicionista, antimístico, y por sólido que sea el gusto del esteticista-gnoseólogo. Cabe preguntarse si en esta concepción que se presenta como alternativa del

crocianismo no se sigue obviando demasiado pacíficamente el punto central de la diferenciación mediante el reemplazamiento de las metáforas del intuicionismo romántico acerca del misterio de la creación artística por un pensamiento también metafórico, el del intuicionismo formal, que acentúa intelectualístamente las identidades y contraposiciones bruscas del lenguaje filosófico todavía hegeliano.

Por lo demás, y pese a la constante polémica anticrociana de este "criticismo integral" de della Volpe, sus distingos en base al grado, al engrandecimiento artístico del dolor metafísico frente a la escisión del ser, podrían verse también -como ha hecho algún crítico recientemente⁴ -en el sentido de una relativa revalorización de la primera estética de Croce contra sus conclusiones de los años treinta sobre todo en La Poesía. En cualquier caso, tiene interés dejar constancia aquí de que el arranque inicialmente filosófico del planteamiento dellavolpiano de estas cuestiones, como un corolario de su investigación sobre Hume y Kant, se fue permeando poco a poco por preocupaciones mucho más próximas al campo de la poética y de la política artístico-cultural del momento. Tal es el marco de su reacción contra las propuestas neorrománticas entre 1940 y 1942. Lo que ocurre es que al reducir rápidamente la discusión inicial sobre la poética neorromántica, que aflora con la crisis social, a investigación sobre los presupuestos filosóficos generales del romanticismo se pierde en parte, por así decirlo, el dato del gusto, la insatisfacción del autor ante las manifestaciones concretas, particulares, de aquella poética.

Esta insatisfacción es muy explícita, en cambio, en sus intervenciones en el debate sobre la posibilidad y orientaciones de ^{un} nuevo romanticismo que ocupó las páginas culturales de varias revistas y periódicos italianos durante el año 1941. En opinión de della Volpe hay una razón general, de época, que hace anacrónicas las propuestas neorrománticas. Esta razón es el triunfo de la técnica, "antifromántica por definición", en un momento histórico dominado, además, por un "realismo político absoluto" y por la perplejidad ante cualquier tipo de transcendencia dog-

mática. Por consiguiente, el punto de partida de lo que en aquella circunstancia el filósofo llamó "crisis crítica de la estética romántica", subrayando el adjetivo crítica para diferenciar esta crisis de la que se había producido anteriormente con el positivismo y el naturalismo de Comte y de Taine (OPERE 3,59), es una observación empírica que deja, no obstante, sin discriminar motivos propios de una poética literaria o artística, cuestiones que habitualmente entran en el campo de la reflexión estética y conceptos filosóficos propiamente dichos. Por eso se puede decir en tal contexto que los llamamientos en favor de un nuevo romanticismo no serían sino residuos de la vieja mentalidad precrítica, esto es, en la interpretación histórica de della Volpe, residuos racionalistas o místicos que tienen su raíz, ambos, en la tradición ilustrada.

Con esa mentalidad, con esa visión precrítica del mundo, no resulta posible entender algunas de las manifestaciones artísticas contemporáneas más interesantes y más difundidas. Y ahí entra el dato del gusto histórico, circunstanciado. En primer lugar, el fenómeno cinematográfico que es para della Volpe "la primera revolución de nuestro tiempo" y cuya practicidad documental exige el conocimiento, aun elemental, de un mínimo de medios técnicos obviados por los esteticistas ignorantes de una cultura tradicional, humanística, pasada (reflexión ésta en la que se reconocen las primeras consideraciones de Pudovkin sobre el cine, conocidas por della Volpe a través de la traducción de Umberto Barbaro). El fenómeno cinematográfico aparece así, precisamente, como un revelador del divorcio flagrante entre el gusto propio de una época de masas que acoge favorablemente el hecho y los que filosofan sobre el arte, los cuales en el mejor de los casos se limitan a un intento de lectura de las imágenes cinematográficas como si se tratara de un documento literario, con incomprepción total de los medios técnicos empleados. De modo, pues, que la persistencia del romanticismo o su reproposición en la cultura humanística de la época sería la continuación de un moralismo abstracto y diletante, impermeable a la dirección de la historia y ciego ante la técnica.

Ahora bien, esta ceguera no incapacita sólo para gustar las mejores muestras de la cinematografía rusa o norteamericana de los años anteriores. Algo parecido ocurre también con las manifestaciones propiamente literarias. Pues la estética de la "intuición pura" en sus varias versiones románticas -"místicas o mundanas"- no basta tampoco para dar cuenta del "prosaísmo de la novelística norteamericana o de la poesía de un Montale, por ejemplo". Mástallá de la predilección por Montale sobre las primeras muestras de una novelística antifascista, la de Vittorini, Pavese o Moravia, della Volpe advierte de todas formas que si aquella insuficiencia implica la necesidad de una rectificación en el campo de la poética, está poniendo de manifiesto, por otra parte, la crisis de la política cultural del régimen existente y señaladamente el alejamiento de los jóvenes universitarios respecto de la cultura académica dominante.

Lo primero, la rectificación en el plano de la poética, apunta hacia una búsqueda de lo bello en la misma vida cotidiana, en el llamado discurso vulgar. Lo segundo acabará abocando en el caso de della Volpe, luego de esta primera muestra de disidencia todavía ambigua en las páginas de Primato,⁵ a una ruptura abierta con los principales exponentes intelectuales del fascismo pero también con la orientación liberal-democrática que fue uno de los componentes del antifascismo e ideología dominante al acabar la guerra mundial. Un embrionario esbozo de esto última, aunque contracitorio y tal vez atormentado, es posible rastrearlo en un artículo titulado "Antirromanticismo", aparecido en las páginas de Primato del 15 de mayo de 1941, en el cual se argumenta, entre otras cosas, que "la civilización del trabajo y de la técnica", lejos de propiciar una cultura inspirada en motivos románticos, precisa de un tratamiento "técnico" del problema moral mismo "en tanto que problema específicamente económico-social".⁶

La transposición del debate sobre las poéticas neorrománticas al

plano de la ética anuncia ya una preocupación que dará lugar al Discorso sull'ineguaglianza considerado por su autor como el arranque de una "investigación de izquierdas". Pero antes de abordar ese texto y los varios factores internos y externos que confluyen en el giro político-social que representa cumplir aquí concluir la parte expositiva dedicada al desarrollo más elaborado del "criticismo" en el de della Volpe pre-marxista. El lugar de ese desarrollo es la Critica dei principi logici, obra publicada como tal en 1942 aunque adelantada en sus primeros capítulos desde un par de años antes, y cuya finalidad era refutar la legitimidad del concepto de verdad como autoconsciencia manteniendo, en cambio, la validez del entendimiento en la asunción criticista de éste.

En esta Critica el abandono del marco filosófico neohegeliano se hace muy patente no sólo ya por los desarrollos historiográficos ajenos a aquella tradición, como ocurría en el estudio dedicado a Hume, sino también por las páginas consagradas a la discusión de la lógica hegeliana, señaladamente de su concepto de "dialéctica", y por el empeño del autor en considerar la obra como un documento de la crisis idealista. De la conciencia que della Volpe tuvo de tal crisis hay al menos un testimonio anterior en su comentario a la obra de Guido Calogero, La scuola dell'uomo aparecida en 1939³⁷, y que della Volpe lee como un intento característico de épocas de crisis especulativas, en las cuales -afirma- se pone el acento en soluciones conciliadoras que dan la primacía a una doctrina pragmática de la conducta sin hacer referencia al hecho de que los conceptos teóricos fundamentales en que tal doctrina se basa han quedado superados. Muy probablemente della Volpe deja ascapar en ese comentario la intencionalidad última del liberal-socialista Calogero y esté pensando en realidad en un peligro genérico que afecta en ese momento al conjunto del hegelismo italiano y a su propia obra. Pero tanto ese testimonio errado como algunas otras referencias con-

tenida en la misma Critica sugieren que en la disolución de las escuelas idealistas que se produce durante los años de la segunda guerra mundial el profesor de Messina busca una ruptura radical con el núcleo de la concepción hegeliana rechazando cualquier reforma interna del sistema. En ese sentido hay que leer las primarias críticas directas a Gentile ya no acerca de problemas estéticos sino concretamente sobre las implicaciones político-sociales del mantenimiento de la concepción de la verdad como autoconsciencia. Esto es motivo de una breve declaración de principios en la presentación y en las conclusiones de la Critica (OPERE 3,138 y 264).

Pero tal tema ocupa poco espacio en la obra. Su centro temático, en cambio, es la delimitación del principio lógico como problema del ser del no-*ser* críticamente entendido, es decir, como problema de la contingencia o existencialidad del juicio, en continuación con reflexiones a las que ya se ha aludido. Todas las corrientes filosóficas posteriores a Hegel se habrían caracterizado por una desvalorización del "sentido" entendido como sentimiento o sensación y en cualquier caso como correlato de la multiplicidad. El alcance real de este "todas" afecta solamente -como suele suceder en los arranques demasiado polémicos- a algunas escuelas filosóficas, señaladamente a aquellas que tienen su raíz en la filosofía de Hegel (con excepción del marxismo, al que no hay aquí todavía ninguna referencia) y deja fuera de la consideración, obviamente, aquellos otros desarrollos contemporáneos que suelen incluirse con mayor o menor generalidad bajo el rótulo de positivismo, en especial las varias versiones del análisis filosófico o de la filosofía analítica.

Con esa salvedad, que conviene no olvidar, puede opinarse de acuerdo con la Critica del principio lógico que las "angustias gnoseológicas" del *hegelismo* epigonal representan un retroceso respecto de la teoría kantiana del conocimiento. Pero la reformulación del tema del sentido o sentimiento no se agota para della Volpe en una interpretación de las

críticas kantianas ni se resuelve sin más en una vuelta a Kant al modo de los varios neokantismos de fin de siglo, aunque, ciertamente, en ese punto el filósofo parece haber pasado por algunas vacilaciones: no tanto en lo que respecta a la valoración de los neokantismos cuanto en lo que hace al alcance que habría de darse al "retorno a Kant". Cabe recordar al respecto que en el preámbulo a la segunda edición de su libro sobre Hume, fechado en marzo de 1939, en Messina, della Volpe veía en el heideggeriano Kant und das Problem der Metaphysik la prueba, para el caso de la analítica existencial, de una vuelta a Kant en función antiplatónica, antihegeliana, y que, por encima de las diferencias que tal corriente pudiera suscitar entonces, auspiciaba que "la bandera bajo la cual nos reagrupamos hoy es la kantiana".

Una manera posible de comprobar la evolución filosófica del autor de tal afirmación es precisamente comparar ese juicio sobre Heidegger con lo que se afirma acerca de éste mismo en 1942. Luego se dirá algo relativo a esta comparación, que interesa, por otra parte, para estimar en el punto de vista dellavolpiano respecto de los existencialismos. De todas formas, por lo que concierne al texto de la Crítica dei principi logici se puede afirmar ya aquí que della Volpe consideraría aquella bandera del "retorno a Kant" como una orientación programática demasiado equívoca para incluirse a sí mismo bajo ella. Sobre todo porque en su exégesis de la teoría kantiana del conocimiento distingue una y otra vez entre lo que considera la verdadera evolución copernicana la idea de Kant de que la relación entre sentido y entendimiento no puede ser sino una relación entre elementos específicamente distintos (con la consiguiente valorización positiva de la sensibilidad, del sentimiento) y, de otra parte, la noción kantiana del a priori sintético juzgada como una contradicción admisión del principio de la lógica formal, "de la vieja lógica metafísica y precrítica", en el ámbito de la lógica transcendental (OPERE 3 144-146), con lo cual se habría perdido la natura-

leza y función transcedentales del nuevo principio de la experiencia posible.

Hecha esta distinción el programa dellavolpiano se formula como intento propio de dar un contenido integralmente crítico a la noción kantiana de sentido o sensibilidad, lo que implica no sólo trabajar con ella y desarrollarla sino sobre todo situarla "fuera del mortificante marco sistemático, racionalista" en que, de acuerdo con tal distinción, se habría movido todavía Kant (OPERE 3,159). Esto es: operar en una dirección propia con un concepto o instancia teórica, al cual se concede valor no sólo histórico, para delinear una "lógica de la existencialidad" al margen del kantismo. La integralidad, no obstante, es un rótulo normativo asimilado a 'consecuencia' o 'coherencia' y que no parece regir para della Volpe respecto de los autores comentados, analizados o interpretados; lo que le interesa en ellos es exclusivamente el valor teórico o filosófico general de un determinado concepto o argumento con independencia del cuerpo doctrinal o del sistema en que tal concepto o argumento fue formulado. Por eso el lector de la Critica (y luego de la Logica come scienza positiva) se encuentra en la embarazosa situación de seguir un texto en cuyos desarrollos se superponen la exégesis historiográfica (en este caso la reducción del alcance de la revolución copernicana), la crítica particularizada de corrientes filosóficas a través de doctrina positiva de otros autores anteriores incluso a lo que se critica (la crítica de Leibniz por Kant, de Platón por Aristóteles; pero también de Kant desde Hume, o de Hegel desde Aristóteles y Platón), y finalmente la elaboración propia de della Volpe, que avanza tomando como hilo los otros dos elementos.

La interpretación, en el caso que nos ocupa, incluye, en efecto, un repaso pascial de la lógica y/o de la metafísica de Kant, Hegel, Aristóteles y Platón con insistencia particular en las objeciones de Kant a Leibniz y de Aristóteles a Platón; el desarrollo doctrinal propio avanza, en cambio, por conciliación de conceptos tomados de esos autores pero invirtiendo, como ocurre precisamente con Kant, el fundamento 16-

gico de la Deducción transcendental ("viciado de formalismo e intelectualismo") en función de la buscada "validez transcendental del principio de no-contradicción" (OPERE 3,162). Este repaso historiográfico es parcial no sólo en el sentido positivo por el que se hace la opción previa de reducir o delimitar la temática a tratar para así centrar el análisis en ella; cosa ésta a todas luces legítima y además necesaria cuando lo que se pretende es la discusión detallada de un problema filosófico concreto, como lo es en la Critica dellavolpiana el problema del no-ser reformulado en los términos de una lógica de la existencia. Resulta también parcial en el preciso sentido peyorativo de rastrear por ejemplo en Kant indicios y consecuencias de la crítica antileibniziana sin dar mayor importancia al desarrollo interno que separa la Dissertatio de la Antropología o la primera crítica de la tercera.

En este último sentido la investigación de della Volpe se caracteriza por ir siempre a la búsqueda de texto confirmativo de la valoración positiva del sentimiento o -como él mismo dice- de la "igualdad de derechos" de la sensibilidad respecto del entendimiento en la estructura del conocer. La consecuencia previsible de ello es la acentuación de las autocontradicciones en los autores clásicos estudiadas. Pero desde esa perspectiva las autocontradicciones y las limitaciones atribuidas a Hume o a Kant no son sólo esperables, sino también insalvables puesto que se les pide a posteriori respuestas a problemas que no eran propiamente los suyos. Veremos esto luego. Valga de momento la expresión esquemática de este desagrado metodológico -extensible por lo demás a otras partes de la obra dellavolpiana⁸ para justificar la lectura de esta Critica exclusivamente en lo que tiene de propuesta de su autor, sin mayor referencia de detalle a la interpretación que en ella se hace de Kant, de Hegel, de Aristóteles o de Platón.

Sin prejuzgar, pues, la originalidad que pueda haber en el tratamiento dellavolpiano de la diairesis o división por géneros platónica y de la crítica de ésta por Aristóteles⁸, puede decirse ya que la pretensión de un criticismo integral tal como ahí se formula parece inspirada pre-

ferentemente en Hume y no en Kant. De Hume (Enquiry, secciones 4 y 12) procede, en efecto, la exigencia de una "búsqueda escéptica" que della Volpe mantiene aunque subrayando el objetivo de evitar simultáneamente la primacía de la práctica, con la reintroducción de un divorcio entre pensamiento y vida, así como, de otra parte, la negativa a distinguir entre teoría y práctica en nombre de una praxis concebida como autopraxis. Y de Hume procede igualmente el "recurso a la experiencia en su integralidad, a la conciencia del experire y de sus datos fundamentales, sentimiento y pensamiento" (OPERE 3, 262). La misma Critica llama la atención sobre esta deuda al asumir como propio el motivo humeano de que un escéptico de verdad desconfiará siempre de sus dudas al igual que de sus convicciones filosóficas y no rechazará nunca la inocente satisfacción que le pueda venir de aquéllas o de éstas.

Ahora bien, el problema filosófico que propone della Volpe no es ya el de Hume ni tampoco el de Kant. Si el problema de Hume era el de la naturaleza de las cuestiones de hecho (matters of fact), o sea, del juicio de experiencia, y su distinción de las relaciones de ideas, y si el problema de Kant era el de la posibilidad y límites del saber a priori, el problema de della Volpe consiste en tratar de fundar la posibilidad de un juicio de experiencia necesariamente válido. Con ese horizonte puede atribuir a Hume y Kant hacer concesiones fundamentales a la lógica clásica, a la "vieja lógica", por la simple razón de que su hipótesis integradora de racionalismo y empirismo no sólo invierte el fundamento de la lógica de éstos sino que además rechaza la noción común de contingencia según la cual contingente es aquello cuya negación no es imposible. En efecto, para evitar lo que cree ser concesiones de Hume y de Kant la Critica dei principi logici trabaja con la hipótesis insólita de que la existencia es contingente precisamente en cuanto que es contradictoria o absurda su negación (OPERE 3, 171). El objetivo declarado de esta inversión del fundamento lógico de la 'existencia' es solventar, de un lado, la noción de contingencia como opuesta a legalidad o necesidad veraz

y de otro lado un concepto de legalidad que frustra la veraz contingencia; la respuesta a su problema -el de fundar la posibilidad de un juicio de experiencia que sea necesaria y universalmente válido- supone equiparar 'existencia' a sentimiento estético y generalizar, por tanto, la respuesta de Hume al tema de las cuestiones de hecho:

"Actualizando una fórmula capital de Hume (que identifica aquel sentimiento que es la creencia o asentimiento a la existencia con el 'acto elemental del juicio', que 'pone las bases' del 'razonamiento sobre las cosas de hecho', y sólo de éste, según Hume), no queda sino formular la hipótesis última de que la existencia, en tanto que sentimiento estético (desinteresado) formal, no es otra cosa que el fundamento del juicio o razonamiento tout court" (OPERE 3,170).

