

Perry Anderson

Una entrevista

político-filosófica con

Lucio Colletti

UNA OPCIÓN INELUDIBLE: COMUNISTA

Perry Anderson: ¿Puede darnos usted un breve resumen de sus primeros orígenes intelectuales, y de su entrada en la vida política?

Lucio Colletti: Mis orígenes intelectuales fueron virtualmente similares a los de todos los intelectuales italianos de mi generación. Su punto de partida durante los últimos años del fascismo fue la filosofía neoidealista de Benedetto Croce y Giovanni Gentile. Escribí mi doctorado en 1949 sobre la lógica de Croce, aunque ya para entonces tenía una actitud crítica hacia el croceanismo. Luego, entre 1949 y 1950, maduró gradualmente mi decisión de unirme al Partido Comunista Italiano. Debo añadir que en varios aspectos esta decisión fue muy difícil, y que —aunque esto quizá parezca increíble actualmente— el estudio de los escritos de Gramsci no fue una influencia importante para ello. Por el contrario, fue mi lectura de ciertos textos de Lenin la que resultó determinante para mi adhesión al PCI: en particular, y a pesar de todas las reservas que pueda inspirar y que yo comparto hoy, su *Materialismo y empiriocriticismo*. Al mismo tiempo, mi entrada en el partido comunista fue precipitada por el estallido de la guerra de Corea, aunque esto fue acompañado por la firme convicción de que era Corea del Norte la que había lanzado un ataque contra la del Sur, Si digo esto, no es para adornarme con una virginidad política a *posteriori*, sino porque es la verdad. Mis actitud», aun entonces, eran de profunda aversión hacia el stalinismo: pero en aquel momento el mundo estaba dividido en dos y era necesario elegir uno u otro lado. Por ello, aunque significó ejercer una violencia sobre mí mismo, opté por afiliarme al PCI —con todas las profundas resistencias de formación y cultura que un intelectual pequenoburgués de aquella época en Italia podía sentir hacia el stalinismo. Usted

debe recordar que nosotros habíamos vivido la experiencia del fascismo, de manera que toda la parafernalia de unanimidad orquestada, aplausos rítmicos y liderazgo carismático del movimiento internacional de los trabajadores resultaban espontáneamente repugnantes a cualquiera con mis antecedentes. Sin embargo, a pesar de esto, a causa del conflicto de Corea y de la división del mundo en dos bloques, opté por entrar en el PCI. El ala izquierda del PSI no proporcionaba ninguna alternativa significativa, porque en aquel tiempo era esencialmente una forma subordinada de la militancia comunista, ligada orgánicamente a la política del PCI. Es importante señalar el relativo retraso de mi entrada en el partido —yo tenía como 25 o 26 años— y mi falta de las más tradicionales ilusiones acerca de él. Porque la muerte de Stalin en 1953 tuvo sobre mí un efecto diametralmente opuesto al que tuvo sobre la mayor parte de los intelectuales comunistas o procomunistas. Ellos lo sintieron como un desastre, la desaparición de una especie de divinidad, mientras que para mí fue una emancipación. Esto explica también mi actitud hacia el XX Congreso del PCUS en 1956, y en particular hacia el Discurso Secreto de Jruschov. Mientras que la mayor parte de mis contemporáneos reaccionaron ante la crisis del stalinismo como ante una catástrofe personal, el colapso de sus propias convicciones y certidumbres, yo experimenté las denuncias de Stalin hechas por Jruschov como una auténtica liberación. Me parecía que al fin el comunismo podía llegar a ser lo que yo siempre había creído que debía llegar a ser: un movimiento histórico cuya aceptación no implicaba el sacrificio de la razón propia.

POR MARX CONTRA CROCE

PA: ¿Cuál fue su experiencia personal, como joven militante y filósofo, en el PCI desde 1950 hasta 1956 ?