Esta hipótesis sigue precisamente el camino contrario al que emprendió Kant en la Crítica de la razón pura al tratar de desarrollar el problema de Hume en su mayor extensión; pierde la diferenciación entre afirmaciones intuiva o demostrativamente ciertas y cuestiones de hecho o existenciales. Con lo cual la lógica de la existencia dellavoipiana, que se presenta como integración/superación de empirismo y racionalismo modernos, tiene que recalcar de nuevo en Platón y Aristóteles,

Así, en un primer momento, la adopción crítica del principio platónico de la unidad tautoheterológica -mediante el cual se afirma la positividad del no-ser como lo otro del ser- y del principio aristotélico de la no-cóntradictoriedad de lo particular o sensible, tiene como resultado la especificación del tema de la 'existencia' o carácter contingente del juicio en los términos de un concepto de razón en tanto que consciencia de la contradicción. Luego, en un segundo momento, la complementación de tales instancias con el concepto de un sentimiento desinteresado-formal y con la concepción de la esteticidad como coelemento de la dimensión lógica, conduce a la fórmula resolutiva de una síntesis intelectual concebida como círculo de racionalidad, o unidad,

y de esteticidad o multiplicidad: "Una vez excluida la identificación de la razón, o conciencia de la contradicción, y de la autoconsciencia, aquélla/esto es: la razón/ se concilia, mediante el círculo de racionalidad y esteticidad, con el ser del no-ser críticamente entendido" (OPERE 3, 258).

La consecuencia más significativa de la fórmula a la cual se reduce la reflexión anterior -la instancia de la unidad/distinción de lo estético y lo lógico- es el articularse de la relación entre transcendencia e inmanencia en un análisis que rechaza simultáneamente el ser considerado como dialéctica "real" o el ser reducido a un enésimo intento de síntesis entre racionalismo y empirismo. Esto último refleja sin duda la insatisfacción del autor por las conclusiones de sus anteriores Fundamenti. De ahí que la Critica desemboque en una reconsideración del tema de la temporalidad o historicidad a la que se da el valor de piedra de toque de la anterior fórmula resolutiva. En el examen esencialista de la experiencia "de la alteridad e indisoluble relación del presente y del futuro" el círculo de racionalidad y esteticidad se articula como "círculo de problema y solución" (OPERE 3, 261), círculo en el que -con mezcla de acentos humeanos y gentilianos- el problema representa a la razón, a lo uno, en su relación con lo estético o múltiple, mientras que la solución tiene su raíz en lo estético, en el dogmatismo del sentimiento.

Filosóficamente entendida, pues, la historicidad, en tanto que circularidad de esas dos instancias que son el problema y la solución como elementos heterogéneos pero no opuestos, tiene el carácter de la obra de arte. De ahí que della Volpe pueda llegar a escribir no sólo que la vida real o histórica de la obra de arte es instructiva para el filósofo sino, más radicalmente, que todos somos y debemos ser artistas, que todo es arte en la medida precisa en que todo es duración estética, temporalidad, esteticidad o experiencia. La mutua implicación o reciprocidad de arte y vida que se aducía frente al romanticismo muestra aquí su otra cara: la artisticidad de la historia.

Tales son las razones básicas y la conclusión de una gnoseología crítica que se ofrece como salida teórica a la crisis del sistema neo-hegeliano: una lógica en el sentido clásico del término o lógica-gnoseología, esencialista, que al acentuar el papel funcional ~~de~~ del sensible o sentimiento en la estructura del juicio, se articula como estética filosófica en la acepción de la primera crítica kantiana, pero que al mismo tiempo, al abordar el problema de la temporalidad en el marco de las preocupaciones del actualismo gentiliano, acaba siendo igualmente una filosofía de la historia como artisticidad. Se puede prescindir por el momento de la discusión particularizada de este esfuerzo por conciliar principios lógicos clásicos, no-contradicción y dialéctica, dada que el mismo objetivo tendrá una continuidad más madura en trabajos dellavolpianos de los años cincuenta y sesenta, por lo que parece preferible abordar esa problemática -tal vez lo más característico del autor junto con la Crítica del gusto en el contexto del marxismo contemporáneo- tomando como referencias sus formulaciones últimas.

En cambio, ya la simple formulación de la problemática en los términos de una crítica gnoseológica de los principios lógicos, aunque se insista en la crítica de la crítica (kantiana) y consecuentemente en la integralidad de tal criticismo, suscita la duda de hasta qué punto esta moderadamente escéptica filosofía de la experiencia y de la historia supone una ruptura real con el sistema neoidealista en su versión italiana. Desde luego, sólo atendiendo con cierta benevolencia al exceso polémico, verbal, con que se presenta esta "solución" propia de la lógica de la existencialidad se puede ocultar la continuidad del esfuerzo teórico de della Volpe respecto de las reflexiones lógicas de Croce y de Gentile o, para decirlo con más concreción, respecto del intento de Croce (en Logica come scienza del concetto puro) orientado a repensar la síntesis apriori no ya hegelianamente como síntesis de opuestos, y, sobre todo, respecto del intento de Gentile (en Sistema de logica come teoria del conoscere) dirigido a conciliar la lógica

de la identidad y la lógica del devenir dialéctico, el principio de no-contradicción y el principio de contradicción absoluta. Efectivamente, en este aspecto, tan central de su doctrina, la lógica dellavolpiana, en la medida en que forma un cuerpo único con la estética y lleva implícita, además, sin otros distingos, una ética, aparece como heredera de la tradición filosófica idealista italiana, y en cierto modo así sería hasta en sus últimos desarrollos.

Pero, por otra parte, una vez aclarado este exceso polémico, verbal, antihegeliano por lo que hace al caso, subyacente al rótulo programático de un criticismo integral, fuerza es reconocer en él la presencia de preocupaciones muy poco acordes con aquella tradición cultural. Prueba de esto es la importancia concedida a la técnica no sólo en el desenvolvimiento contemporáneo de ciertas manifestaciones artísticas sino más en general como elemento imprescindible para la comprensión del lugar del individuo en las sociedades de la época; y en este sentido se puede considerar igualmente la falta de prejuicios respecto de las ciencias positivas y de la teoría de la ciencia. Este aspecto de su pensamiento, cuya raíz se encuentra en la asunción del empirismo crítico de Hume, explicaría la valoración relativamente positiva hecha de la obra dellavolpiana ya entonces en los reducidos ambientes positivistas o neopositivistas italianos de la época. La composición o complementación de una problemática que le venía dada por las revisiones del neoidealismo, esto es, la problemática de la síntesis de los principios lógicos, con un prisma conformado en parte por la tradición empirista, por el llamamiento a respetar lo que hay en la experiencia, constituye el elemento diferencial de la obra dellavolpiana en el panorama filosófico italiano del momento.

Y aunque tal complementación tenga, como tiens, en los preámbulos de los ensayos de este período un cierto carácter declamatorio, aunque en el desarrollo concreto de los temas se quedara a veces en superposición extrínseca y forzada de instancias contrapuestas, no deja ser, entendida como tendencia, como motivación de la búsqueda filosófica, un

signo de originalidad. Originalidad, porque este llamamiento a un empirismo crítico moderadamente escéptico que tiene como punto de partida un talante antiilustrado pero no antirracionalista aparece en su contexto histórico como contrapunto del principal defecto de la cultura académica italiana dominante en esas fechas, abriendo camino, al menos en su caso particular, a la superación del distanciamiento del intelectual y del filósofo respecto de la vida real, de las técnicas y de las ciencias. Originalidad, además, porque en esta tendencia o motivación de la búsqueda filosófica no hay tampoco resto del romo positivismo que durante años constituyó, con su mecanicismo pseudocientífico, el otro cuerno de la tradición cultural italiana, el más ligado precisamente a la batalla socialista. Es probable, por lo demás, que la inanidad científica y práctica de esta tradición positivista, al menos la que fue objeto de crítica por Croce y por Gentile (contando como excepciones, por tanto, las singularidades que se orientaron hacia la teoría de la ciencia desde alguna ciencia en particular) constituya una de las razones explicativas de la desconfianza de della Volpe, luego de su valoración de la filosofía de Hume, respecto de los neopositivismos contemporáneos. Pues no hay que olvidar, dicho sea con todas las cautelas de la analogía, que fue también, en una crisis anterior, el rechazo de esta tradición positivista italiana lo que condujo al joven Gramsci (en otra excesiva reacción polémica) a considerar El Capital como ejemplo de positivismo y a aceptar parcialmente el idealismo crociano.

¿Existencialista?

El cualquier caso, por lo que hace a los escritos dellavolpianos de los años de la guerra resulta evidente, junto a la polémica antihegeliana, un acercamiento a la problemática suscitada por la filosofía de la existencia. La motivación interna de este acercamiento debe buscarse, por

una parte, en la convicción acerca del carácter anacrónico de las propuestas neorrománticas y, por otra, en la creencia inicial de que el existencialismo significaba en cierto modo una vuelta a Kant. Pero en este acercamiento cuenta también un condicionamiento externo, una razón de época, pues, como escribió Eugenio Garín, el existencialismo respondía entonces muy bien a la vocación filosófica y al gusto del momento.⁹ Conviene preguntarse, por tanto, qué papel jugó el existencialismo en la maduración del pensamiento de della Volpe no sólo por la inclinación, patente en su obra entre el Treintaynueve y el Cuarentaycincio, a medir las opiniones filosóficas propias con las varias corrientes contemporáneas de la filosofía de la existencia, sino también y sobre todo porque existen datos de una actitud en cierto modo equívoca al respecto, todo lo cual no ha dejado de dar lugar a interpretaciones encontradas.¹⁰

El documento que más perplejidad puede producir sobre esto es una declaración de 1945, esto es, posterior a la entrada de della Volpe en el PCI y a la publicación de la Teoria marxista dell'emancipazione umana, en la que della Volpe parece sugerir que él mismo se considera "un existencialista". Se trata, en efecto, de una entrevista concedida a G.M. Sciacca para la revista Accademia de Palermo y publicada en el número de ésta correspondiente a marzo-abril de 1945. El título de la entrevista, "Le tappe di un esistenzialista", puede suscitar la duda sobre el acuerdo del entrevistado con tal ubicación inequívoca puesto que el coloquio forma parte de un conjunto de entrevistas allí publicadas con el mismo tema. No obstante, las contestaciones de della Volpe, aunque produzcan cierta perplejidad, no parecen dejar lugar a dudas: luego de esbozar la evolución de su trayectoria intelectual desde los trabajos dedicados al joven Hegel y a Eckhart, el entrevistado señala que la investigación acerca de la filosofía de la experiencia significó un cambio de orientación, fuera ya del marco idealista, el cual le condujo finalmente al descubrimiento del joven Marx, señaladamente a adver-

tir en la obra de éste "una dialéctica de los distintos"; y en esto -concluye- hay que ver "el significado específico de su orientación existencialista", la cual no sería asimilable al existencialismo tradicional, sino que ha de considerarse como "sinónima de materialismo crítico-práctico".¹¹

Pues bien, el posible equívoco suscitado por el uso constante de la sinonimia constituye precisamente el rasgo característico de la relación de della Volpe con el existencialismo, como se intenta mostar en lo que sigue mediante una consideración exhaustiva de los textos referentes al tema escritos por esos años.

También en este caso hay que conceder importancia primordial a la cronología para evitar extrapolaciones y generalizaciones vagas. Queda dicho: el primer acercamiento documentalmente probado de della Volpe al existencialismo equipara a éste a un nuevo retorno a Kant y se produce en ocasión de la salida de la segunda edición corregida del estudio dedicado a Hume, la cual fue publicada con el título de Hume o il genio dell' empirismo. El preámbulo de la obra, que es donde aparece la referencia, está fechado en marzo del Treintaynueve, y en él se dice textualmente: "El actual existencialismo que tanto interés suscita en todas partes no es -en opinión de quien esto escribe- sino un nuevo retorno a Kant, a un Kant en función antiplatónica (antihegeliana), al Kant humano, empirista" (OPERE 3, 443). La referencia explícita en la continuación de ese paso al libro de Martin Heidegger Kant und das Problem der Metaphysik (1929) aclara sin lugar a dudas en qué existencialismo está pensando el autor al hacer la generalización anterior. Pero lo que interesa resaltar ahora es que, más allá de las diferencias en la interpretación de la teoría kantiana del conocimiento, della Volpe prefiere primar la coincidencia en el interés por el kantismo, subrayando que aunque él mismo considera más pregnante la problemática de la "analítica de lo bello" desarrollada en la Crítica de la facultad de juzgar que

el "esquematismo transcendental" y la "deducción subjetiva" de la primera edición de la Crítica, lo que cuanta en cualquier caso es que "la bandera bajo la cual nos reagrupamos hoy es la kantiana".

Este juicio genérico sobre "la bandera kantiana" y el retorno a Kant fue corregido pronto por della Volpe en un doble sentido. En primer lugar, como se ha visto ya, mediante la matización del propio criticismo. Y en segundo lugar, mediante la distinción dentro del existencialismo de corrientes que serían valoradas en forma contrapuesta. Por lo que hace a la opinión sobre Heidegger, ya en los meses siguientes el conocimiento de otras dos obras, Von Wesen des Grundes (1929) y Hölderlin und das Wesen der Dichtung (1937) suscita en della Volpe un distanciamiento que no se reduce a la preferencia por el Kant "humeano". Respecto de esta preferencia argumenta ahora que, a diferencia de las páginas kantianas sobre el esquematismo transcendental, la Crítica de la facultad de juzgar no cae bajo la refutación bergsoniana de las formas genéricas de tiempo y espacio (OPERE 3, 423). Pero, de otra parte, se contrapone además la propia "filosofía de la existencia", en tanto que filosofía de la expresión, a la metafísica heideggeriana de lo finito cuyo presupuesto antropológico-cosmológico da lugar en su intérprete a la duda acerca de su diferenciación respecto de la teología. Parecida reserva se expresa igualmente en cuando al examen heideggeriano de la esencia de la poesía: della Volpe comparte la consideración de la poesía como fundamento de la historia, no obstante lo cual estima que los resultados alcanzados por Heidegger son muy pobres "a consecuencia de la negativa de éste a mantener la investigación en el plano puramente gnoseológico", actitud que en última instancia desemboca en una identificación "unilateral" de la poesía con el lenguaje entendido como discurso o diálogo".¹²

El comentario a la aparición casi simultánea de dos ensayos italianos (N. Abbagnano, La struttura dell'esistenza, Torino, 1939; E. Paci, Principi di una filosofia dell'essere, Modena, 1939), inspirados igualmente en

la filosofía existencialista, da pie a della Volpe para establecer una diferenciación entre las tendencias existentes en esa corriente y formular un primer juicio de valor que recorrería todos sus escritos de esta fase. En efecto: mientras el llamado "existencialismo positivo" de Abbagnano es visto como una meritoria contribución al desarrollo de una filosofía antidogmática que rompe con la vanificación de la naturaleza humana propia del hegelismo, el existencialismo fenomenológico de Paci es considerado, en cambio, como un esfuerzo todavía vacilante, contradictorio, que se movería entre las exigencias propias de una filosofía de la existencia y la tradición hegeliana desvalorizadora de la intuición al reducir a ésta a pensamiento imperfecto.¹³

Con mayor acopio de detalles y con un tratamiento específico, aunque sin tematizarlo en un escrito independiente, exclusivamente dedicado al asunto, éste es también el hilo que seguirá el profesor de Messina durante los años Cuarentayuno y Cuarentaydos al comparar las obras de Heidegger y Jaspers. Así, mientras que la Philosophie (Berlin, 1932) es juzgada como una revitalización del platonismo que acabaría dando lugar a un híbrido de espiritualismo místico y pragmático, la obra de Heidegger seguiría siendo objeto de mayor atención y merecedora de un juicio menos favorable, desde luego, de lo que permitía suponer el primer acercamiento a ella, pero bastante más positivo que el que se dedica a Jaspers. Veámoslo.

Como es natural, teniendo en cuenta el centro temático de la obra de della Volpe en esta fase -: esto es: la naturaleza del sensible o sentimiento-, el principal interés suscitado en él por la filosofía de la existencia jaspersiana está en la pregunta acerca de la alogicidad, lo cual conduce a privilegiar en la discusión la concepción del arte como "espacio de lo posible". Los orígenes de este concepto son rastreados en Schelling, y los más generales de la filosofía de Jaspers en la teología negativa. De tales orígenes encontraría della Volpe una confirmación, en él plano filosófico moral, atendiendo al célebre diagnóstico

Die geistige Situation der Zeit. De modo que la denuncia que ahí se hace de la mediocridad expresada a través del angustiado desprecio de los hombres sin destino, hijos de una época dominada por el asesino de las masas y su llegada a la política, así como la consiguiente reacción de Jaspers en favor de la propia autenticidad individual, de la libertad y de la personalidad interiores del hombre con su propuesta de una solidaridad espiritual de los mejores, aquella denuncia y esta orientación en la crisis tienen para su crítico el sentido de un "sublime egoísmo" de matriz romántica, de un misticismo doblado de pragmatismo. Este "refinado narcisismo moral" -se argumenta- añade una última figura epigonal a la sucesión de las "almas bellas" iniciada con Schiller y prolongada con Schlegel y Novalis.

En suma, si la originalidad de Jaspers, en la interpretación de della Volpe, reside en haber vuelto a plantear el tema de la nobleza humana en una época de crisis de valores auspiciando tal nobleza en la infinita libertad de la acción "propiamente ética", su límite estaría en el dramático retorno al in te ipsum redi agustiniano y neoplatónico (OPERE 3,80-84 y 291-303).