LC: Mi afiliación al partido fue para mí una experiencia extraordinariamente importante y positiva. Puedo decir que si tuviera que volver a revivir mi vida, repetiría la experiencia tanto de mi entrada como de mi salida. No lamento ni la decisión de ingresar ni la de abandonar el partido. Ambas fueron críticas para mi desarrollo. La primordial importancia de la militancia en el partido consiste esencialmente en esto: el partido era el lugar en el que un hombre como yo, de antecedentes totalmente intelectuales, podía por primera vez tener contacto real con personas de otros grupos sociales, a los que de otra manera nunca hubiera encontrado excepto en tranvías o autobuses. En segundo lugar, la

actividad política en el partido me permitió superar ciertas formas de intelectualismo y por lo tanto también entender un poco mejor los problemas de la relación entre teoría y práctica en un movimiento político. Mi papel personal era el de un simple militante entre tantos. Desde 1955 en adelante, sin embargo, me vi envuelto en las luchas internas sobre política cultural en el PCI. En aquella época, la orientación oficial del partido se centraba en una interpretación del marxismo como un "historicismo absoluto", una fórmula que tenía un significado muy preciso: significaba una forma de tratar el marxismo como si fuera una continuación y desarrollo del historicismo del propio Benedetto Croce. Fue bajo este mismo enfoque como el partido trató de presentar el trabajo de Gramsci. La versión de Togliatti del pensamiento de Gramsci no era, por supuesto, correcta. Pero el hecho es que los escritos de Gramsci fueron utilizados para presentar el marxismo como logro y conclusión de la tradición del idealismo hegeliano italiano, en particular el de Croce. El objetivo de las luchas internas en las que me vi envuelto era por el contrario el de dar prioridad al conocimiento y estudio del trabajo del mismo Marx. Fue en este contexto que mi relación con Galvano Della Volpe, que en aquella época estaba muy segregado dentro del PCI, resultó muy importante para mí. Un resultado de la lucha teórica entre estas dos tendencias fue la entrada de Della Volpe, Pietranera y yo mismo en el comité editorial de *Società*, que por aquel entonces era la principal revista cultural del partido, en 1957-58.

DEMASIADO A LA IZQUIERDA

PA: ¿Hasta qué punto el cambio en la composición del comité editorial de *Società* fue en aquel momento una consecuencia del XX Congreso del partido en la URSS y de la rebelión húngara?

LC: Fue una consecuencia de Hungría, por una razón muy simple. Después del alzamiento en Budapest, la mayoría de los profesores italianos comunistas abandonaron el partido, que virtualmente quedó desprovisto de luminarias universitarias. Uno de los pocos profesores que permanecieron en el partido fue Della Volpe. La nueva situación indujo a Mario Alicata —que entonces estaba a cargo de la política cultural del partido, y quien, hay que decirlo, era un hombre de gran inteligencia— a cambiar su actitud hacia Della Volpe, que hasta entonces había sido intelectualmente proscrito dentro del partido. El resultado fue que Della Volpe fue finalmente aceptado en el consejo de redacción de *Società*, y con él

buena parte de la tendencia de Della Volpe, incluyendo a Giulio Pietranera y a mí mismo. Esto duró hasta 1962. En aquel año, el partido decidió disolver *Società*, por motivos que no sólo eran ideológicos, sino políticos. La supresión de la revista estaba motivada básicamente por el hecho de que después de haber cambiado la composición del consejo de redacción la revista se había radicalizado cada vez más, aunque sólo a nivel ideológico: predominaban los artículos marxistas y leninistas y este giro teórico hacia la izquierda inquietaba a los dirigentes del partido por muy buenas razones. El PCI durante muchos años había dejado de reclutar gente joven. Pero desde 1959-60 en adelante empezó a registrar avances entre los jóvenes, especialmente después de las manifestaciones populares que derribaron al gobierno Tambroni en 1960. Entonces empezó a surgir un nuevo fermento de jóvenes intelectuales comunistas —algunos de los cuales ocupan hoy puesto comparativamente importantes en el PCI, mientras que otros lo han abandonado— influidos por las posiciones de Della Volpe. Alarmados por el giro a la izquierda de estos intelectuales jóvenes, que pronto dominaron la Federación Juvenil del Partido, la jefatura del PCI decidió suprimir *Società* como fuente de su inspiración teórica.

LA REVISTA "SOCIETA"

PA: Sin embargo, dentro del comité editorial de *Società* había otras corrientes representadas, por ejemplo, por Spinella o Luporini, que llegaron al periódico más o menos en la época de Della Volpe y usted mismo. ¿No había entonces, en consecuencia, una pluralidad de influencias opuestas en *Società*?