Pero hoy todo existencialismo es, en esta versión, neoplatonismo. Otra consideración bastante más cauta merece en tal contexto la obra de Martin Heidegger, al que della Volpe sigue considerando como "el filósofo alemán contemporáneo más interesante" y luego, todavía en 1943, como un espíritu aristotélico y crítico. A diferencia de la reflexión de Jaspers, la analítica existencial heideggeriana no sería un retorno des simulado a las fuentes románticas y espirituales. Sin embargo de lo cual, una vez abandonada la idea de la común ubicación bajo la bandera de un vago neokantismo, el filósofo italiano sigue reelaborando objeciones que sugieren una ocupación persistente con los escritos heideggerianos aparecidos hasta finales de la década de los treinta. No hay en este caso un juicio definitivamente negativo de esa obra. Es más: todo indica que la equívoca admisión de su propia filosofía como existen-

cialista en la entrevista a que se ha hecho referencia algo tiene que ver con las vacilaciones respecto de ese espíritu "aristotélico y crítico". Hay, en cambio, sí, objeciones en aumento que indican que el pensamiento ^{de} della Volpe se modifica en este punto a medida que los problemas éticos y políticos pasan a primer plano.

En este sentido, si una primera objeción a la identificación heideggeriana de la poesía con discurso o diálogo se repite varias veces entre 1940 y 1942 (OPERE 3,78-80,OPERE 3,423), poco a poco va tomando cuerpo una objeción de más peso al método y a la orientación general del análisis existencial. No puede dejar de tener significación especial el hecho de que della Volpe tomara la noción heideggeriana de 'tiempo' como punto de comparación de sus tesis en la Critica dei principi logici. Allí (OPERE 3,260) y en otros lugares (OPERE 3,166-167 particularmente) se extraen las consecuencias de una distinta valoración de la obra de Kant, se establece que el límite principal de la analítica existencialista radica en el enfoque ontológico-antropológico, "en el odio antignoseológico", y se opina, por último, que la metafísica heideggeriana deja en la oscuridad la dilucidación de las relaciones entre lo múltiple, el mundo, y lo uno o divinidad. Tales objeciones vuelven a ser formuladas un par de veces más a finales de 1942 y a mediados de 1943.

La comparación entre estos dos últimos textos¹⁴ resulta muy instructiva para comprobar el progresivo distanciamiento de della Volpe respecto del existencialismo y cómo, en definitiva, el supuesto "existencialismo" dellavolpiano de estos años se basa en la oscilación del juicio a propósito de Heidegger, además de en una cierta equivocidad en el uso del término mismo. En efecto, en el primero de esos dos textos el acento está puesto en la diferenciación entre el concepto Jaspersiano de "elección", por una parte, y la función del mismo en las obras de Kierkegaard y Heidegger por otra. En ese marco della Volpe opina que, en oposición a Jaspers, la noción heideggeriana de "elección" tendría

un origen empírico, sería la asunción de un hecho, de una situación real, de manera que en la obra de Heidegger la mundaneidad y temporalidad del ser tendría un sentido antiplatónico, aristotélico (OPERE 3, 301). Importa poco aquí el uso abusivo de los rótulos que, como se ha mostrado antes, es característico del exceso polémico dellavolpiano. Lo que importa más para esta reconstrucción de los pasos dados por el autor es señalar que sólo algunos meses después, en el segundo texto, della Volpe, aunque sigue distinguiendo entre un existencialismo romántico, espiritualista, à la Jaspers, y la analítica existencial de Heidegger, añade otra observación relevante sobre esta analítica.

La observación es la siguiente: la crítica heideggeriana de la cotidianidad no por sugestiva deja ser artificiosa; su raíz sería un psicologismo de ascendencia bergsoniana y su conclusión un "solipsismo existencial" meramente descriptivo, en el que la relación entre el "estar" y el "existir con", la relación con los otros en sociedad, se obvia, no está mediada ni justificada en modo alguno. El enfoque ontológico-antropológico de la existencia alcanzaría en esto su más negativo resultado. Pues al faltar una lógica existencial -se argumenta ahora- "quedan anuladas las intenciones críticas del punto de partida", la problematización de la nada, de lo "irracional" o multiplicidad en tanto que elemento positivo.

Por dudosa que pueda resultar esta asimilación del punto de partida de la analítica existencial a la propia problemática de la positividad del múltiple, y, por ende, lo fundado de la conclusión crítica que ahí se apunta, parece claro en todo caso que en la continuación de ese paso della Volpe capta una de las dificultades esenciales de la filosofía de Heidegger: la falta de una ética en la que esta metafísica de lo finito pudiera medirse con el problema de la sociedad tal como es, con el problema de la socialidad. En tal ausencia encuentra, efectivamente, su crítica italiano la principal razón por la cual no es posible compartir tampoco la orientación general de este existencialismo. De ahí se sigue este juicio conclusivo:

"Con este queda expresada la postura de quien escribe en relación con el existentialismo, su sentirse ajeno al mismo tal como comúnmente se lo entiende. Pues estoy convencido de que entendido así [el existentialismo] no aparece como un elemento agente sino paciente de la crisis actual, al no ser más, en efecto, que individualismo abstracto, ya sea en tanto que individualismo romántico (y místico), ya sea en cuanto que individualismo realista incompleto (incapaz de superar en el mundo la naturaleza absoluta o soledad abstracta de un individuo humano al que se ha declarado esencialmente mundano" (OPERE 3,271).

Eso está escrito en 1943, en el prólogo al Discorso sull'inequaglianza considerado por el propio della Volpe como el principio de su giro hacia una investigación de izquierdas. Hay que preguntarse, por tanto, cómo concuerda este "sentirse ajeno", este extrañamiento, con la declaración de dos años más tarde sobre "su orientación existentialista". Muy probablemente todo el equívoco que ha suscitado la actitud della volpiana respecto del existentialismo está en las fórmulas restrictivas que aparecen tanto en la toma de posición del Cuarentaytres cuanto en la entrevista del Cuarentaycinco, en este "tal como comúnmente se lo entiende" del paso ahora citado y en aquel matiz acerca del "existencialismo tradicional" de la declaración posterior. En apoyo de ello puede aducirse que fórmulas parecidas fueron empleadas varias veces por della Volpe en artículos y ensayos de esos años¹⁵ con un sentido bastante relevante en la polémica de la época. Pero, de todas formas, vale decir que en 1943 su juicio sobre los varios existentialismos tradicionales estaba formado y que las ambigüedades que quedan se deben sobre todo a falta de precisión en el uso de los rótulos. Por lo que se puede avanzar ya, concluyendo, que la discusión a propósito de un della Volpe "existencialista" se basa en un equívoco más bien aparente, provocado en parte por ciertas ambigüedades del autor y en parte también por la comprensible tendencia de no pocos intérpretes a buscar la rotulación rápida y simplificada de ese pensamiento en el contexto de las

corrientes filosóficas de aquel momento histórico. A las ambigüedades se ha aludido antes; también a su progresiva superación. Pero es explícable que suscite perplejidad y aversión al existencialismo de un filósofo comunista que además identifica el verdadero existencialismo, por así decirlo, con el materialismo histórico-crítico de raíz marxista.

Pues bien, también esta paradoja tiene su explicación. En primer lugar, todavía desde un punto de vista bastante genérico, hay que decir que no tiene nada de particular el que un filósofo que está saltando de una concepción del mundo a otra lo haga con un bagaje ideológico y cultural parcialmente contradictorio, mezclado. Y en ese sentido, en la polémica misma entre existencialismo y marxismo durante los años que siguieron al final de la guerra mundial no es difícil educir otros ejemplos parecidos, muy característicos del choque intelectual y moral que la guerra misma representó en varios países europeos. Pero además, en segundo lugar, y particularmente en el caso de della Volpe, este va a considerarse a sí mismo un existencialista que es al tiempo critista y que empieza a conocer a Marx tiene una explicación sencilla si se considera el conjunto de los escritos de esos años, pues la preocupación central en ellos era, como se ha tenido ocasión de ver, el examen del concepto de 'existencia' aunque en una acepción y desde unos presupuestos filosóficos y culturales distintos de los de Heidegger, Jaspers y demás existencialistas notorios.

Tanto la coincidencia problemática como la diferencia metódica fue expresada por el propio della Volpe en varias ocasiones con toda claridad. Seguramente el paso más revelador al respecto sea este: "Para un análisis en profundidad de la estructura de la existencia mejor que el recurso a un concepto psicológico con connotaciones metafísicas, como lo es el de 'angustia existencial', puede servir el recurso a una lógica (transcendental) de la expresión; lógica ésta que puede indicarnos en aquello que Hegel criticaba como 'el habitual horror de la contradic-

ción! un concepto transcendental capaz de iluminar la estructura de la existencia más cumplidamente que conceptos psicológico-antropológicos como el de 'angustia' y similares" (OPERE 3,435).¹⁶

Tal es, pues, el "existencialismo" dellavolpiano, el existencialismo que se opone a aquel otro "comúnmente entendido". Su "existencialismo" es la lógica de la existencialidad contenida en la Critica dei principi logici calificada en otros pasos anteriores como filosofía de la expresión basada en un criticismo integral. Una ratificación secundaria de que todo el "existencialismo" dellavolpiano radica ahí la tenemos, primero, en el hecho de que Enzo Paci y otros contemporáneos suyos calificaron la obra del profesor de Messina como un "existencialismo gnoseológico" y, en segundo lugar, en la respuesta del propio della Volpe a la encuesta que sobre el tema del existencialismo propició la revista Primate en 1943.¹⁷ Efectivamente, en su intervención éste empieza por discutir el tema del método y luego de señalar que tanto Heidegger como Abbagnano subestiman la lógica, el concepto y el entendimiento, limitándose en su reflexión al aspecto ético o antropológico de la existencia y perdiendo con ello el lado teórico o propiamente cognoscitivo del filosofar, "el problema de los principios lógicos", concluye que su pretensión personal es "mostrar con precisión que una lógica de la existencia puede dar concreción a esa tarea ética, vital, que es la sustancia mayor del existencialismo" (OPERE 3,446). Esto último, la exigencia moral del existencialismo, sería en cambio el motivo de su actualidad. Pero sólo como tendencia "consciente en los existencialismos más estrictos", puesto que los resultados alcanzados hasta esa fecha no habrían pasado de ser "una primera descriptiva psicológico-antropológica" en el mejor de los casos (Abbagnano y Heidegger) o el retorno a un individualismo transcendente que, en el peor de los casos (Jaspers, Marcel) acaba dando lugar a un "narcisismo moral".

Por consiguiente, admitida la coincidencia problemática en el tema de la existencia, aunque en un sentido muy vago como se ve, y la preocu-

pación común por una ética realista superadora del romanticismo, la filosofía dellavolpiana discurre por otros caminos. Desde ahí parece posiblemente resumir ahora los pasos dados, antes de entrar a considerar el tercero de los hilos que se entremezclan en la obra del della Volpe de estos años, precisamente la actitud ético-política.

Cabe decir, en primer lugar, que della Volpe no se sintió identificado en ningún momento con ninguna de las corrientes existencialistas de la época, exagerando, por lo demás, en su interpretación de las mismas las diferencias existentes entre ellas tanto en el plano filosófico más general como particularmente en el ámbito de la filosofía moral (prueba: la oposición excesiva afirmada entre Jaspers, considerado como un romántico neoplatónico, y Heidegger, juzgado parcialmente como un aristotélico crítico). En segundo lugar, que la inicial atracción por Martin Heidegger estuvo motivada en un desconocimiento de la obra de éste o en un juicio basado en fuentes indirectas, por lo que su posición al respecto se iría corrigiendo paulatinamente a medida que tuvo ocasión de ocuparse de verdad con la analítica existencial. De ahí que el final de esa ocupación fuera una crítica abierta, la cual, pese a todo, no dejaría de reconocer el mayor interés filosófico de Martin Heidegger por comparación con las otras corrientes existencialistas (prueba: la distinción entre un "existencialismo más estricto", en el que se incluye a éste y a Abbagnano, y un "supuesto o presunto existencialismo" en el que entrarían Jaspers, Marcel y parcialmente Paci). En tercer lugar, que el principal punto de divergencia respecto de todas las corrientes existencialistas de la época, incluidas las juzgadas menos desfavorablemente, está en haber visto como una limitación básica en ellas la falta de una lógica o, dicho de otra forma, la reducción de la problemática existencial a la perspectiva antropológico-moral.

En lo que respecta a esta limitación hubo en della Volpe sucesivamente dos actitudes. Inicialmente pareció creer una vez más en la posibilidad de conciliación entre las preocupaciones morales del existen-

cialismo "más estricto" y su propia lógica de la existencialidad conducente a una ética crítica; luego (a partir de 1942) una vez definida la ética de la corriente que tiene su raíz en Jaspers como una reminiscencia neoplatónica, pero sobre todo evidenciada la ausencia de una ética crítica en Heidegger, admitió mejor la naturaleza real de las diferencias y acabó rechazando en general el "pragmatismo moral" del existencialismo como mero elemento paciente, ideológico, de la crisis de civilización (de ahí que en la Teoria marxista dell'emancipazione umana, obra publicada en 1945 pero que utiliza texto de 1943, no queden ya casi referencias a la problemática moral del existencialismo. Este es un dato de interés, por otra parte, para corregir la sobrevaloración que a veces se hace de la declaración a Sciacca aparecida por las mismas fechas).

Por lo que respecta a esta última declaración y al curioso acercamiento que hay en ella entre marxismo y existencialismo puede ser aclaratorio este paso ulterior de La libertà comunista referido a J.P. Sartre, sobre el cual no se da noticia en los ensayos anteriores: "Sartre simpatiza con la izquierda, según se dice, y parece presentir afinidades con Marx y estímulos en éste. El marxismo mejor es precisamente la vía regia de un existencialismo digno de ese nombre, como creemos haber demostrado" (OBERE 4, 538). Donde "el marxismo mejor" sustituye a la "lógica de la existencialidad" o a la "filosofía de la existencia propiamente dicha" de los años anteriores.

En definitiva, el origen de las ambigüedades que permitieron a los contradictores y comentaristas italianos de los años de la guerra acumular para la posición filosófica de Galvano della Volpe términos como "existencialismo gnoseológico", "gnoseología existencialista" o "racionalismo irracionalista", así como al propio della Volpe coquetear con el término "existencialismo", tiene que buscarse en una confusión filosófica previa: en la asimilación abstracta, sin distinciones y sin tomar en consideración la diferencia de planos, entre el problema de lo a-

lógico o arracional como factor coadyuvante del proceso cognoscitivo humano y el irracionalismo como sistema filosófico, esto es, en la in-diferenciación de los planos gnoseológico y ontológico de lo sensible o multiplicidad. Esta identificación anómala explica varias cosas. Explica primero la valoración positiva de los puntos de partida de las filosofías de Jaspers y Heidegger entendidas como esfuerzos, coincidentes con el suyo propio, cuyo objetivo sería mostrar la positividad del no-ser. Y explica luego la predilección mostrada durante esos años por el pessimismo artístico de Nietzsche. Pues al quedar en la oscuridad la diferencia entre una crítica de la razón abstracta, respetuosa de las razones del proceder científico concreto, y la orientación propiamente antirracionalista y anticientífica de las corrientes existencialistas que enlazan con el intuitivismo bergsoniano, della Volpe se vio inducido a creer que el principal problema de los existencialismos está en su inconclusión, en haber abandonado las premisas "arracionales" de que habían partido.

Possiblemente ahí está uno de los peligros de las síntesis, de las conciliaciones de instancias contrapuestas y, en cambio, una de las ventajas de la dilucidación preliminar del uso de los términos del lenguaje a que tan ajeno fue el idealismo italiano. Valga como ejemplo de esa utilización laxa de los términos "irracional" e "irracionalismo" este significativo paso de "L'etica dell'anima bella dell'esistenzialismo": "El irracionalismo tradicional, en tanto que neoplatonismo, es todavía platonismo en sentido lato, por lo que su función de antiplatonismo o antirracionalismo (anticartesianismo) es una exigencia ilusoria. Por consiguiente, en la base de nuestra civilización (en crisis) no encontramos sino platonismo tanto si miramos el aspecto racionalista de ésta (hasta Hegel) como si miramos el aspecto romántico (respecto del cual la teoría neoplatónica tiene hoy tanta fuerza). Se diría que el criticismo es todavía hoy una aspiración muy vaga y confusa, tal vez, precisamente, porque el empirismo con su genuino irracionalismo no se ha con-

vertido aún verdaderamente en el otro componente de aquél" (OPERE 3,299).

Esta insuficiente diferenciación entre la afirmación positiva de lo alógico, del sentimiento, de los datos de la experiencia en la producción humana de conocimientos (como reivindicación propia del empirismo que es al mismo tiempo respetuoso de la validez, por modesta que sea, del saber científico) y la obra de destrucción de la razón ilustrada en que se consuma la adopción de exigencias antirracionales, permite entender cómo la acentuación del moderno escepticismo de Hume conduce a della Volpe hasta el "pesimismo artístico" de Nietzsche y el "titanismo" de Leopardi. Puesto que la síntesis buscada era impensable en el marco general de las filosofías contemporáneas de la existencia, de aquel atormentado deseo de conciliación podían salir dos caminos: o dar la primacía a los derechos de la razón científica renunciando a las valoraciones éticas, como harían algunas corrientes neopositivistas, o privilegiar los problemas ético-sociales desde una perspectiva estética dejando entre paréntesis la orientación gnoseológica inicial. La pretensión dellavolpiana de "deducir" una ética de aquellos principios gnoseológicos no pasó de ser una página añadida a la Critica dei principi logici, una página (literalmente) en la que se esboza una línea a seguir pero que no es deducción de una lógica de la existencialidad, como su autor pretende, sino superposición de preocupaciones político-sociales apremiantes a una problemática gnoseológica irresuelta. Por eso cuando la temática ético-política se hace urgente la misma filosofía de la expresión o de la 'existencia' que tanto había acentuado la identificación entre historia y estética, hará también crisis y della Volpe tendrá que volverse hacia otros desarrollos de la problemática.

El problema moral

Lo cierto es, en todo caso, que della Volpe eligió el segundo de los caminos, el de privilegiar los problemas ético-sociales del momento. Tal vez el único camino que en aquellas circunstancias podía elegir un filósofo con una formación historiográfica ya valiosa, atento a los hechos

estéticos y sociales de su época pero poco impuesto en las cuestiones epistemológicas conectadas con el desarrollo de las ciencias contemporáneas en su articulación real, no metafísicamente entendidas; tal vez, en fin, el único camino abierto a un hombre que de vuelta ya de las especulaciones acerca del concepto de derecho y la filosofía del estado inspiradas en el neocidealismo acaba observando que los estudiantes universitarios se interrogan inquietos sobre la permanencia del poder fascista¹⁸.

Con esto se toca ya el tercero y último de los elementos que entran en la maduración del pensamiento de della Volpe en su camino hacia Marx: los problemas de una ética "crítica" entre el narcisismo moral y la necesidad de salir de la abstención política. También en este aspecto su evolución está lejos de la pacífica transición que sugiere un itinerario rectilíneo. Es posible distinguir en esta evolución dos momentos: mientras temáticamente prima la perspectiva gnoseológico-crítica la conclusión coherente de ésta, es decir, una integración sintomática de ontología, estética y ética (OPERE 3,266) no permite a della Volpe ir más allá de valorar positivamente o con reticencias el talante ético existencialista o ciertas sugerencias de Nietzsche y de Leopardi; sólo cuando el problema moral es abordado específicamente en relación con la situación del hombre en la sociedad de su época, dejando en un lugar secundario, por tanto, las supuestas implicaciones éticas del criticismo gnoseológico, puede el filósofo cambiar de verdad de perspectiva. El Discorso sull'ineguaglianza hace de gozne en esta transición; la Teoria marxista dell'emancipazione umana señala el cambio de orientación.

En este cambio de orientación tienen su importancia, nada secundaria, factores externos al equilibrio en el pensamiento dellavolpiano de los elementos teóricos gnoseológico y ético, factores como: las alternativas de la guerra mundial que convierten a Italia en un país doblemente invadido por nazis y aliados como consecuencia de una política exterior sólo deseada por los menos, la subsiguiente crisis del fas-

cismo abierta ya en 1943 con la insalvable división entre la república de Saló y aquellos dirigentes del régimen más propicios a una solución de compromiso; el relativo aislamiento político de las dos principales corrientes filosóficas neohegelianas; o, por último, la compleja situación personal del propio della Volpe como colaborador hasta 1942 de algunas revistas fascistas y como autoridad académica universitaria desde 1940 con todas las implicaciones que una cosa y otra suponían en tales circunstancias.

De la conciencia que della Volpe tuvo acerca de las consecuencias de la guerra mundial sobre la investigación filosófica queda constancia por una nota publicada en octubre de 1940 con el título de "L'azio-
ne e il pensiero", en la cual se levanta acta de la interferencia de la política en la filosofía. Una observación así tiene sin duda todo el aire de la trivialidad y, sin embargo, a través de ella es posible captar el grado de distanciamiento entre política y filosofía a que había dado lugar hasta entonces la cultura dominante en Italia, una cultura que "acabó dejando a los intelectuales desorientados, vacilantes, inciertos precisamente cuando la realidad se mostró delante con toda la brutalidad imponiéndoles compromisos decisivos".¹⁹ Desde luego, en el saldo negativo de esa cultura hay que poner el triste papel de la intelectualidad, tan repetidamente reconocido después de la liberación con melancolía,²⁰ durante los años que van desde la Marcha sobre Roma hasta el comienzo de la guerra. La declaración de della Volpe en 1951 sobre su ignorancia política -a la que se hizo referencia al principio- no es sino una ratificación de lo mismo, una ratificación de la que no estuvo exenta en los mejores el sentimiento de culpa como estrato social por la disposición, precisamente, a discutir en abstracto sobre el concepto de derecho y la filosofía del estado mientras el estado realmente existente asesinaba a Matteotti y condenaba a la muerte a Gramsci y a otros.

En ese ambiente, que más de una vez se ha descrito como la "miseria italiana" y del que Giacomo Pintor dejó un testimonio dramático,²¹ no re-

presenta ninguna casualidad el que la primera crítica política explícita de della Volpe a Gentile de que se tenga noticia, un comentario al ensayo Lavoro e cultura, date precisamente de los meses que siguieron a aquella en apariencia trivial constatación del condicionamiento de la obra filosófica por la política en los días de la entrada de Italia en la guerra; como no es casual tampoco su calificación por entonces de la relación entre la cultura académica y las realidades sociales del momento como "commedia degli equivoci".

Estas primeras declaraciones explícitamente políticas están escritas en la revista Primato durante los años 1940 y 1941. En ella tuvo della Volpe durante algunos meses una rúbrica fija titulada "Taccuino del filosofo" y no hay duda de que en los debates allí suscitados se formando su opinión sobre los acontecimientos políticos culturales más notables en esas fechas. La revista, fundada -como se ha dicho ya- por una de las personalidades culturales del régimen, Giuseppe Bottai, salió desde 1940 hasta 1943 y, aunque nacía con la intención de atraer a los intelectuales al fascismo militante en una situación que empezaba a ser relativamente complicada para éste, habría de convertirse, sin embargo, en un lugar de confrontación también para jóvenes y no tan jóvenes antifascistas desde dentro de las instituciones del régimen.²² Pero los primeros artículos de della Volpe ahí publicados son un eco de las propuestas de Bottai y de sus colaboradores, una respuesta positiva a la presión del núcleo responsable de la revista en el sentido de que los intelectuales dejaran de ser un elemento pasivo, sometido a lo consumado, e interviniieran activamente en la crisis.

Casi todos los motivos centrales del publicismo de della Volpe durante esos dos años tienen su raíz en este proyecto político-cultural: la exaltación del "genio político" fascista, la recuperación de Nietzsche, la defensa apasionada de la técnica alemana, el desprecio por la civilización burguesa, etc. Todo, incluso el tono milenarista tan alejado del escepticismo moderado de sus escritos mayores, refleja la euforia con

que es acogida la ofensiva de las tropas alemanas. Se vive -en opinión del della Volpe de entonces- "una época maravillosa" cuyas realidades superan ya las previsiones del "pueblo filosófico y consciente por an-

tonomasia", esto es, del pueblo alemán. Los comienzos de la segunda guerra mundial son descritos como una operación quirúrgica realizada por los "genios de la acción", por los "genios políticos" sobre las instituciones y costumbres burguesas.²³ La misma preocupación por el papel "decisivo" de la técnica y de la organización, que está en la base de sus reflexiones críticas sobre Jaspers y sobre Gentile de un lado y acerca del neorromanticismo ~~de otro~~, no es sino el eco de la insistencia editorial de Primato en poner de relieve que en la "nueva época" ha pasado a ser vaga y académica ilusión sin futuro el querer hacer frente a la técnica, a la organización y a las armas de los grandes en guerra con un supuesto primado italiano reducido a lo puramente "cultural", a un humanismo genéricamente intelectual.²⁴

Muy probablemente también la atracción por el pesimismo artístico de Nietzsche, que es una nota insolable de la reflexión dellavolpiana de entonces, tiene que ver con el ambiente de Primato. Desde la primera década de este siglo, una vez tras otra, la recuperación del pensamiento negativo, del nihilismo nietzscheano, es una constante de la manifestación de la crisis en el plano cultural y un horizonte de intelectuales cuyo mundo se tambalea. Así ocurre igualmente, aunque no sin vacilaciones con, della Volpe. También él redescubrió por entonces en La voluntad de poder sugerencias decisivas para la época; también él se sintió deslumbrado por la transmutación de todos los valores en un momento diagnosticado como de "crisis de toda una civilización política, de la democracia". Y consecuentemente con ello puso su contribución a los tópicos del Nietzsche antecesor del nacional-socialismo: "No es casual -escribe en febrero de 1941- que Nietzsche haya retorna triunfante a la Alemania hitleriana mientras que en la Alemania guillermina, democratizante, fueron corifeos espirituales Weber, Troeltsch y los demás, to-

dos ellos cristianos 'razonables'". O exaltó al Nietzsche profético y antiigualitario: "Viene a la mente el filósofo Nietzsche, seguramente el mayor profeta de ésta época [...]. Nietzsche, con su polémica una y doble contra la democracia y el cristianismo (¿acaso no es el 'igualitarismo' la 'igualdad' cristiana hecha laica, como el 'humanitarismo' la 'caritas'?)".²⁵

Pero incluso por encima de los tópicos compartidos y favorecidos por la propaganda política del fascismo el Nietzsche de *della Volpe* es sobre todo el filósofo anticristiano que identifica arte y vida. Como en el caso de su relación con el existencialismo lo que más le interesa de Nietzsche es el punto de partida, señaladamente la consideración de que el arte ha sido dado al hombre para no morir de verdad, el pesimismo estético que tiene, según él, su formulación más pregnante no tanto en las reflexiones explícitas en torno al arte cuanto en las metáforas estético-morales de aquél. Por eso escribe que su filosofía es "el punto más alto alcanzado hasta hoy en la reducción del problema estético a problema moral y metafísico". Al igual que en la anterior interpretación de Kant, por tanto, la identificación dellavolpiana de arte y vida, de estetidad e historicidad, busca su confirmación no en el lugar en que el tema del arte fue tratado más particularizadamente sino en el marco de las consideraciones filosófico-gnoseológicas generales, en relación con la positividad de lo estético, del sentimiento. Sólo que Nietzsche aparece ahora como el primer crítico del romanticismo y también, por su planteamiento anticristiano, como el primer moderno que rechaza radicalmente la tradición neoplatónica.

De ahí que en lo que concierne a Nietzsche le parezca una paradoja estimulante el que éste estuviera "más próximo de la naturaleza del arte allí donde negó el problema estético como problema específico absorviéndolo en el problema 'moral' o de la vida (de la voluntad de poder)" que "cuando trató específicamente del arte y de sus cualidades diferenciadas respecto de las de la vida y de la acción". Pues en este último

caso su pensamiento habría recaído también en una concepción romántica y mixtificadora del problema estético. De modo que el Nietzsche por el que se siente atraído della Volpe no es el héroe del superhombre exaltado por los antirracionalismos contemporáneos; es un pensador que luego de haber entrevisto el carácter positivo de la multiplicidad o sentimiento y de haber sido, por consiguiente, un espíritu lúcidamente crítico y antirromántico acaba luego, por desconfianza en el entendimiento humano, diluyendo aquella intención positiva al subsumir lo estético bajo la categoría de la infinitud. Tal sería el Nietzsche "platonizante, obnubilado por la idea de eterno retorno".

Esta interpretación parece coherente con la perspectiva gnoseológica en que se mueve entonces su comentarista, con aquel panestetismo formalista que recorre la Crisi critica dell'estetica romentica, y con la adopción de un antirromanticismo en clave antillustrada. En cuanto al plano de las instancias morales, lo verdaderamente actual para della Volpe en esa coyuntura es el titanismo antirromántico de Leopardi, la exaltación de aetivismo, de la "navegación" en tanto que esto "nos mantiene libres del tedium". En efecto, "Con su talante antiilustrado (que es antiplatonismo, en suma) y con su pesimismo no cristiano, [Leopardi] es quizás el único de nuestros clásicos que tiene una concepción verdaderamente moderna de la vida, esto es, heorica, viril; el más próximo a nosotros, el único cuya enseñanza y ejemplo moral puede ayudarnos a vencer en nosotros mismos aquel narcisismo espiritual que tan extraño resulta a la modernidad de esta época y que tan enraizado está en nuestra tradición cultural desde el te ipsum redi agustiniano-neoplatónico en adelante" (OPERE 3,61-62).

Pero ¿no es esto último una muestra, como tantas otras tal vez menos auténticas, de la desesperante inanidad del filósofo académico en la crisis? Ciento: en aquella urgencia por vencer el "narcisismo espiritual" de la tradición neoplatónica-agustiniana, la angustia interior ante una realidad externa que se escapa, sale a luz la crisis del

intelectual tradicional; el cual, sin embargo, responde a ella confusamente con la exaltación de una filosofía heroica, viril, de la vida justo en el momento en que lo heroico, lo viril menos necesitaba de glorificación ideológica puesto que se había convertido en la obligada cotidianidad de los más. Esta exaltación del "navegar" contra "el tedio" se escribió luego de la entrada de Italia en la guerra, luego de la ofensiva fascista en África septentrional y de la campaña de Grecia, en los días en que se inicia la invasión de la Unión Soviética por la Wehrmacht hitleriana e Italia envía un cuerpo expedicionario al frente ruso. ¿Quién sino intelectuales sin compromiso político-social, aun a sabiendas de la "interferencia" de la política belicista en la filosofía, podían necesitar "navegación" en tales circunstancias? ¿De dónde procedía entonces el "aburrimiento"? Es verdad que della Volpe acertaba, en aquella coyuntura, sobre la imposibilidad de los nostálgicos retornos al romanticismo, como acertaba también al considerar que el problema moral habría de tratarse en lo sucesivo como cuestión económico-social en relación con el asunto de la técnica y de la organización. Pero si el diagnóstico de la crisis del intelectual, académico o mun-
dano, estaba fundado, sus recomendaciones para superarla en el marco de un concepto de la vida como arte y del arte como vida siguen pade-
ciendo todavía el vicio de la ambigüedad. Pues esta concepción de la vi-
da leopardiana, heroica y viril, antinarcisista pero antihumanista, crí-
tica del romanticismo y exaltadora de la técnica y de la organización,
¿no seguía siendo adorno ideológico, consciente o inconsciente, del rea-
lismo político con que Bottai y los suyos llamaban a los intelectuales
a tomar partido?

Navegar con Leopardi, sí. Pero ¿hacia dónde? Ese debe haber sido el verdadero problema moral de della Volpe entre 1943, año en que publica el Discorso sull'ineguaglianza, y 1945, momento en que aparece la Leo-
riera marxista dell'emancipazione umana como ensayo acerca de la trans-
mutación marxista de los valores.

Entre mayo del Cuarentaytres y junio del Cuarentaycinco, fechas de aparición, respectivamente, de los dos ensayos ahora citados, muchas cosas habían cambiado ya en Italia y en Europa. Por lo que hace a Italia el Gran Consejo del fascismo había votado, en julio de 1943, una moción de censura contra Mussolini que dió lugar a la destitución de éste por el rey y a su inmediato encarcelamiento; se había constituido (en abril de 1944) un gobierno presidido por Badoglio con la participación de algunos partidos antifascistas; Roma y Florencia habían sido liberadas de los ocupantes nazis, y en Bolonia, Génova y Milán se extiende la insurrección popular. Entre ésta, la presencia de los ejércitos aliados y Yalta se decide el destino de la Italia postfascista. Tal es la coyuntura en la que della Volpe se pregunta por los orígenes de la desigualdad, critica el individualismo rousseauiano (forzando también aquí una interpretación de Rousseau como continuador del platonismo y del cristianismo) y busca en los conceptos de la técnica y del trabajo la nueva, la moderna, transmutación de los valores.

La reflexión entre el Discurso y la Teoría arranca de la crítica del individualismo ético, centrándose precisamente en Rousseau, y tiene dos polos de atracción: Nietzsche y Marx. Es tal vez lo que corresponde a la visión de un filósofo en crisis que, además, no cree en absoluto en los valores de la democracia burguesa, ni en su pasado de libertad abstracta ni en un futuro social-liberal. La Teoría es en realidad un desarrollo, con un año y pico de diferencia, pero con los decisivos acontecimientos antes mencionados como fondo, del Discurso. En éste della Volpe se ha declarado ya ajeno a las tendencias éticas de los existencialismos existentes. Quedan, pues, Nietzsche y Marx. Pero si el nihilismo en tanto que realismo heroico -se argumenta en el Discurso- es sólo un naturalismo que en la crítica de la teología no llega a rebasar la concepción cristiana, también la crítica marxiana tiene sus defectos. El principal de ellos es, en la opinión del della Volpe del Cuarentay tres, que el objetivo filosófico de Marx habría sido demasiado limitado.

La filosofía de Marx, pues, habría sido puramente una filosofía de lo económico, y su "humanismo real" mera conclusión "romántica, vana, gratuita" de una ética-política que aspira a construir, con la superación de la alienación a través de la platonizante dialéctica, un nuevo estato ético de hegeliana memoria (OPERE 3,286-287), retorno de la teología, en suma.

Esto está escrito en mayo del Cuarentaytres. Y en nombre de la positividad del sentimiento así como de una ética que quiere ser sin adjetivos o a lo sumo crítica; crítica que sabe ya no sólo que la igualdad está en función de la libertad sino que ésta, cuando no se toma abstractamente como un derecho con el cual se nace, depende de aquella (OPERE 3,285). Ahí cifró della Volpe el comienzo de su "investigación de izquierdas". Es dudoso que así sea. Pero entonces los nuevos filósofos iban: en junio del Cuarentaycinco, dos años después y terminada ya la guerra, el filósofo reemprimía el texto del Discurso justo hasta llegar a la conclusión sobre los defectos de la filosofía de Marx. Esta conclusión en cambio quedó excluida (como resulta de la comparación entre OPERE 3, 283-287 y OPERE 3, 329 y siguientes); en su lugar seguía el tratamiento positivo de la "emancipación marxista", de la transmutación marxista de los valores.