LC: No, no había verdaderas discusiones en las páginas de la revista. Spinella era en principio el redactor jefe; pero después de la entrada de Della Volpe en el equipo editorial, algunos de sus miembros —aun permaneciendo formalmente en la directiva— simplemente dejaron de colaborar en el periódico. De manera que en la práctica no existía una confrontación pública de puntos de vista en *Società*. Más aún. debe usted recordar que la revista era una publicación producida por el partido, lo que significa que la preparación de sus números era estrechamente controlada desde arriba, en particular por Alicata. En la práctica, la mayor parte de las colaboraciones provenía del llamado grupo de Della Volpe, pero más por razones de inercia y de boicot por parte de sus antagonistas en la revista. De esta manera, sin un verdadero debate político, *Società* llegó a reflejar eventualmente —

dentro de sus propios límites ideológico-culturales— un nuevo compromiso con los temas propios del marxismo y el leninismo.

PA: Indudablemente, hacia el final de este periodo se produjeron algunos debates muy importantes sobre cuestiones políticas en la revista: por ejemplo, la polémica entre usted y Valentino Gerratana sobre la naturaleza del Estado representativo.

LC: Induciría a confusión llamar a este episodio un debate dentro de la revista. Tuvo lugar dentro del partido. Desde algunos años antes, yo había estado atacando la noción del "Estado constitucional" (*Stato di diritto*), en cierto grado también en los diarios de la izquierda del PSI como *Mondo Nuovo*. El tema de mis polémicas consistía en que era extraño para el PSI exigir el advenimiento de un "Estado constitucional", puesto que a mi juicio esto ya existía sustancialmente en Italia: no era otra cosa que el Estado liberal-burgués. Yo no podía comprender en qué forma el statu quo podía resultar un objetivo futuro para el partido, para organizar una réplica a tales críticas, el partido convocó una conferencia sobre el "Concepto del Estado constitucional", en la que Gerratana presentó un informe refutando las posiciones expresadas en un artículo mío. Ambos textos fueron publicados en *Società*, pero el debate no se originó en el periódico.¹

SIN DEMOCRACIA SOCIALISTA NO HAY MILITANCIA EFECTIVA

PA: Usted dejó el partido dos años después de la clausura de *Sovietà*, en 1961. ¿Cuáles fueron las razones de su salida? ¿Estuvo principalmente inspirada por un persistente stalinismo, o por un creciente reformismo del PCI ?

LC: Mi decisión de irme fue resultado de la evolución total del partido. En un sentido, el proceso de renovación que yo había esperado después del XX Congreso del partido no había ocurrido, pero en otro sentido sí había ocurrido, en una dirección obviamente derechista. Lentamente empecé a comprender en el periodo de 1956 a 1964 que tanto el régimen soviético mismo como los partidos comunistas occidentales eran incapaces de realizar la profunda transformación necesaria para un regreso al marxismo y leninismo revolucionarios. Había llegado a ser estructuralmente imposible, tanto para el PCUS como

¹ Véase L. Coletti, "Stato di diritto a sovranità popolare". *Società*, noviembre-diciembre de 1960; V. Gerratana, "Democrazia e stato di diritto", *Società*, noviembre-diciembre de 1961, último número de la revista.

para los partidos, occidentales el experimentar una real democratización, en, otras palabras, no en el sentido de una democracia liberal o burguesa, sino en el sentido de una democracia socialista revolucionaria, de consejos de trabajadores. Esta convicción maduró gradualmente en mí durante la experiencia de aquellos años. Me encontré aún más marginado dentro del partido, en el que se me permitía pagar mis cuotas, pero poco más. Así, cuando finalmente llegué a la conclusión de que no había oportunidad siquiera de una lenta transformación, bien fuera del régimen soviético o de los partidos comunistas occidentales, hacia una renovada democracia socialista, la afiliación al PCI perdió todo significado para mí, y dejé el partido silenciosamente. No hubo ningún escándalo dramático o ruptura en mi salida. Salí en 1964., el año de la caída de Jruschov. No debería haber malentendidos acerca de mi actitud hacia esto. Naturalmente yo era consciente de todas las críticas que se podían hacer a Jruschov, a quien nunca idealicé. Sin embargo, Jruschov representó un punto crucial irreversible en la historia de la posguerra. Pues su Discurso Secreto fue una denuncia formal del carácter sagrado con el que todo liderazgo comunista se había rodeado durante cuatro décadas. Esta desacralización del liderazgo burocrático comunista sigue siendo una conquista imposible de ser cancelada. Así, la importancia de Jruschov para mí consistía en que él simbolizaba un intento —por más que inadecuado y discutible— de desencadenar un proceso de transformación de la sociedad soviética mediante un enjuiciamiento radical y violento de Stalin. Si este proceso hubiera tenido éxito, hubiera transformado también a los partidos occidentales. En la realidad, como sabemos, fracasó. Por lo que respecta al comunismo italiano, el PCI posee ciertos rasgos diferentes de los otros partidos de clásica formación stalinista, y que en algunos aspectos son más derechistas y revisionistas. Sin embargo, en esencia —en sus mecanismos de hacer política, su selección de líderes, todo el modo como se forma la voluntad política de la organización—, el PCI ha seguido siendo un partido fundamentalmente stalinista. La expulsión del grupo del *Manifestó* en 1970 muestra cuán limitados eran de hecho los márgenes reales para el debate y la lucha políticos dentro del partido. Naturalmente, esto no quiere decir que no haya conflictos políticos dentro del Partido Comunista Italiano. Los hay: pero enmascarados y ocultos a la base del partido, que ignora incluso los términos de las luchas secretas en las cimas. Por consiguiente, los militantes permanecen confinados en una condición perpetuamente subalterna y atomizada. El militante comunista ordinario es