NOTAS AL CAPITULO II

1. Así M. Rossi en la primera parte del ensayo cit., pág. 172. Recoge esa rotulación G. Vacca, Scienza, stato e critica di classe (G. della Volpe e il marxismo), Bari, De Donato, 1970, pág. 12. No obstante Vacca escribe inmediatamente después que en la interpretación de Rossi se exagera el aspecto de la continuidad en el pensamiento de della Volpe al privilegiar los ensayos relativos a la lógica. G. Colombo, que ha estudiado más detenidamente este periodo, es de otra opinión: «el mismo critismo integral no sería sino "actualismo críticamente invertido" (obra cit., pág. 163). En las conclusiones Colombo escribe que la literatura marxista sobre della Volpe no ha logrado aclarar suficientemente un punto central, que es el de su paso del fascismo al comunismo y del actualismo al marxismo. La línea interpretativa de Colombo se resume bien en esta afirmación: "Nadie ha puesto la doctrina nietzscheana en el centro del pensamiento dellavolpiano [de esos años]. Y sin embargo, en nuestra opinión, toda la contradictriedad del primer sistema de della Volpe se explica si es vista a la luz de la obra de Nietzsche" (ibidem, pág. 189).
 2. La fórmula "existencialismo gnoseológico" es de Del Noce y de E. Paci; la de "neoclasicismo" de B. Calogero; la de "racionalismo irracionalista" de E. Paresce. Para todo ello cf. C. Violí, cit., págs. 192-194.
 3. Sobre el método de trabajo de della Volpe escribe lo siguiente I. Ambrogio en su presentación de las Operas: "Generalmente trabajaba sobre textos leídos y consultados con resabios, breves anotaciones al margen, llamadas en el mismo texto, etc., para redactar luego sus escritos directamente a máquina con vistas a la publicación inmediata. (Los textos aparecidos en periódicos y revistas pasaban a ser 'originales' corregidos luego e integrados en su libro en preparación)".
- Sobre la relación de della Volpe con el existencialismo: A. Santucci, Existencialismo e filosofia italiana, Bolonia, Il Mulino, 1959. Más recientemente el tema ha sido abordado por R. Paris en su introducción a

la traducción francesa de Rousseau e Marx (París, Grasset, 1974, págs. 21-23). La publicación (por Luisa Mangoni) de una Antología de la revista Primato en la que aparecen artículos de G.d.V., y el descubrimiento por Violi de una entrevista concedida por della Volpe a Accademia en 1945, con el título de "Le tappe di un esistenzialista" (ob. cit., pág. 60), añaden documentación imprescindible sobre el asunto. Con esos datos nuevos resulta evidente que la reconstrucción por Rossi de esta fase queda coja. Pese a lo cual creo que N. Merker está en lo cierto cuando afirma que "la vía de salida [del neohegelismo] le vino a della Volpe de Hume y no de los tanteos en dirección al existencialismo" (en el artículo citado en la nota 27).

4. Cf. M. Modica, L'estetica di Galvano della Volpe. Marxismo, linguitica e teoria della letteratura, Roma, Officina, 1978, pág. 23.

5. Cf. Primato (1940-1943). Antología (al cuidado de Luisa Mangoni), Bari, De Bonato, 1977.

6. Ibid., págs. 50-51. L. Mangoni afirma que la intervención de della Volpe en Primato no estuvo excesivamente ligada a la problemática peculiar de la revista en su conjunto, y que lo precisamente su intervención sobre el tema del "romanticismo" produjo en los otros colaboradores una "reacción traumática" que acabaría en ruptura. Volvemos sobre esto más adelante.

7. Sobre la importancia de la obra de E. Calogero en ese contexto tiene interés contrastar la opinión de della Volpe con la de E. Garin, Cro-nache di filosofia italiana (1900-1943), Bari, Laterza, 1955, pág. 469. El talante liberal-socialista de Calogero favorecía por entonces en la Scuola Normale de Pisa el antifascismo de los estudiantes universitarios (P. Spriano, ob. cit., III, pág. 343). Es dudoso, por lo demás, que la crítica de Calogero al neohegelismo en La scuola dell'uomo fuera más tibia que la del propio della Volpe. He aquí la punta político-social

del antihegelismo de Calogero: "A nadie atrae tanto la idea hegeliana de la Versöhnung, de la necesaria 'conciliación' dialéctica como a quien tiene miedo de discutir. El ideal ético del historicista hegeliano es precisamente reconciliarse, ir de acuerdo con el mundo, reconocer que todo marcha bien, que los males no son males, que la victoria es siempre de quien la merece y que los hechos consumados tenían que consumarse. Pero quien aspira a ese paraíso de la indiferencia sabe cuál es su precio: aceptar también el principio de que la historia tiene el derecho de machacar a los individuos, esto es, asumir en concreto la responsabilidad personal de conceder a aquellos individuos que se hacen representantes de la historia el derecho a aplastar a los demás sin tener que dar cuenta a su conciencia moral" (ibid., 2^a ed., pág. 98). Otro juicio merece, en cambio, la polémica del della Volpe marxista con el liberal-socialismo en 1946. Pero las fechas cuentan.

8. Para la valoración de esa crítica M. Rossi, art. cit., I, pág. 173. 9. En La cultura italiana tra '880 e '900, Bari, Laterza, 1962. Cf. también A. Santucci, ob. cit., págs. 109-177.

10. Entre los intérpretes que acentúan la pertenencia de della Volpe a la nouvelle vague existencialista de los años de la guerra cf. M. Modica, obra cit., págs. 86-88, quien probablemente exagera algunos juicios anteriores de Morpurgo-Tagliabue, Garin y Vacca. La tesis contraria, en R. Paris, introducción citada. Violi considera "todavía inexplicada" esta etapa de la biografía intelectual del filósofo.

11. En C. Violi, ob. cit., pág. 60. Della Volpe era miembro del PCI desde octubre de 1944. El "Avviso al lettore" que abre la Teoria marxista está fechado en Messina en marzo de 1945. De ello resulta, por tanto, que la entrevista citada es posterior a la elaboración de la primera obra marxista del autor.

12. Este juicio aparece en el texto con añadidos de Il problema dell'esistenza in Aristotele, Hume e Kant e il suo rapporto con quello es-

tetico, reelaborado en Per un'ulteriore critica dell'idea di sostanza e di categoria in genere (in rapporto al problema estetico), comunicación publicada a finales de 1940. Como el juicio sobre Heidegger es precisamente uno de los añadidos hay que suponerlo unos meses posterior a la declaración sobre el "retorno a Kant". Para la cronología cf. las notas de I. Ambrogio: en OPERE 3,402 y C. Violi en ob. cit., págs. 39 y 44.

13. En "Una filosofia viril" y "Cenerentola eterna", artículos recogidos en Primato, 1940-1943, Antología cit., págs. 212-214. Las recensiones son de marzo y agosto de 1940, respectivamente. La comparación de esos juicios con las opiniones expresadas por della Volpe en su intervención en el debate sobre el existencialismo organizado por Primato en 1943 (OPERE 3,445 y ss.) es instructiva: sobre Abbagnano se dice ahora que "ha dado un tratamiento unilateral, injusto, a la lógica, al concepto y al entendimiento en la economía de su investigación filosófica", que "corre el riesgo de caer en un pragmatismo equívoco"; sobre Paci, que ha de decidirse "entre Jaspers y su neoplatonismo más o menos modernizado y Heidegger con su espíritu aristotélico y crítico".

14. El primero de esos dos textos, "Le ultime anime belle (Da Jaspers a Berdjaev)" es de octubre-diciembre de 1942 y fue incluido luego como apéndice al Discorso sull'ineguaglianza. El segundo texto es la "Prefazione" al Discorso, publicado en mayo de 1943. De acuerdo con los datos que proporcionan Ambrogio y Violi se puede establecer que este Prefacio fue escrito seguramente en febrero o marzo de 1943. Tiene interés fijar las fechas para captar la evolución del autor: entre finales del Cuarentaydos y mediados del Cuarentaytres della Volpe parece haber aclarado su posición respecto de los dos existencialismos de los que se sentía más próximo, el de Abbagnano y el de Heidegger. Respecto de Abbagnano la aclaración hay que verla en su colaboración al debate promovido por Primato (febrero de 1943). Respecto de Heidegger la aclaración se produjo en el Prefacio al Discorso. Que della Volpe debía de

considerar importantes estas dilucidaciones lo prueba precisamente el hecho de que ^{1/}mitad del Prefacio al Discurso está dedicada a discutir con Heidegger. Tampoco el puntillismo cronológico de la reconstrucción está de más si se tiene en cuenta que en este Prefacio el propio della Volpe se creyó en la obligación de añadir un nuevo desarrollo sobre el heideggerianismo "como aclaración a lo ya dicho" (OPERE 3,270) sólo unos meses antes.

15. En general durante los años anteriores della Volpe hablaba de "presunto existencialismo" o de "sedicente existencialismo" refiriéndose a Jaspers, Marcel, Berdiaev y Paci; y de "existencialismo más estricto" refiriéndose a Heidegger y Abbagnano. Algunos pasos dan a entender que con "existencialismo propiamente dicho" se aludía a la propia lógica de la existencialidad, a su "filosofía de la existencia".

16. Un primer criterio de valoración sobre la actualidad y validez del existencialismo sería la posición respecto de la estética romántica. Así: "Puede decirse que una filosofía existencialista que quiera ser verdaderamente consciente de sí misma encuentra en el planteamiento del problema estético la primera piedra de toque de la intemá coherencia y validez propia, ya que a través de este problema sobre todo y principalmente afontaña la concepción romántica del ser y se mide con ella. Hasta el punto de que podría decirse que el existencialismo representa una nueva exigencia fecunda y vale verdaderamente sólo si con ello deja a un lado al romanticismo. Me parece que el existencialismo no se ha dado cuenta de esa inevitable confrontación crítica con la conciencia romántica" (OPERE 3,80).

17. En este debate, abierto por Abbagnano y Paci, intervinieron, además de della Volpe, Carlini, Spirito, Carabellese, Luporini, Banfi y Gentile en otros. Las intervenciones han sido recogidas por L. Mangoni en su antología de Primato ya citada. La de della Volpe está además en OPERE 3, 445-449).

18. Así, por ejemplo, en Primato II, nº 9 del 1 de mayo de 1941: "¿Qué

puede decir a los jóvenes respecto de, por ejemplo, los problemas actuales del Estado o la literatura actual un profesor de moral cuya formación mental es a lo sumo iusnaturalista, o sea, ilustrada, o un profesor de literatura cuya conciencia crítica ha llegado como máximo a la estética crociana? Naturalmente, los jóvenes que en tales reuniones [oficiales] escuchan a estos maestros suyos sienten, cuando se trata de los mejores, por supuesto, la estructura del Estado - más allá de Kant, de Rousseau y del mismo Hegel- como la realidad histórica actual se la hace entrever" (en Violí, cit., pág. 47). Pero de momento eso no pasa de ser en della Volpe observación del hecho.

19. Tal es la opinión de Eugenio Garin. A la influencia del neoidealismo hay que sumar las consecuencias de la enseñanza fascista. Y no sólo entre los intelectuales. Eugenio Curiel describía así la situación en los meses inmediatamente anteriores a la guerra: "La gran limitación... está en la profunda y nefasta influencia que el fascismo ha ejercido sobre todos y a la cual no se sustraen enteramente los mismos antifascistas declarados y más o menos militantes. Esta influencia fascista ha corroído todo sentimiento de solidaridad nacional e internacional, ha matado toda fe en una posible convivencia pacífica entre pueblos y ~~lo~~ hecho olvidar a las masas que la tarea del individuo es el trabajo pacífico sobre el que se constituye la nación.

Este infinito escepticismo, que se revela más o menos claramente, pero que en cualquier caso mata toda posible confianza en un ideal, que se chancea del sacrificio del individuo inclinado hacia el bienestar de la comunidad, es en el fondo la mayor conquista del fascismo y probablemente será su más amarga herencia" (en P. Spriano, Storia, III, cit., pág. 275).

20. Reconocido desde los puntos de vista más diversos. Cf. los testimonios de Carlo Bo y de Umberto Segre en Fascismo e antifascismo, I, cit., págs. 305-327; de Cesare Pavese en Opere, Saggi letterari, Torino, Einaudi (varias reimpresiones), págs. 205-206; de Giuseppe Berti (en P. Spriano,

III.cit., pág. 285); de L. Lombardo Radice en Rinascita, IV, nº 5, mayo de 1947 (reprint de Editori Riuniti:Roma,1976, págs. 123-124). Un tema recurrente en los testimonios de la época era la comparación melancólica con el papel de los intelectuales en España.

21. Cf. "L'ultima lettera di Giacomo Pintor", en Rinascita, III, números 5-6, mayo-junio de 1946 (reprint cit., págs. 119-120). La reproducción por Rinascita de esta carta del 28 de noviembre del Cuarentaytres es, sin embargo, sólo parcial. Está completa en G.P. "Per mio fratello", incluida por V.Gerratana en Sanque d'Europa, Turán, Einaudi, 1950. En ella se dice entre otras cosas:"Los italianos somos un pueblo flojo, profundamente corroído por su historia reciente, siempre a punto de ceder ante una vileza o una debilidad. Pero seguimos dando minorías revolucionarias de primer orden: filósofos y obreros".

22. Sobre la evolución de Primato informa L.Mangoni en la Introducción a la Antología citada. Sobre el papel de Bottai, además de la reflexión de L.M. y del testimonio de U.Segre en "La scuola durante il periodo fascista" (en Fascismo e antifascismo, I, cit., págs. 325-326) cf. de la misma Luisa Mangoni, L'interventismo della cultura, Bari, Laterza, 1934. En su respuesta a una encuesta sobre las relaciones entre cultura académica y extraacadémica (Primato, II, nº 9, 1º de mayo de 1941) della Volpe concluía con un elogio de la actividad del ministro Bottai.

23. En Primato; I, nº 15, 1º de octubre de 1940, pág.6. La importancia que en ese momento della Volpe concede a la operación quirúrgica de los genios de la acción y de la política le lleva a oponer este descubrimiento "práctico" de la "decadencia de las instituciones burguesas" al conformismo de todas las filosofías.

24. Tāl como indica L.Mangoni, Primato, que había nacido como un llamamiento a los intelectuales para que, aceptando el "coraggio della concordia" realizaran el "primado espiritual" de los italianos, modificó su línea parcialmente luego del ataque alemán a la URSS (y del envío por

parte de Italia de tropas de apoyo). Es en ese momento, a partir de julio de 1941, cuando la revista empieza a insistir en la insuficiencia del "primado espiritual" y a valorar "la técnica, la organización y las armas".

25. En Píñmato I, nº 15, 1º de octubre de 1940, y II, nº 3, 1º de febrero de 1941.

III. UN HUMANISMO POSITIVO, CRITICO-PRACTICO

"Poco a poco la conciencia que fui cobrando del hecho histórico del imperialismo como fase extrema del capitalismo acabó desarrollándose en mi nueva actitud intelectual filosófico-crítica, esto es, sociológico-materialista. Pedir el carnet del partido (comunista) fue un acto consecuente, casi el símbolo de una nueva y mejor juventud espiritual".¹ El acto consecuente se produjo en octubre de 1944, pocos meses después de la liberación de Roma y de Florencia, cuando se había constituido ya el primer gobierno de los partidos antifascistas presidido por Ivanoe Bonomi, y las fuerzas de la resistencia unificadas en el corpo volontari della libertà combatían sobre todo en el norte del país contra la ocupación nazi, bajo la supervisión recelosa, por otra parte, de los aliados ingleses y norteamericanos. De tal situación hay un primer testimonio en el aviso al lector que abre La teoria marxista dell'emancipazione umana. En éste se declara, en efecto, que su autor ha tenido que prescindir de las referencias, citas a pie de página y demás instrumentos del trabajo erudito debido a que los libros utilizados para la redacción del ensayo se han quedado en la Italia todavía ocupada; además della Volpe dedica esas páginas, que son el fruto de su primer contacto intelectual con Marx, "ai partigiani romagnoli, ai caduti e ai superstiti".