transformado de elemento de vanguardia a elemento de retaguardia, cuya función es simplemente ejecutar las directivas políticas decididas desde arriba. Mi rechazo de este tipo de partido puede resumirse en una sola fórmula. Los mecanismos reales de poder en los partidos comunistas contemporáneos son éstos: no es el Congreso el que nombra al Comité Central, sino el Comité Central el que nombra al Congreso, no es el Comité Central el que nombra al Comité Ejecutivo, sino el Comité Ejecutivo el que nombra al Comité Central, no es el Comité Ejecutivo el que nombra al Buró Político, sino el Buró Político el que nombra al Comité Ejecutivo.

TEORÍA Y PRACTICA DEL GRUPO DE DELLA VOLPE

PA: La principal y primera influencia en el trabajo filosófico de usted fue Galvano Della Volpe, con su preocupación por la naturaleza de las leyes científicas, su noción del papel de las abstracciones específico-determinadas en el conocimiento, y su énfasis en la precisión filológica en el estudio de Marx. ¿Cuál es actualmente su apreciación de Della Volpe?

LC: La lección principal que aprendí del contacto con los escritos de Della Volpe fue la necesidad de una relación absolutamente seria con el trabajo de Marx, basada en un conocimiento directo y un estudio real de sus textos originales. Esto puede parecer paradójico, pero es importante recordar que la penetración del marxismo en Italia en la primera década de la posguerra, de 1945 a 1955, fue intelectual y teóricamente muy superficial y exigua. Permítame explicarlo: el marxismo oficial de aquella época, tal como sigue siéndolo hoy día, era el materialismo dialéctico de estilo soviético. Ahora bien, Togliatti era lo suficientemente culto e inteligente para advertir que este compendio stalinista era demasiado obviamente crudo y dogmático para ejercer mucha atracción sobre los intelectuales italianos, cuya adhesión al PCI quería obtener. Consecuentemente, existían pocos materialistas dialécticos ortodoxos en Italia: la caridad para con mis compatriotas me impide mencionar nombres. Lo que Togliatti intentaba para sustituir la ortodoxia soviética en su política cultural era una interpretación del marxismo como la herencia nacional del historicismo italiano de Vico y Croce; en otras palabras, una versión del marxismo que no exigía ningún desarraigo real de estos intelectuales de sus posiciones anteriores. La mayor parte de ellos eran croceanos por formación. El partido les pedía simplemente dar un

pequeño paso más, adoptar un historicismo que integraba los elementos básicos de la filosofía de Croce, repudiando sólo las proposiciones más patentemente idealistas del croceanismo. El resultado fue que hasta 1955-56 la obra del propio Marx, sobre todo *El Capital*, tuvo una difusión mínima en el ambiente cultural de la izquierda italiana. Fue en estas condiciones que Della Volpe vino a simbolizar un compromiso con el estudio riguroso del marxismo allí donde realmente podía ser encontrado, es decir en los propios escritos de Marx. Para Della Volpe, la obra de juventud de Marx, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, fue un punto de partida central. Pero, naturalmente, esto representó sólo el comienzo de un conocimiento directo de la obra de Marx, que necesariamente tuvo como conclusión de un intenso estudio y análisis del propio *Capital*.

PA: ¿Sería posible decir que, en el periodo posterior a 1958, el dellavolpeanismo como corriente teórica dentro del PCI —por su énfasis en la importancia paradigmática de *El Capital* y la necesidad de determinadas abstracciones para la formulación de leyes científicas— implicó una oposición política subrepticia a los muy moderados objetivos oficialmente perseguidos por el PCI, los objetivos "democráticos" justificados por el partido con base en el relativo atraso de la sociedad italiana? Algunos de sus adversarios historicistas de aquella época alegaron que el significado real del dellavolpeanismo era una negación del carácter híbrido y atrasado de la formación social italiana, que dictaba demandas más democráticas que socialistas, en favor de una fijación con las leyes generales del desarrollo puramente capitalista en tanto que tal, para justificar objetivos inapropiadamente "avanzados" para la clase trabajadora italiana. ¿Hasta qué punto era válida esta interpretación?

LC: Indudablemente es verdad que la difusión de las posiciones de Della Volpe — un fenómeno cuyas dimensiones, no deben ser exageradas— fue combatida en el partido, con la acusación de que estaban cargadas de sectarismo y ultraizquierdismo político. Porque era evidente que mientras la tradición historicista tendía a dar prioridad a las peculiaridades de la sociedad italiana, disimulando el hecho de que a pesar de todas sus particularidades seguía siendo una sociedad capitalista, el estudio sistemático de Marx, que era el núcleo del dellavolpeanismo, daba prioridad precisamente al concepto de la formación socioeconómica capitalista y a las leyes del movimiento del capitalismo como tal. En esta última

perspectiva, Italia era analizada esencialmente como un país capitalista. Naturalmente, no se trataba de negar que el capitalismo italiano tenía características idiosincráticas propias, sino simplemente de afirmar que, a pesar de estas peculiaridades, la característica predominante de la sociedad italiana consistía en que era capitalista. Las tendencias teóricas opuestas de aquella época podían de este modo conducir muy bien a conclusiones políticas divergentes.

PA: Si esto era así ¿cómo se puede explicar el papel político posterior de algunos de los miembros dirigentes de la escuela de Della Volpe? El mismo Della Volpe fue siempre indudablemente fiel a la línea oficial del partido, exaltando incluso la Constitución de Stalin de 1936 en la URSS como modelo de democracia radical. Pietranera llegó a teorizar y justificar el "socialismo de mercado" en Yugoslavia y Europa oriental en general, ¿Qué explica la aparente mezcla de rigor metodológico y debilidad o complacencia política?

LC: En primer lugar, el mismo Della Volpe era un intelectual al viejo estilo, que siempre trabajaba en el supuesto de que debía haber una división de trabajo entre teoría y política. La política podía ser dejada a los políticos profesionales. En segundo lugar, es importante subrayar que la escuela de Della Volpe era un fenómeno muy circunscrito; involucraba a pocos colaboradores entre quienes, como los hechos demostrarían rápidamente, no había en absoluto una identidad básica de puntos de vista políticos. El dellavolpeanismo fue un fenómeno limitado tanto en el espacio como en el tiempo, de muy breve duración, después del cual los miembros de esta supuesta "escuela" prosiguieron sus caminos por separado. La mayor parte de ellos han permanecido en el PCI hasta el día de hoy.

POR KANT CONTRA HEGEL

PA: Volviendo a sus escritos filosóficos posteriores, usted ha manifestado un respeto y admiración crecientes por Kant, una preferencia poco usual entre los marxistas contemporáneos. Su reivindicación básica de Kant es que él afirmó con la mayor fuerza la primacía e irreductibilidad de la realidad al pensamiento conceptual, así como la absoluta división entre lo que él llamaba "oposiciones reales" y "oposiciones lógicas". Partiendo de estas tesis usted alega que Kant estaba mucho más cerca del materialismo que Hegel, cuyo objetivo filosófico básico es interpretado por usted como la absorción de lo real por lo

conceptual y, por lo tanto, la aniquilación de lo finito y de la misma materia. Su revaloración de Kant es así complementada por su devaluación de Hegel, a quien usted critica implacablemente como esencialmente cristiano y como filósofo religioso, contrariamente a las posteriores malinterpretaciones marxistas de su pensamiento. La pregunta evidente que surge es ¿por qué concede usted tal privilegio a Kant? Después de todo, si el criterio de la proximidad al materialismo consiste en el reconocimiento de la irreductibilidad de la realidad al pensamiento, la mayoría de los filósofos franceses de la Ilustración, La Mettrie o Holbach por ejemplo, o incluso anteriormente Locke en Inglaterra, eran mucho más declaradamente "materialistas" que Kant. Al mismo tiempo, usted denuncia las implicaciones religiosas de Hegel, pero Kant también era un filósofo profundamente religioso (sin hablar de Rousseau, a quien usted admira en otro contexto), y no obstante, usted parece ignorar su religiosidad con un cortés silencio. ¿Cómo justifica usted su excepcional estima por Kant?