En aquellas circunstancias es comprensible que La teoria marxista dell'emancipazione umana, publicada en abril de 1945, pasara casi desapercibida.² Pues cuando della Volpe firmaba en Messina el prólogo a ese medio centenar de páginas acerca de "la transmutación marxista de los valores" los ojos de los comunistas y en general de aquellos que podían estar interesados en un tema así estaban pendientes de los acuerdos de Yalta, de los cuales sale la esperanza en la inmediata paz pero también la afirmación de las esferas de influencia de los "grandes" en el plano mundial. Precisamente por esas semanas una resolución

conjunta de socialistas y comunistas analizaba la situación italiana intentando trazar los objetivos inmediatos de la lucha nacional anti-fascista en su última fase. En esta declaración - a la cual se hace referencia aquí para resumir con la mayor brevedad el clima del momento - se partía de la comprobación de que la guerra seguía siendo "la realidad que domina toda la vida nacional e impone la unión de todas las fuerzas sanas de la nación"; se proclamaba que, en consecuencia, el deber de los trabajadores era participar con todo su entusiasmo en el combate por la liberación, en favor de la democratización del país; y luego de preconizar diversas medidas inmediatas de orden militar, se afirmaba la necesidad de que los gobiernos aliados concedieran mayor autonomía al ejecutivo italiano en todos los aspectos. La declaración conjunta acababa llamando a los trabajadores a organizar la insurrección popular para contribuir "a la destrucción definitiva de los ejércitos alemanes y de las fuerzas fascistas", adelantando por último lo que, en opinión de los firmantes, habría de ser objetivo económico-social a corto plazo: una "sólida" democracia republicana, una profunda ~~reforma~~ agraria, la transformación de las estructuras industriales en una dirección que "quite para siempre a la plutocracia la posibilidad de dominar la vida política y económica italiana".³

El marxismo italiano de entonces era, por tanto, eminentemente práctica política. Primero, insurrección popular: rebelión en Nápoles, en Bolonia, en Génova, en Turín, en Milán, en Venecia, en Trieste. Luego, desde finales de 1945, preparación del referéndum institucional y de las elecciones para la asamblea constituyente, polémica con democristianos y otros grupos políticos acerca de la orientación del futuro estado. Lo que predominaba era, en suma, la cara inmediatamente política de lo que en la investigación dellavolpiana contemporánea se rotula como problemática de la dignidad, de la libertad y de la emancipación humanas. Predominio político-práctico natural, en tales circunstancias. Más

sorprendente -en un sentido positivo, desde luego- es el hecho de que pese a todas esas dificultades ya en aquellas fechas el comunismo marxista italiano, bajo la dirección de Togliatti, no quedara limitado, como ocurrió en otros casos, a las urgencias del activismo político sino que prestara una atención comparativamente importante a temas de política cultural cuya punta teórica y cuya dimensión nada inmediatista resultan obvias. Ese talante, que recuerda mucho la orientación ordinovista del principio de los años veinte, era advertible ya en los primeros números de Rinascita distribuidos en 1944, y se justifica porque aunque son muchas las cosas graves, improrrogables y difíciles por hacer, la elaboración ideal, teórica, la precisión conceptual y la claridad de ideas son consideradas inseparables de la lucha política y del trabajo práctico en una perspectiva cuya finalidad declarada es "una renovación en todos los campos"⁴. Este afán de renovación en todos los terrenos se concretaba entonces en la voluntad de ir construyendo una cultura comunista en sentido amplio, una cultura enraizada en la tradición de la III Internacional e inspirada muy particularmente en el redescubrimiento de la obra de Antonio Gramsci algunos de cuyos escritos de la cárcel empezaron a ser publicados al término de la segunda guerra mundial.⁵

Cierto: de las urgencias políticas en sentido propio poco hay en este della Volpe que empieza a vivir "una nueva y mejor juventud espiritual". El hizo su opción en el Cuarentaycuatro con algunos de los motivos que quedan dichos como fondo y movido también por el ejemplo moral de Concetto Marchesi, comunista, catedrático de la universidad de Padua que abandonó por entonces la vida académica para pasar a la lucha política clandestina, y al que el filósofo de Messina tiene por "maestro digno de la nueva cultura"⁶. Desde esa fecha della Volpe desarrolla la problemática marxista y comunista en el plano filosófico o en el ámbito de la crítica de las ideologías; no es un político en sentido técnico y considera sana, por lo demás, la tácita división de tareas

entre el permanente del aparato y el intelectual que es característica del comunismo marxista posterior a la segunda guerra mundial. Pero si en su crítica de la concepción tradicional de la persona humana o en la consiguiente consideración del marxismo como "revolución copernicana" en la historia de las ideas morales hay pocos restos patentes de las urgencias políticas más inmediatas, el arranque de su reflexión filosóficomoral, en cambio, enlaza directamente con las preocupaciones cotidianas que motivan esas urgencias. Así, para aducir un paso revelador al respecto, al comienzo de un artículo acerca del "hombre abstracto del cristianismo y el humanismo positivo" levantaba acta del hecho de que "la filosofía moral es algo que en la crisis actual está en la calle", algo apreciable tanto en los artículos de fondo de los periódicos como en los discursos de los políticos o en los escritos de los científicos: hay "un ansia moral difusa" que obliga a los intelectuales marxistas a meditar sobre "las razones específicas y las características originales del humanismo socialista frente al humanismo tradicional, individualista o libertario" (OPERE 4,549).

Por otra parte el relativo despegue teórico con que trata de contribuir, también él, a la cultura comunista le permite adelantar temas que pronto constituirían uno de los centros de atención no sólo de la política cultural comunista sino incluso de la actividad política en su sentido más restringido. Señaladamente uno: la crítica del papel y la función del neoliberalismo postbélico. Tal vez porque della Volpe no creyó nunca en la democracia política, burguesa (al menos hasta entonces) supo ver desde los primeros días de la liberación, antes que otros, la naturaleza ideológica y el carácter funcional a los intereses de los dominadores del demoliberalismo y del social-liberalismo de la época. Hasta el extremo de hacer de esto el punto de partida de su reflexión sobre la libertad y la emancipación comunistas.

En efecto, ya en marzo de 1945 estimaba que en la mayoría de los casos la intelectualidad europea se limita a ver en el marxismo un elemento de síntesis en la relación entre liberalismo y socialismo; y en

base a esa estimación asumía como propia la prognosis de un publicista inglés de The Economist según la cual al final de la guerra la derecha aparecería desacreditada en toda Europa mientras que la izquierda saldría reforzada pero inmensamente confusa. Tampoco le resulta difícil exemplificar acerca de los síntomas de la confusión moral e intelectual: desde Franklin Delano Roosevelt hasta Harold Laski, desde el arzobismo de Canterbury, William Temple, hasta Benedetto Croce, y desde Rodolfo Mondolfo hasta las masas pequeño y medio burguesas la "fe dogmática" en el liberalismo se va imponiendo con el añadido "socialista", casi siempre equiparado a igualdad de oportunidades, en lo económico (OPERE 3,310-315,OPERE 4,14). Tal sería el fenómeno ético-político más saliente de la segunda postguerra mundial; un fenómeno que, en opinión del della Volpe de entonces, no afectaba sólo a la intelectualidad europea sino que siendo la vía ideológica de salida a la crisis propuesta por los dirigentes de los imperios inglés y norteamericano arraigaba igualmente en los llamados "nuevos hidalgos", en las capas medias que se resisten "con un estoicismo indefinible" a la proletarización material, resignados éstos últimos a "morir de hambre en honor del viejo pendón de la dignidad y la libertad burguesas".

De ahí que el objetivo último, práctico, de la crítica del concepto tradicional, individualista, de la persona humana sea desde este punto de vista contribuir a disipar la confusión existente en la izquierda de la época. Y esto en el plano en que un filósofo que se quiere tal, y que sabe además a qué público se dirige, puede hacerlo:poniendo de relieve la naturaleza ideológica y el anacronismo del híbrido social-liberal, desvelando sus orígenes ideales, tratando de convencer a intelectuales y burgueses pequeños y medios de la superior concepción que el marxismo tiene de la libertad y de la dignidad humanas. Concepción superior no sólo por razones económicas sino también por razones morales (OPERE 3,311).

Es posible rastrear en este motivo uno de los móviles de la corriente de intelectuales comunistas agrupada por Elio Vittorini en 1945 en

torno a la revista Il Politecnico. Pues, en efecto, entre las finalidades de aquella empresa cultural estaba el potenciar un amplio movimiento de intereses morales, prácticos, en las capas medias e intelectuales que sirviera para acercar unas y otros a los trabajadores conscientes, saldando con ello la brecha abierta tanto por la cultura vaticana oficial como por la cultura neohegeliana.⁷ No es casual en este sentido que fuera justamente en las páginas de Il Politecnico, tan receptivas respecto de la cultura burguesa progresiva o de vanguardia, donde della Volpe descubrió, tal vez con cierta precipitación, una de las excepciones notables a la tendencia neoliberal dominante: André Gide; ejemplo de comprensión éste -se argumenta en "Gide alla scuola di Marx"-, revelador de que la intelectualidad burguesa en Francia empieza a darse cuenta de lo "irreparable": el "nuevo hidalgo", al igual que hiciera en su época la intelectualidad aristocrática, se prepara para el cambio con una dignidad que no tienen los más.

Optimismo de la voluntad, sin duda. Pero enseguida se añade a eso una caracterización de la crisis civilizatoria que explica por qué tal actitud resulta difícilmente compartida por la mayoría de los intelectuales tradicionales. Se trata de una crisis del hombre común, esto es, de una crisis de desarrollo en un sentido revolucionario desde el hombre común-burgués al hombre común-trabajador. Por lo que para salir de ella no basta con la reafirmación del hombre común tradicional ni siquiera con el recurso al diletantismo, al olímpico elitismo de una minoría favorecido por la división capitalista del trabajo, reafirmación y recurso perceptibles incluso en el campo socialista (OPERE 4,23 y O-PERE 4,262); se requiere, por el contrario, una nueva moral y un hombre nuevo que se adecúen a las necesidades materiales e ideales del presente evitando, de un lado, el riesgo de la eventual repetición de las dictaduras reaccionarias con fondo racista, a la cual podría conducir la crítica genérica del "hombre común", y solventando de otro lado las carencias de las doctrinas humanitarias y moralistas que estuvieron

precisamente en el origen de la crisis de la época. Tal es resumidamente el punto de partida de la reflexión filosóficomoral de della Volpe.

Se ha dicho que en los días postbélicos del "marxismo fácil" los exigentes y rigurosos testos teóricos de della Volpe no eran bien acogidos ni entendidos en un partido comunista en el cual predominaba un concepto del materialismo histórico elaborado como fusión del liberalismo con el idealismo y el hegelismo meridionales.⁸ Este juicio, sin embargo, requiere algunas precisiones. En primer lugar no puede afirmarse con verdad que la orientación propiciada por el núcleo dirigente del PCI en aquellas fechas fuera un "marxismo fácil" hecho de retazos liberales, idealistas y hegelianos. Sin entrar en la estimación de lo que representó en su momento el llamado "giro de Salerno" ni, por tanto, en el sentimiento de melancolía con que suele compararse el objetivo antiplutocrático de la Resistencia y la realidad político-social italiana de los años siguientes (tema este que tiene entidad por sí mismo y que rebasa el marco de una consideración de la filosofía moral dellavolpiana), es posible asegurar, en cambio, que el repaso atento de los números de Rinascita contemporáneos de esta primera reflexión marxista de della Volpe no avala la idea de una contraposición tan directa como la que sugieren Fraser y otros intérpretes. En segundo lugar tampoco parece que fueran la exigencia y la rigurosidad, indiscutibles, de lo que acostumbra a llamarse "marxismo teórico" razones de peso para justificar una situación excéntrica de della Volpe en ese contexto. Pues aun siendo cierto que el partido comunista privilegiaba entonces la estimación de los problemas políticos, sociales y económicos del momento, no permaneció ajeno, como queda dicho, a los desarrollos del "marxismo teórico" o del marxismo difícil -para seguir con esa contraposición esquemática-. Ejemplos de esta preocupación, en los que resaltan igualmente la exigencia y la rigurosidad teóricas son, ya en 1946, los ensayos de Cortinà y Pancini sobre la energía atómica,

de Aloisi sobre las orientaciones de la investigación científica, de Roberto Benfi sobre el estado de los estudios económicos o, en el mismo plano que las reflexiones de della Volpe, las consideraciones de Deilio Cantimori en sus apuntes de bibliografía marxista.⁹

Otro tanto cabe decir acerca de la supuesta oposición entre un antiliberalismo dellavolpiano y un liberalismo togliattiano. Tal oposición, referida a los años 1946-1948 de los que aquí se trata, es falsa. La crítica del demoliberalismo y del socialismo liberal, del crocianismo y del ressellismo, era por entonces una posición compartida. La inflexión historicista-liberal en la política cultural del partido comunista es algo que se produce bastantes años después y que no hay que confundir con la peculiar versión de la tolerancia volteriana que animó siempre, capeando o aprovechando los vientos de distinto signo de la cultura política de la III Internacional, la obra de Togliatti. Aducir ejemplos probatorios de que esa oposición o diferencia de puntos de vista no se dio es, por lo demás, tarea fácil. La misma perspectiva crítica del liberalismo, en la medida en que éste se había convertido mayoritariamente en anticomunismo, hay en della Volpe, en Togliatti, en Franco Rodano, en Felice Platone, en Mario Casagrande o en Lucio Lombardo Radice,¹⁰ por citar sólo unos cuantos nombres de quienes tratan el tema por esas fechas en Rinascita; la polémica con Croce y el crocianismo, con el joven Croce intérprete del marxismo y con el viejo Croce anticomunista, era una constante desde 1945.

Queda el hecho, ciertamente, de que La teoria marxista dell'emancipazione umana y La libertà comunista, primeros escritos dellavolpianos desde dentro del PCI, no merecieran casi ninguna consideración en ese ambiente. Hecho este que no se explica aludiendo a la primacía de las tareas políticas inmediatas ni tampoco por la dificultad de lectura de los textos, sobre todo si se atiende no sólo a la importancia concedida entonces a las manifestaciones culturales sino también al espacio contemporáneamente dedicado a comentar ensayos de Cornu, de Carlo Antoni, de Vorländer, de Troeltsch, etc., así como la sensibilidad cultural y la

etención a la filología que caracterizan algunos de esos comentarios aparecidos en Rinascita, en especial los salidos de la pluma de Delio Cantimori, el cual había sido precisamente discípulo de della Volpe al principio de los años veinte. Pero conviene no adelantar razones explicativas de esto antes de ver el desarrollo del pensamiento del autor. Valga de momento, por lo que se refiere al arranque del mismo, al antiliberalismo, esta mínima sugerencia en el sentido de que la singularidad que diferencia entonces a della Volpe en el PCI no era la crítica del liberal-socialismo como fenómeno ético-político relevante si no en todo caso el haberse adelantado en unos meses a esa orientación generalizada, con un talante, además, en el que resalta un cierto aristocratismo.

Crítica del neoliberalismo y de la revisión liberal del marxismo

Aclarado el punto de partida de la reflexión filosóficomoral de Galvano della Volpe cumple decir que los ensayos publicados entre 1945 y 1949, La teoria marxista dell' emancipazione umana, La libertà comunista (1946) y Per la teoria di un umanesimo positivo. Studi e documenti sulla dialettica materialista (1949, aunque refundiendo texto escrito en los años anteriores), pueden ser considerados como un sólo libro con retoques, añadidos y desarrollos varios. A lo contenido en ese conjunto anterior a la publicación de la Logica llamaremos primer marxismo dellavolpiano. Su significación queda bastante bien recogida en los subtítulos de los dos primeros escritos: ensayo sobre la transmutación marxista de los valores y ensayo de crítica de la razón "pura" práctica, respectivamente. El segundo de esos subtítulos sugiere una generalización teórica del aspecto crítico de la filosofía moral del marxismo. Y, en efecto, en este desarrollo del primer marxismo dellavolpiano se empieza aceptando la teoría marxiana de la emancipación como concepto autónomo, válido por su propia problemática, sin otras contaminaciones filosóficas o ideológicas; seacentúa luego el aspecto

crítico de esta concepción no sólo por lo que hace a aquellos sistemas a los cuales se enfrentó Marx en su época sino también contra las orientaciones ético-filosóficas más salientes del período de entreguerras (Hartmann, Heidegger, Dewey); y se acaba poniendo el acento en el lado metodológico del marxismo mediante la extensión de la crítica del apriorismo, o crítica de la dialéctica mistificada, al conjunto de las "ciencias morales", con la finalidad explícita de esbozar a partir de ahí una teoría general del interés-deber. Veámoslo.

Una primera cuestión que se plantea della Volpe es explicar "las razones generales" por las cuales gentes en apariencia tan alejadas ideológicamente como el arzobismo de Canterbury, Harold Laski, F.D. Roosevelt, Croce o los llamados revisores clásicos del marxismo han elegido transitar desde principios de este siglo la vía de la conciliación entre individualismo y "socialismo"; razones generales, esto es, no estrechamente políticas sino filosóficas, pues ese es el ámbito en que la reflexión pretende moverse por convencimiento del autor (OPERE 4,15). Tales razones se encontrarían en la reiterada necesidad de salvar la concepción cristiana de la persona humana intentando mostrar así la supuesta capacidad de ésta para abordar y resolver los problemas morales de todo tiempo. Con matices de más o menos entidad esta explicación se halla presente tanto en el tratamiento dellavolpiano del "moralismo" de Rousseau y de Kant como en las páginas dedicadas a las versiones confesionales o laicas del neoliberalismo. Ese juicio, sin duda muy reduc-tivo, le viene a su autor de una interpretación de Rousseau que se remonta a 1943, al momento de la redacción del Discorso sull'inequaglianza. Pues, efectivamente, según esa exégesis -que se mantiene inalterada durante estos años- la moral individualista rousseauiana derivaría de sus premisas platónico-cristianas (OPERE 3,317) a través del optimismo platónico-cristiano de Kamy y Malebranche y del individualismo cristiano de Pufendorf. Lo que diferenciaría, en cambio, a Rousseau de sus antecesores iusnaturalistas es la laicización de la caritas como amor a

la humanidad; laicización ésta que -concede su intérprete- no es precisamente cosa sin importancia sino una operación intelectual "valiosa y consecuente".

Pese a esto último, lo que le interesa a della Volpe en tal contexto no son las diferencias; años después indicaría que en esa interpretación se acentuó el lado negativo de la doctrina ético-política de Rousseau sin señalar las contrapartidas positivas.¹¹ Y, en efecto, lo que resaltaba entonces era la comunidad de origen, por así decirlo, de los varios iusnaturalismos. De ahí que el límite último de la concepción rousseauiana de la sociedad y del estado fuera visto en la existencia de un desequilibrio entre el valor concedido a la libertad y la estimación de la igualdad, en un desequilibrio, esto es, por el cual se habría privilegiado la dignidad del individuo humano y cuya raíz sería un egotismo, narcisismo o autocontemplación interior de base inequívocamente teológica, aunque traducido a términos laicos. De modo que, según eso, el error no sólo de Rousseau sino común a toda la filosofía moral tradicional anterior a Marx, entendiendo por tal tanto las corrientes ilustradas como las espiritualistas o románticas (OPERE 3,334) debe buscarse en un planteamiento apriorista de la relación entre economía y ética. Hablando en términos generales -argumenta della Volpe- puede decirse que en ese planteamiento lo particular, la economía, es subsumido en lo universal, en la ética, con lo que se produce una espiritualización de lo económico y, paralelamente, se reduce a individualismo abstracto la defensa de la libertad, de la dignidad humana. Con el siguiente corolario político: la indiscusión del "estado de derecho" tomado como elemento conciliador del conflicto entre individualidades, pese a ser de hecho un estado clasista.

El desenlace de este razonamiento es que tanto cuando se presenta en la forma de corolario político como cuando aparece como filosofía moral abstracta, confesional o laica, tal concepción tiene detrás un principio metafísico por el que la personalidad es entendida como per-

sona originaria, presocial, ab aeterno, como individuo autoconsciente. Así habría ocurrido desde Sócrates a Hegel, desde el "conócate a tí mismo" hasta la "subjetividad infinita" pasando por la "dignidad cristiana" y por el concepto rousseauiano de la persona como "parte mayor que el todo" (OPERE 3,334-335). Justamente lo que permite hablar del marxismo como de una revolución copernicana in nuce en el ámbito de la moral es el hecho de que Marx trastocó este concepto de la relación clásica entre economía y ética.

Ahora bien, las "revoluciones" de que habla della Volpe son siempre superación con resto de lo históricamente anterior, conciliación en el fondo, como se ve en este paso de "Marx e lo stato moderno rappresentativo" que conviene adelantar ya aquí para evitar equívocos: "Una conciliación crítica, armónica, de la esencial enseñanza de la polis con la enseñanza cristiana (acerca de la igual dignidad de todo hombre): tal podría ser la formulación de la problemática ético-política marxiana, esto es, materialista-práctica" (OPERE 4,160 nota). Razonablemente, pues, también en este caso el esquema histórico anterior -pese a la acentuación de lo común a toda corriente demoliberal o liberal-socialista- se va complicando con otras mediaciones a través de las cuales se introduce el matiz diferencial entre un teísmo cristiano positivo, un cristianismo laico, un laicismo democrático-liberal y un marxismo "revisorista" atraído en parte por la ideología liberal. Lo que, por consiguiente, se pretende aclarar al dejar el matiz diferencial en un lugar secundario no es sólo la incorrección teórica global de las soluciones tradicionales al problema de la relación entre economía y ética, entre individuo y sociedad o estado, sino también y sobre todo el hecho de que el comunismo marxista tiene una problemática filosófico-moral propia (OPERE 4,23), razón por la cual no hay necesidad de contaminar sus premisas con el recurso a otras, procedentes de tradiciones filosóficas ajenas y que además están en el origen de la crisis de valores del presente.

A esta fórmula de la autonomía teórica de la problemática filosófico-moral marxista se alude ya con el rótulo mismo de "la libertad comunista"; y a ella llegaba della Volpe en 1946 por caminos bastante distintos y con independencia de los dos más notorios defensores italianos anteriores de la misma idea: Labriola y Gramsci.¹² Tal vez -dicho sea de paso- porque aunque en ese momento della Volpe ignora a Labriola y sólo conoce de Gramsci una primera, breve, entrega de los Quaderni del carcere publicada poco antes en Rinascita, los interlocutores con los cuales tiene que habérselas en un plano teórico siguen siendo sustancialmente los mismos que fueron objeto de crítica por Labriola y por Gramsci, respectivamente, en el momento de la llamada primera crisis del marxismo, al final del siglo pasado, y luego de la derrota del proletariado italiano (y europeo occidental) en los años veinte. En efecto, pese a que el tiempo ha pasado, aunque la forma de la crisis social es ya otra, aquellos con quienes se discutía una vez más en la Italia de la segunda postguerra, en esta nueva fase de recuperación del marxismo, son Bernstein y Croce: el primero en tanto que precursor histórico del marxismo liberal o, como acertadamente lo ve el propio della Volpe entonces, en tanto que iniciador de una concepción ético-política que extrae de las premisas ideológicas de un liberalismo "no revolucionado" la conclusión práctica de un socialismo reformista; el segundo, porque todavía en esas fechas continuaba siendo protagonista indígena de un liberalismo y de una crítica del marxismo que con el correr de los años fue acentuando los tonos conservadores.

Historia y actualidad político-social se entrecruzan, pues, en la revisión dellavolpiana de los revisores del marxismo, la cual incluye además un repaso del punto de vista de Rodolfo Mondolfo. Este entrecruzamiento o superposición se explica en parte por los efectos prácticos conscientemente buscados en la exposición teórica, como suele ocurrir en casi todo ensayo marxista, y en parte también porque los veinte años del fascismo mussoliniano tuvieron como consecuencia, entre otras cosas, una evidente discontinuidad en el marxismo mismo respecto de los

debates anteriores a la Marcha sobre Roma. Por esto último y para comprender en sus justos términos el sentido de esa selección dellavolpiana a la hora de criticar el "revisionismo" marxista, señaladamente en lo que se refiere a los nombres italianos, parece conveniente detenerse a esbozar el papel de Croce y de Mondolfo en esta historia discontinua a la cual della Volpe apenas hace alusión.

El joven Croce se interesó por el materialismo histórico a mediados de la última década del siglo pasado por influencia de Antonio Labriola. De ese interés dejaría luego un testimonio en el célebre ensayo acerca de Come macque e come morì il marxismo teorico in Italia, en el cual limitaba la vida activa de tal cosa a unos pocos años de aquella década finisecular. Pero pese a lo temprano de ese interés juvenil y a la brevedad del mismo, Croce llegó a elaborar una interpretación de Marx que, por acumulación de motivos internos y externos a sus escritos de entonces, habría de ejercer una gran influencia en los ambientes socialistas y comunistas del país. Inútil recordar, por conocido, el juicio positivo al respecto de Antonio Gramsci en el umbral de los años veinte.¹³ Esa influencia fue tan amplia que todavía en 1947 al proponer a los lectores comunistas una guía para el estudio de los clásicos del marxismo Rinascita tuvo que anteponer a ella una premisa en la que afirmaba que durante los últimos cuarenta años el mundo de la cultura en Italia había aceptado con los ojos cerrados el "marxismo" de Benedetto Croce, o sea, el marxismo que éste revisó y corrigió hábilmente para constituir así el objeto de su crítica.¹⁴ No obstante, la intencionalidad inicial de Croce no era crítica respecto del marxismo sino pretendidamente "neutral", aunque sin el opímpismo que más tarde caracterizaría al maestro. Los rasgos principales de aquella interpretación eran un talante antipositivista y antisistemático, la negación de que el marxismo fuera una ciencia o una filosofía completa de la historia, la reducción del materialismo histórico a canon empírico para la interpretación del pasado y la desarticulación del vínculo entre marxismo y movimiento obrero.

El motivo primario de esta su preocupación juvenil por el materialismo histórico -y probablemente una de las razones principales del éxito posterior de la interpretación de Croce- fue el desagrado intelectual ante la orientación positivista y mecanicista dominante entonces en los ambientes socialistas. Por eso su intervención en el tema adoptó la forma de un ataque polémico contra el más notorio de los positivistas italianos de la época, Achille Loria, ¹⁵ al tiempo que asumía la defensa de las indicaciones metodológicas de Labriola en su comentario del Manifiesto comunista. En opinión del Croce de aquellos años, la obra de Marx no ha de ser considerada como la fundamentación de una nueva ciencia: el marxismo no es propiamente ciencia económica ni sociología. No es ciencia económica en sentido pleno porque su base teórica, el concepto de plusvalía y la noción de valor-trabajo, resulta ser lógicamente incorrecta y parcialmente absurda. El valor-trabajo no tiene -argumenta- el estatus epistemológico de una ley científica, pero tampoco debe ser entendido como un ideal ético sin más; no pasa de ser un hecho privilegiado en la concepción de Marx, por lo que, si así se quiere, es ley "pero en su concepción, no en la realidad económica". Tal cosa estaría, además, filológicamente ratificada por el dato de que el texto que se supone clave de la ciencia económica marxista, El Capital, es en su forma un escrito asimétrico, desordenado, desproporcionado ("que choca con todas las leyes de la científica", llega a decir Croce), y en su contenido es una monografía desigual a propósito de la sociedad capitalista. Desde este punto de vista, por tanto, la ciencia económica estaría representada mejor por la escuela austriaca, en la cual se inspira Croce para su exposición.¹⁶

Lo mismo puede decirse de las consideraciones sociológicas dispersas en los escritos de Marx. En este caso sus textos tampoco alcanzan el valor teórico sistemático de los estudios de Simmel, Stammller o Durkheim sobre aspectos concretos del hecho sociológico. Cabría pensar, pues, que si el marxismo no es ciencia económica ni ciencia sociológi-

ca fuera al menos ciencia de la historia, en la medida en que Marx se ocupó asimismo de la descripción y explicación de hechos históricos y reflexionó acerca del concepto mismo de historia en varias de sus obras. Pero en esto el joven Croce es también tajante: no se trata de historia-ciencia ni siquiera, como pretenden algunos intérpretes, de una filosofía de la historia orgánicamente articulada. Aunque es cierto, en cambio (se añade como concesión a Labriola) que lo que se llama "materialismo histórico" admite la posibilidad de, y supone de hecho "filosofar" sobre la historia. Ahora bien, si la comparación se establece con el materialismo filosófico anterior a Marx e incluso posterior a él, el marxismo tampoco es materialismo propiamente dicho. Y su relación con la dialéctica hegeliana, a la cual se alude con la inversión de la naturaleza idealista de ésta, no pasa de ser un vínculo meramente "psicológico", pese a que haya habido marxistas que por afán de divulgación han acentuado una u otra cosa.

Por consiguiente: ni ciencia, ni teoría, ni filosofía en sentido pleno. Quedaba, según eso, la consideración del marxismo como método. Y a esta consideración está dedicada, en efecto, la parte positiva de la exégesis del joven Croce. Pero también aquí se hace preciso distinguir: no se encuentra en Marx la elaboración sistemática de un método historiográfico sino que en su obra hay sencillamente una serie de sugerencias y comparaciones útiles para la comprensión sobre todo de las relaciones históricas y presentes entre trabajadores y capitalistas. De ahí la reducción última: el materialismo histórico sería un canon empírico de interpretación, "una recomendación valiosa a los historiadores para que prestaran la atención necesaria, no prestada hasta entonces, a la actividad económica en la vida de los pueblos y a las imaginaciones, ingenuas o artificiosas, que tienen su origen en aquélla". Lo cual no quiere decir, desde luego, que el marxismo sea determinismo económico o economismo. Esto último es, a lo sumo, error de divulgadores. En

Marx el canon interpretativo funciona en cambio, según este punto de vista, admitiendo la interrelación de factores varios tomados como un conjunto que son parte de un proceso único cuyo sustrato hay que ver en las relaciones de producción.

Hasta aquí el Croce parcialmente influido por las reflexiones de Labriola en torno al Manifiesto comunista. Pero hay todavía un punto central para la comprensión del marxismo como concepción o visión del mundo: el de la relación entre doctrina y movimiento social, entre materialismo histórico y proletariado organizado en el movimiento socialista. Si -como argumenta el joven Croce- la llamada ley del valor no rige realmente, no tiene validez científica, esto es, si es imposible llegar por deducción puramente económica a circunscribir el valor de las mercancías solamente al trabajo y a excluir del mismo la parte correspondiente al capital; si desde el punto de vista de la ciencia económica no es admisible la conclusión de que el beneficio procede del resto excedentario del valor no pagado, ni lo es tampoco la consideración de los precios como una desviación de los valores reales debida a la competición entre capitalistas, entonces debe admitirse que tales "deducciones" se basan en la presuposición de otra sociedad aún no existente, es decir, en el supuesto de una finalidad tendencial no probada ni probable desde el prisma meramente económico. De modo, pues, que en su presunción científica el marxismo no avala el socialismo y en lo que tiene de teoría en sentido flojo, como visión del mundo social, el materialismo histórico no puede ser sin más fundamento de una práctica político-social determinada. De donde se sigue -y esa es la conclusión del joven Croce- que el socialismo es un imperativo ideal, ético: la relación entre materialismo histórico y proletariado depende únicamente de la convicción moral, de la fuerza del sentimiento, de la forma en que la clase social acepta aquella cosmovisión parcial; y la corrección o incorrección de un programa socialista dependerá del uso concreto que se haga en un momento dado de aquel canon de interpretación em-

pírica.

Este concepto de la relación entre materialismo histórico y socialismo aparece expresado aún con más claridad en la correspondencia de aquellos años con Gentile, el cual se interesaba igualmente por entonces en la misma problemática.¹⁷ De lo dicho en ella resulta: 1) que el socialismo es una utopía, aunque mejor fundada que las anteriores; 2) que en la expresión "socialismo científico" el término "científico" está usado metafóricamente; 3) que en general, en tanto que programa político -y al igual que toda política- el socialismo no puede ser científico en el sentido de "ciencia exacta"; 4) que el empleo metafórico del adjetivo "científico" tiene una explicación - no justificatoria- en el hecho cierto, según Croce, de que en el marxismo hay examen atento de la historia moderna y contemporánea, así como mucha observación de la realidad social y económica.

De todo este desarrollo que debe tanto a Labriola como a la escuela austriaca no quedaría en el Croce de los años treinta y cuarenta, cuando publica Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia, La Storia come pensiero e come azione (1938), Per la teoria del comunismo in quanto realtà politica (1944), Materialismo storico ed economia marxista (1944), etc., más que una triste caricatura. Valga como mera muestra este pasaje de La Storia: "No será superfluo reafirmar que la historiografía de hoy no sólo debe librarse de la sujeción en que mucha parte de ella ha caído con respecto al materialismo histórico o economismo, sino que debe purificarse cuidadosamente de cuanto haya penetrado en su linfa y en su sangre tocante a aquella doctrina, aun de lo que a primera vista parece aceptable o poco menos, pero que en realidad tiene la misma naturaleza que todo lo demás y lleva en sí el mismo virus anticognoscitivo y estupefaciente, por no decir estupidizante". Así pues, ni canon para la interpretación empírica. El marxismo ya no es "utopía mejor fundada" sino uno de los casos conocidos - "el más peligroso" - de la

"tendencia a operar con pseudoconceptos", con conceptos pasionales nacidos de los hechos económicos y políticos:pseudociencia, en suma, que hay que rechazar globalmente si se quiere evitar su conclusión práctica, el totalitarismo "comunista".¹⁸ Del marxismo como "método" historiográfico no queda sino una requisitoria simple que nada nuevo aporta -como diría Togliatti con el malestar del político hastiado de las repeticiones del dogmatismo liberal-intelectual- respecto de las vulgaridades al uso de la Civiltà cattolica y de la Enciclopedia Treccani.

Ya mucho antes, sin embargo, precisamente cuando Croce era todavía un joven y brillante intérprete del marxismo y su lectura del mismo en clave antieconomicista, anticientífica, hacía suponer una derivación hacia los problemas políticos del programa socialista, su maestro, Labriola, había dejado un juicio al respecto tan cauto como para que el propio Croce lo publicara luego en apoyo suyo pero también sintomático de la insatisfacción ante una exégesis que acaba perdiendo el noventa por ciento de la reflexión que comenta. Vale la pena reproducir ese juicio para evitar el equívoco de la identificación entre el marxismo de Labriola y la "neutralidad" exegética de Croce. Escribía Antonio Labriola a Benedetto Croce en 1898:

"Cuando dices que en lo que respecta a la política del proletariado ni entras ni sales, estás diciendo en definitiva que te inhibes sobre el 95% de las condiciones que se requieren para interesarse por esta llamada crisis del marxismo. En eso yo soy ferozmente socialista y ultrapositivo. Si Marx hubiera sido sólo un profesor (eso sería el otro 5%) me interesaría por él en la misma medida en que me intereso por la lógica de Wundt, etc., esto es, por razones profesionales. Desde el momento en tu te interesas sólo por este 5% (y, desde luego, eres dueño de replicar que se trata del 10 o del 15%, si no quieres compartir mis cálculos) se comprende que te esfuerces en que no se te confunda con aquellos para los que marxismo y antimarxismo son símbolos y banderas. Así podrás seguir con tu pacífica ocupación de investigador sin prejuicios. En cuanto al célebre 5% del marxismo, que es precisamente la discusión de las teorías de Marx (en la cual cosa no entra ni el

proletariado ni la política), harás muy bien en continuas por tu camino, a tu modo".¹⁹

Distinta sería, en cambio, la trayectoria intelectual y política del otro profesor, de Rodolfo Mondolfo. Este empezó a publicar sobre temas marxistas en la década siguiente, se comprometió con el socialismo desde entonces, intentó mantenerse en un punto equidistante entre "extremismo revolucionario" y "reformismo extremo" en los años de actualidad de la revolución y seguía siendo un polémico protagonista de la política del partido socialista cuando al acabar la guerra mundial della Volpe le hace objeto de su crítica. Desde luego, la opinión de Gramsci acerca de su "amor meramente gramatical a la revolución", juicio motivado en razones político-prácticas durante la polémica en torno al leninismo, capta lo esencial de la orientación mondolfiana en lo que hace al asunto de la relación entre filosofía marxista y movimiento socialista. Pero Mondolfo no fue sólo un ejemplo más de la inanidad político-social del reformismo de la Segunda Internacional. Hay en él algo más que eso: a su reflexión de excelente historiador de las ideas se deben algunas páginas agudas en la interpretación de Marx y sobre todo de Engels, así como la formulación de algún tema recuperado luego por la marxología de los años cincuenta y sesenta, esto es, cuando pasado el momento de actualidad de la revolución el discurso marxista europeo occidental en sus varias corrientes vuelve a estar dominado por los filósofos que se paran a pensar sobre aquel 5% -para decirlo con la expresión de Labriola²⁰ que, en el mejor de los casos, privilegian el motivo de la reforma moral e intelectual en el ámbito de una estrategia cultural obligada por las necesidades defensivas de la política de clase.

También Mondolfo llegó al marxismo como reacción ante el malestar intelectual que le producían el materialismo metafísico y el positivismo. No obstante, a diferencia del joven Croce y tal vez porque sus interlocutores positivistas no tenían el esquematismo de la obra de Loria

su ruptura con el positivismo fue más matizada y no estuvo exenta inicialmente de intentos de reelaborar ciertos motivos propios de aquella tradición. En este sentido se subraya la influencia que ejerció en él Ardigá. A ello contribuyó, además, un talante personal siempre predis puesto a exaltar la continuidad en la historia de las ideas. Así, por ejemplo, el marxismo sería en su opinión el desarrollo lógico y la conclusión coherente de la filosofía ético-jurídica del siglo XVIII. Tal visión del progreso lineal de la conciencia histórica le llevaba incluso a considerar a Locke como padre espiritual del socialismo moderno, y al proletariado contemporáneo como sujeto de una tarea de transformación y de lucha contra el mal social iniciada por la Ilustración, o, más allá aún, a vislumbrar "gérmenes" del concepto marxista de historia en Bruno, Bacon y Spinoza. De modo, pues, que suguramente Mondolfo fue entonces uno de los "revisores" que con más literalidad se tomó la concepción del papel del proletariado industrial como heredero de la filosofía clásica de la burguesía revolucionaria.