LC: Las críticas que usted acaba de hacer se me han enderezado muchas veces en Italia. El primer punto que hay que establecer es la diferencia entre el Kant de la *Crítica de la razón pura* y el Kant de la *Crítica de la razón práctica*...

PA: ¿No es ésa la misma clase de distinción que se hace comúnmente entre Hegel en Jena, y Hegel después de Jena, misma que usted rechaza?

LC: No, porque la diferencia entre conocimiento y moralidad es central para el mismo Kant. Él teoriza explícitamente la diferencia entre la esfera ética y la esfera cognoscitivo-científica. No puedo decir si Kant es importante para el marxismo. Pero no hay la menor duda de su importancia para cualquier epistemología de la ciencia. Usted ha hecho notar que La Mettrie, Holbach o Helvetius eran materialistas, mientras que Kant fundamentalmente no lo era. Esto es perfectamente cierto. Pero, desde un punto de vista estrictamente epistemológico, sólo hay un gran pensador moderno que puede ayudarnos en la construcción de una teoría materialista del conocimiento: Emmanuel Kant. Naturalmente, soy perfectamente consciente de que Kant era un piadoso cristiano. Pero mientras que en la filosofía de Hegel no hay ninguna separación entre el terreno de la ética y la política y el terreno de la lógica, porque ambos están íntegramente unidos en un solo sistema, en Kant hay una radical distinción entre el terreno del conocimiento y el terreno de la moral, que el

mismo Kant subraya. Por lo tanto podemos dejar de lado aquí la moral de Kant. Lo que es importante ver es que la *Crítica de la razón pura* es un intento de Kant para llegar a la comprensión filosófica y a la justificación de la física de Newton: la tarea es esencialmente una investigación sobre las condiciones para hacer posible el verdadero conocimiento, que para Kant estaba representado por la ciencia newtoniana. Naturalmente hay muchos matices y contradicciones en la obra epistemológica de Kant, con las que estoy perfectamente familiarizado: he empleado sólo algunos aspectos de esa labor. No obstante, hay un punto básico que debe recordarse siempre. Mientras que Hegel muere en Berlín dando un curso de conferencias acerca de las pruebas de la existencia de Dios, y reafirmando la validez del argumento ontológico (que un siglo más tarde era todavía sostenido por Croce), Kant — pese a todas sus contradicciones—, desde su texto de 1763 sobre el *Beweisgrund*² hasta la *Crítica de la razón pura*, jamás dejó de criticar el argumento ontológico. Su rechazo de éste se basaba en el abismo cualitativo (o como Kant decía, "trascendental") entre las condiciones del ser y las condiciones del pensar: *ratio essendi* y *ratio cognoscendi*. Esta posición es la que proporciona un punto de partida para cualquier gnoseología materialista, y de defensa de la ciencia contra la metafísica. El problema de una interpretación general de Kant es muy complejo, y no lo podemos resolver en una entrevista. Yo he identificado y señalado un aspecto particular de su labor: el Kant que fue el crítico de Leibniz, y el azote de la prueba ontológica. En este aspecto, si bien Kant no fue un materialista, su contribución a la teoría del conocimiento no puede compararse a la de La Mettrie o Helvetius.

CONTRA LA METAFÍSICA:

CONOCER ES ASUNTO DE LA CIENCIA

Por lo tanto mi interés por Kant no tiene nada en común con el de los revisionistas alemanes de la Segunda Internacional, Eduard Bernstein o Conrad Schmidt, que se vieron atraídos por la ética de Kant. Por el contrario, he tratado de revalorizar la contribución de Kant a la epistemología, en contra del legado de Hegel. En realidad, mi propia interpretación de Kant es precisamente la del mismo Hegel, salvo que donde Hegel rechaza la posición de Kant yo la defiendo. Para Hegel, Kant era esencialmente un empírico. En su Introducción a la *Enciclopedia*, Hegel clasifica a Kant, junto con Hume, como ejemplos de