Cierto es que su tratamiento de la teoría del valor no difería mucho de la del joven Croce, con el cual compartió la simpatía por los austromarxistas. Pero, además de que su valoración general del marxismo era muy otra, los problemas de la ciencia económica en sentido propio ocuparon en su obra un lugar bastante secundario puesto que la orientación ético-filosófica le empujaba a privilegiar la importancia de las sobreestructuras y la función de la praxis. En esto último Mondolfo estaba más cerca del punto de vista de Gentile (y parcialmente del de Labriola), como él mismo reconocería bastantes años más tarde.²¹ En efecto, de Gentile le viene la primacía concedida en su interpretación del marxismo a las Tesis sobre Feuerbach, así como la insistencia en el tema de la subversión de la praxis; y con Gentile y Labriola polemiza al indicar que el materialismo histórico no es propiamente materialismo sino una concepción crítico-práctica de la historia. La noción mondolofiana de praxis "que se subvierte" o "se autotransforma" -versión

ampliada de la marxiana umwälzende o Selbstreverändernde Praxis- opera como canon explicativo central no sólo de la relación sujeto-objeto o de la relación entre teoría y práctica sino también del vínculo individuo-sociedad y de la sociedad misma en tanto que proceso histórico dialéctico. La acentuación del concepto de praxis y la estimación del marxismo como filosofía de la praxis se basa en una lectura de Marx en clave feuerbachiana, según la cual la transformación de las condiciones de existencia del ser humano empieza por la autotransformación de su conciencia, esto es, por cambiar la orientación espiritual de la humanidad. Tal sería el papel del proletariado en tanto que clase universal.

Según esto las necesidades realmente transformadoras son en principio necesidades espirituales; de modo que la praxis es revolucionaria en la medida en que supone una verdadera lucha interior del ser humano consigo mismo y en la sociedad dividida en clases. Con ello Mondolfo pretende subrayar la reciprocidad de la relación entre sujeto y objeto en el preciso sentido de que si bien los hombres son producto del ambiente social resultan ser sobre todo y al mismo tiempo productores de tal ambiente al autotransformarse actuando. En esto último radicaría, en su opinión, lo que diferencia a Marx de Feuerbach; pues mientras éste limita la lucha del hombre al obstáculo de la naturaleza y se mantiene, por tanto, en el ámbito del naturalismo, Marx pasa en cambio a la formulación de un historicismo cuyo punto central sería la lucha de la humanidad consigo misma.

Para decirlo brevemente: la obra de Mondolfo ha sido una sucesión de recuperaciones histórico-filosóficas a través de una puntillista, aunque discutible filología, y en función siempre de la justificación teórica de un gradualismo socialista con el que coincidía en todo lo esencial pese a que le dejara insatisfecho por su estrechez argumentativa. Recuperación, primero, de Feuerbach, a través de cuya influencia lée a Marx poniendo el acento, como se ha dicho, en la subversión de la praxis y en el humanismo real; recuperación, luego, de Esalle, del cual

le atrae su talante ilustrado y la orientación ética, rasgos que en suma conducirían por otras vías a las mismas conclusiones que la teoría marxiana de las necesidades (pese a las diferencias, que no ignora); recuperación, más tarde, de Bruno, Bacon y Spinoza como preanuncios de la umwälzende Praxis entendida ahora en el sentido de una vivencia consciente del pasado que permite vivir la contemporaneidad con conocimiento de causa y luchar activamente por el progreso a través del desarrollo constante de la tecnología; recuperación, por último —en cierto modo paradójica, pero explicable por la búsqueda de un sistema filosófico—, de Engels interpretado en clave dialéctica, no-mate-rialista, y considerado además como precursores del "realismo" político con que, según cree, hay que abordar los problemas de la actuación práctica de los trabajadores.

En este último punto el concepto de praxis revolucionaria, de praxis que se subviste, toma en la reflexión mondoliana un sentido menos especulativo. Y al concretarse al ámbito de la política de los trabajadores resulta ser ante todo un desarrollo de la máxima de Sorel: la praxis revolucionaria es en la vida cotidiana consejo de prudencia a los revolucionarios. De manera que la inicial crítica antieconomicista, la valoración positiva del voluntarismo, esto es, de la función de la voluntad transformadora y autotransformadora de los sujetos, desemboca, por superposición del pragmatismo político, en conclusiones muy parecidas a las de aquellos otros que ponían todas sus esperanzas en un final catastrófico del capitalismo por desarrollo interno de las propias contradicciones objetivas del sistema. Sólo que, a diferencia de otros "revisores" reformistas de la época, Mondolfo estimaba en cambio que el llamado voluntarismo de los bolcheviques era únicamente apariencia externa, ilusión, lo cual le llevaba a reducir a la misma matriz utópica las posiciones divergentes del maximalismo y del "re-formismo extremo".

De acuerdo con esta perspectiva, error común de una y otra orientación habría sido promover una preparación psicológica de las masas en la cual cuentan sólo las cosas y se olvidan las conciencias, se privilegia el ambiente exterior y se subestima la praxis, en forma tal que al perder con ello la realidad del devenir histórico (esto es: el progreso como continuación) maximalismo y reformismo extremo han de quedar fatalmente reducidos bien sea a la espera mesiánica en el milagro, a la confianza infundamentada en el automatismo de los hechos económicos, bien sea a la prédica de la omnipotencia de una dictadura o a la esperanza en la intervención de una élite ilustrada. Tal es el lado de la crítica mondolfiana. Pero al pasar a la formulación positiva propia el idealismo voluntarista de Mondolfo acaba topando nuevamente con "las cosas". Y así -argumenta- de la misma manera que el hijo no entierra al padre sino luego de haber crecido y alcanzado la capacidad de madurar autónomamente, también la sociedad -y en ella las clases sociales- necesita que las cosas hayan madurado suficientemente para autotransformarse; por tanto, sólo cuando las condiciones materiales se han hecho idóneas la revolución se presenta como una necesidad histórica, pues entonces habrán madurado con aquéllas las capacidades espirituales de las clases revolucionarias.²²

Este último está dicho, desde luego, para negar validez a la revolución de octubre de 1917, la cual en última instancia es explicada como una anomalía negativa respecto de lo que se supone que es el decurso normal de la historia. Ahora bien, como la normalidad de la dinámica histórica que habría de desembocar en la emancipación humana ha sido previamente identificada con el progreso o despliegue gradual del conjunto social, y como el hecho que ahora hay que explicar no cuadra con este gradualismo, el vínculo antes establecido entre las cosas y las conciencias se invierte en este caso: lo que de verdad debería contar a la hora de establecer un juicio sobre él son las cosas (la supuesta maduración material necesaria) mientras que los hechos históricos reales (el hecho de la revolución en curso) son despreciados. Y viceversa:

aunque en general se concede la primacía en la historia a la voluntad y a la conciencia de los hombres frente al determinismo económico, en el caso concreto de este fenómeno revolucionario, el cual en principio parece representar precisamente una exaltación de la conciencia y de la voluntad, el razonamiento de Mondolfo gira en redondo para declararar sólo aparente esta exaltación y prioritaria, en cambio, la base económica de la sociedad en que tienen lugar los hechos históricos "anómalos". En definitiva, la afirmación de la acción recíproca entre ambiente material y conciencia social rige en la teoría, como canon general antideterminista, pero deja de contar cuando se trata de la práctica real, y entonces se escude, para justificar la inversión del planteamiento, a los lugares clásicos del Marx más "determinista".

Los varios pasos de la argumentación de Mondolfo esquematizados aquí muestran que el esquema explicativo corriente, según el cual positivismo mecanicista implica una actitud reformista mientras que idealismo voluntarista implica una actitud revolucionaria, tiene poca consistencia; en este caso la verdad es que idealismo subjetivo, voluntarista, y positivismo acaban siendo dos caras de una misma concepción en la que lo primero rige para lo general histórico y lo segundo se impone para la explicación de lo particular, del hecho histórico individual. El historicismo tiene también su conclusión pragmático-reformista. Pues privilegiar la conciencia y la voluntad en el desarrollo histórico, por oposición al economicismo, no es una operación teórica de sentido único: desde ese punto de partida -y por intervención de muchos factores mediadores- tan factible es la imputación de una conciencia globalmente revolucionaria a la clase universal (por ejemplo, en Historia y conciencia de clase) como la exaltación de la voluntad colectiva en un sentido revolucionario, incluso contra El Capital (así en el joven Gramsci), o la reducción de la conciencia proletaria a aspiración reformista-ilustrada (como ocurre precisamente en la obra de Mondolfo) coincidiendo en esto, por otra vía, con el positivismo mecanicista. El cual a su vez, por cierto, ha tenido también en esa época ejem-

plos notables de conclusiones políticas contrarias partiendo de parecidas premisas teóricas.

Aunque sólo fuera por eso resulta difícilmente compartible la visión de un marxismo italiano como continuidad problemática lineal que arrancando del antipositivismo de Labriola y del joven Croce se prolongaría en el historicismo de Mondolfo, de Gramsci y parcialmente del propio della Volpe. Uno de los méritos de este último en el momento de su paso a posiciones marxistas es haber sabido captar las razones filosóficas y el alcance político-social del eclectismo al que la tradición de la Tercera Internacional denominó "revisionismo". La crítica de della Volpe no es una refutación particularizada de los "revisiones" en los planos económico, filosófico o político; ni es tampoco una descalificación apriorista de todo intento de repensar libremente conceptos o problemas contenidos en la obra de Marx sobre la base de la supuesta existencia de un corpus doctrinal concluso, respecto del cual no cupiera otra tarea que la exégesis laudatoria o la ambigua distinción entre una forma y un contenido que permite desarrollar la primera ateniéndose obligadamente a la sustancia del segundo.²³ Al contrario: la crítica dellavolpiana se rige por el criterio general de que hay que considerar absurda la visión de la obra de Marx como algo intangible, y conveniente, en cambio, la relectura, la generalización y el desarrollo de esa obra en función de las preocupaciones del presente, no sólo por lo que hace a la política sino también en el ámbito de la filosofía (OPERE 3,313,OPERE 4,131). De modo que, como se ha apuntado ya, su crítica es más bien dilucidación preliminar o, si se prefiere, intervención polémica; la cual, arrancando del dato de la paulatina coincidencia que, con la crisis de la civilización capitalista, se produce en los ambientes intelectuales entre el liberalismo tradicional y el socialismo liberal, pretende influir en la modificación de tal tendencia.

Dilucidación, no obstante, desigual cuando desciende al detalle; poco relevante en la apreciación de Bernstein cuyo "liberalismo organizador" queda reducido a retórica iusnaturalista (OPERE 4,29) y más matizada cuando se refiere a Mondolfo y a Croce. A Mondolfo se le objeta haber identificado el humanismo marxiano con el humanismo de Locke y de la Ilustración en general, aceptar una interpretación exclusivamente jurídica de la teoría del plusvalor y oscilar de forma ecléctica, aunque coherente con las premisas de su reformismo, en cuanto a las conclusiones políticas; de Croce se subraya críticamente que se ha movido en el horizonte de la economía tradicional, "pura" o burguesa, que se atiene a un concepto deductivo, idealista, de la ética, y que éste conduce por necesidad en su obra al utilitarismo teológico, esto es, a la renovación del planteamiento espiritualista del nexo entre economía y moral. Los tres son para della Volpe, por último, ejemplos en mayor o menor medida instructivos de que la apreciación de lo económico en términos todavía ilustrados constituye la razón principal de la recaída en el liberalismo. Desde el punto de vista filosófico el "revisionismo" marxista seríam por consiguiente, una forma de liberal-socialismo en la que se consuma el compromiso entre el humanismo liberal, que arranca de un concepto presocial de la persona, y el humanismo positivo que introduce la consideración histórico-social de la personalidad atendiendo simultáneamente al individuo concreto.

Esta dilucidación preliminar, polémica, que se basa en la comprensión del marxismo como crítica de la razón pura práctica y que tiene como finalidad elaborar una teoría general de la ética socialista, no ignora que entre los motivos de las revisiones filosóficas del materialismo histórico cuentan sin duda los económico-sociales, además de los propiamente ideológicos. Pero parte del convencimiento de que reducir la discusión de las ideologías a la explicación de su surgimiento por razones predominantemente económicas no sólo constituye una simplificación inaceptable sino que incluso acaba favoreciendo la persistencia de aquéllas o su reproducción en formas nuevas. De ahí que sea nece-

rio un tratamiento específico de las ideas filosóficas aun en sus manifestaciones eclécticas; y de ahí también que la consideración del individualismo o de las robinsonadas nuevas y viejas como meras fantasías, como nostálgica exaltación esteticista de un tipo de individuo que fue producto de otras épocas pasadas le parezca a della Volpe peligroso olvido de un aspecto esencial de la ideología ética tradicional, del "derecho natural", con la pérdida consiguiente de la distinción específica de los momentos que componen la unidad del proceso histórico. El mantenimiento de esta distinción específica y, por tanto, la crítica de la ideología moral iusnaturalista y del "derecho natural" como realidades que exigen una consideración propia (no meras alusiones sociólogas o economicistas) permiten al autor de la Libertà comunista concluir sobre este punto lo siguiente: ~~primero~~, que hay razones prácticas, históricas, que pueden asegurar al liberal-socialismo una duración notable en el tiempo e incluso cierta acción benéfica (O-PERE 4,129); y segundo, que pese a ello esta corriente no dejará de ser un eclecticismo en gran parte ajeno al "socialismo científico", al cual se llega ideológicamente mediante una filosofía adecuada, el humanismo crítico-práctico, cuyo desarrollo teórico es independiente de las otras doctrinas filosóficas, jurídicas o económicas.

Della Volpe no desconoce, por supuesto, la verdad trivial de que este humanismo crítico-práctico tiene en su génesis antecedentes ideales históricos de los cuales es deudor. Sabe, desde luego, que desde este punto de vista genético el marxismo ha de ser considerado como un desarrollo del liberalismo, y conoce, por otra parte, el nexo existente entre la metódica de Marx y la dialéctica hegeliana. Pero en ambos casos le interesa subrayar la diferencia entre heredar una problemática y replantear críticamente la misma, en ruptura con las soluciones históricamente anteriores. En este sentido su acentuación de la independencia filosófica, y en especial filosófico-moral, del materialismo histórico es llevada al extremo de considerar que uno de los motivos principales de las "revisiones" y de las integraciones eclécticas en

la historia del marxismo radica en el hecho de que, con frecuencia, en las exposiciones habituales de la abolición de la forma tradicional de la división del trabajo quedan todavía demasiado implícitas las razones específicamente morales del concepto de comunismo y de la libertad comunista.

Esta idea viene a ser un leit motiv antieconomicista de todos los escritos dellavolpianos entre 1945 y 1948. Tal vez el paso más aclaratorio al respecto sea el siguiente (OPERE 4,227-228). Suele decirse entre marxistas ~~se~~ argumenta en "L'uomo astratto del cristianesimo e l'umanesimo positivo" - que el resultado final de la superación de la división capitalista del trabajo es una sociedad en la que, a través de la socialización de los medios de producción, las fuentes de la riqueza colectiva manarán con abundancia; y se añade a ello que la aplicación sucesiva de las reglas "a cada uno según su trabajo" y "a cada uno según sus necesidades" asegurarán condiciones de vida verdaderamente humanas a todos los miembros de la sociedad desde el nacimiento a la muerte. Pues bien, en esa formulación habitual de la sociedad comunista la libertad, la personalidad, los valores del hombre nuevo, quedarían demasiado ingenuamente vinculados a lo económico, esto es, a la satisfacción de las necesidades. Y es posible pensar - concluye el autor ~~en ese contexto~~ - que debido a esa "vaguedad", al carácter meramente implícito de la nueva dimensión axiológica, los "revisores" se sienten autorizados, "aunque equivocándose", a integrar eclécticamente el aspecto económico-materialista de esta libertad con conceptos éticos tradicionales.²⁴ De ahí - y no sólo para restar motivos a los renovados intentos de retornar a Kant o de complementar la dimensión económica del marxismo con la ética cristiana - el interés que tiene explicitar y generalizar el aspecto ético fragmentario e implícitamente contenido en la crítica general de la división del trabajo que Marx elaboró en su juventud. Con ello nos introducimos en la primera interpretación dellavolpiana del marxismo.

Marx como filósofo moral

Hemos visto hasta ahora algunos de los motivos aducidos en favor de una lectura filosóficomoral de la obra de Marx. El principal de ellos es tratar de convencer a las capas intermedias del capitalismo maduro de que la doctrina marxiana de la emancipación tiene como objetivo último no sólo la liberación del yugo económico de una parte mayoritaria de esta sociedad sino esencialmente la libertad de todos los hombres, proletarios y burgueses, oprimidos y opresores, mediante la creación de las condiciones de vida que hagan posible el despliegue del hombre nuevo, entero, total, no dividido. A estos motivos sociopolíticos della Volpe iría añadiendo otros a medida que el clima de guerra fría fue transformando el liberal-socialismo en retórica anticomunista y convirtiendo el liberalismo político tradicional en simple propagandista de la idea de que el llamado "totalitarismo comunista" es algo que se desprende de las premisas teóricas del marxismo por su supuesto desprecio de la libertad personal, individual. Uno de los desarrollos de esa motivación inicial de della Volpe es la explicitación de su convencimiento en el sentido de que los marxistas han de combatir la batalla ideológica precisamente en el terreno elegido por el adversario, y no de una forma alusiva o defensiva sino mostrando con detalle cuál ha sido en la historia de las ideas y de las instituciones estatales la evolución del concepto liberal de la persona humana.²⁵ De ahí que los argumentos de los adversarios sean tomados como estímulos, aunque negativos, para reexaminar el problema de lo económico en sus relaciones con lo ético.

Con ello se estaba esbozando un tema sin duda muy central no tanto para la marxología cuanto sobre todo para el movimiento comunista posterior a Marx que ha conocido ya las primeras derrotas del proletariado occidental, la persistencia del capitalismo sin destrucción de las fuerzas productivas en general pero con el aumento de la alienación de la principal de ellas, el hombre mismo, así como la extensión de las capas medias favorecida por el fenómeno del imperialismo. En este sentido