² Colletti se refiere a la obra de Kant El único terreno posible para una prueba sobre la existencia de Dios.

la "segunda relación del pensamiento con la objetividad". No hay necesidad de recordarle a usted la estatura de David Hume en la historia de la filosofía de la ciencia. Puede decirse, de hecho, que hay dos tradiciones principales en la filosofía occidental a este respecto: una que proviene de Spinoza y Hegel, y la otra de Hume y Kant. Estas dos líneas de desarrollo son profundamente divergentes. Para cualquier teoría que toma la ciencia como única forma de conocimiento real —que es falsificable, como diría Popper—, no puede haber duda de que la tradición Hume-Kant debe tener prioridad y preferencia sobre la de Spinoza-Hegel.

Finalmente, creo que mi intento por separar al Kant de la *Crítica de la razón pura* del Kant de la *Crítica de la razón práctica* tiene una base real en la historia. Mientras que el pensamiento y la civilización burgueses lograron descubrir las ciencias de la naturaleza, la cultura burguesa ha sido incapaz de generar el conocimiento científico de la sociedad y de la moral. Naturalmente, las ciencias naturales han sido condicionadas por el contexto histórico burgués, en el que se han desarrollado, un proceso que plantea muchos problemas por sí solo. Pero a menos que aceptemos el materialismo dialéctico y sus fantasías de una biología o una física "proletarias", debemos reconocer la validez de las ciencias de la naturaleza producidas por la civilización burguesa desde el Renacimiento. Pero los razonamientos burgueses sobre las ciencias sociales no autorizan semejante validez: evidentemente los rechazamos. Esta discrepancia entre los dos campos es la que se refleja objetivamente en la división en la filosofía de Kant entre su epistemología y su ética, su crítica de la razón pura y su crítica de la razón práctica.

PA: ¿Pero existe una separación tan completa entre las dos? ¿Acaso los marxistas no han visto tradicionalmente la noción kantiana de la cosa en sí —*Ding-an-sich*— como el signo de una infiltración religiosa directa en su teoría epistemológica?

LC: Hay un énfasis religioso en la noción de la cosa en sí, pero es una dimensión muy superficial. En realidad, el concepto tiene un significado en la obra de Kant que los marxistas nunca han querido ver, pero que Cassirer —cuya interpretación general de Kant, basada en cuidadosos estudios textuales, tengo en considerable aprecio— ha puesto de relieve correctamente. Cuando Kant declara que la cosa en sí es incognoscible, uno de los sentidos de su argumento (si no el único) es que la cosa en sí no es un verdadero objeto de conocimiento en absoluto, sino un objeto ficticio, que es solamente una sustantificación o

hipostatización de funciones lógicas, transformada en esencia real. En otras palabras, la cosa en sí es incognoscible porque representa el conocimiento falso de la vieja metafísica. Éste no es el único significado del concepto en la obra de Kant, pero es uno de sus sentidos principales, y es precisamente éste el que nunca fue observado por la totalmente absurda lectura de Kant que ha prevalecido entre los marxistas, que siempre han reducido la noción de la cosa en sí a un mero agnosticismo. Pero cuando Kant afirma que esto es un objeto que no puede ser conocido, quiere decir que es el falso objeto "absoluto" de la antigua metafísica racionalista de Descartes, Spinoza y Leibniz; y cuando Hegel proclama que la cosa en sí puede ser conocida, lo que hace en realidad es restaurar la vieja metafísica prekantiana.

REALISMO, NATURALISMO, MATERIALISMO HISTÓRICO

PA: Su trabajo parece a menudo definir el materialismo esencialmente como el reconocimiento de la existencia real del mundo externo, independientemente del sujeto consciente. Pero ¿no ha significado tradicionalmente el materialismo algo más que esto, tanto para el marxismo como para la filosofía clásica, un concepto específico del sujeto del conocimiento en sí? En Italia, por ejemplo, usted ha sido acusado por Sebastiano Timpanaro de ignorar la "fisicalidad" del sujeto consciente y sus conceptos: le ha acusado, en efecto, de reducir el materialismo al realismo por su silencio al respecto.³ ¿Acepta usted esta crítica?

LC: No, según mi punto de vista el argumento de Timpanaro es completamente erróneo, por muchas razones. Ante todo, mi interés primordial ha estado siempre por encima de todo con el materialismo precisamente en *gnoseología*. Ahora bien, por una parte, no es cierto que un materialismo gnoseológico pueda ser reducido simplemente al reconocimiento de la realidad y la independencia del mundo externo. Por supuesto, ésta es una tesis fundamental, pero a su vez proporciona la base para la construcción de una lógica experimental, y para la explicación del conocimiento científico. Los experimentos científicos significan que las ideas son sólo hipótesis. Tales hipótesis deben ser probadas, verificadas o declaradas falsas, confrontándolas con los datos de la observación, que por su naturaleza son diferentes de

³ Las críticas de Timpanaro a Colletti han sido desarrolladas en un ensayo titulado "Engels, materialismo, 'libero arbitrio'", incluido en su volumen *Sul materialismo*. Pisa, 1970. Para las posiciones filosóficas generales de Timpanaro, ver su ensayo "Considerations on materialism", *New Left Review*, 85, mayo-junio de 1974.

toda noción lógica. Si esta diversidad de los contenidos materiales del conocimiento es negada, las hipótesis se convierten en hipóstasis, o esencias ideales, y los datos sensibles y empíricos se convierten una vez más en residuos puramente negativos, como sucede en Leibniz o Hegel. Por otra parte, los escritos de Timpanaro revelan un tipo de naturalismo todavía algo ingenuo, con su elemental insistencia en la total fisicalidad del hombre como la base principal de un materialismo filosófico. Por supuesto, una vez que uno reconoce la existencia del mundo natural, no puede haber desacuerdo acerca de que también el hombre es una entidad natural. El hombre, como ser físico-natural, es un animal. Pero esta particular especie natural se distingue de todas las demás por su creación de relaciones sociales. Para usar la fórmula de Aristóteles: el hombre es un *zoon politikon*, un animal político. Los hombres viven en sociedad y poseen una historia, y es este nivel de su existencia el que resulta esencial para el materialismo histórico. La especificidad del hombre como un ser natural consiste en referirse a la naturaleza en tanto que se refiere a los otros hombres, y en referirse a los otros hombres en tanto que se refiere a la naturaleza. Esta relación doble es precisamente lo que capta el concepto de Marx de las "relaciones sociales de producción". Para Marx, no puede haber producción —es decir, relaciones de los hombres con la naturaleza— fuera o aparte de las relaciones sociales, o sea de las relaciones con los otros hombres; y no puede haber relaciones entre los hombres que no sean una función de las relaciones de los hombres con la naturaleza, en la producción. La particularidad de la "naturaleza" en el hombre es encontrar su expresión en la "sociedad". De otro modo, cualquier argumento sobre el hombre puede ser aplicado igualmente a las hormigas o a las abejas. La característica que distingue al hombre como especie natural-física es su generación de relaciones sociales de producción, más que panales o telarañas. En la naturaleza del hombre está el ser un sujeto social-histórico.

DIFERENCIAS ENTRE MARX Y ENGELS

PA: Naturalmente, dentro del materialismo histórico, fue Engels quien clásicamente insistió más en la estructura física del hombre, y en las relaciones entre el hombre y la naturaleza, en sus últimos escritos. Usted ha tendido a contraponer a Marx con Engels, en forma extremadamente radical, en su trabajo. Por ejemplo, usted atribuye a Engels la total responsabilidad de la noción de "materialismo dialéctico". En otra parte, usted sugiere que

fue Engels quien introdujo los primeros elementos deletéreos de fatalismo político en el marxismo, en la Segunda Internacional. Por el contrario, usted absuelve a Marx de todo error en cualquiera de estas dos direcciones. En efecto, en un pasaje usted ha llegado a hablar del "abismo entre el rigor y complejidad que caracterizan cada página de Marx, y la vulgarización popular y en ocasiones el diletantismo de los trabajos de Engels".⁴ ¿Mantendría usted realmente hoy día tal formulación? Después de todo, Marx no sólo leyó y aprobó el *Anti-Duhring* sino que colaboró en su elaboración; y en su introducción a *El Capital*, hay sin duda afirmaciones que implican un fatalismo y mecanicismo al menos tan equívocos como cualquiera que se pueda encontrar en el Engels posterior. Sobre todo, ¿no contiene cualquier polarización excesivamente dramática de este tipo entre Marx y Engels el grave peligro, no simplemente de criticar a Engels a veces injustamente, sino también de crear por contraste una especie de zona sagrada alrededor de Marx, colocándolo entonces así por encima de toda crítica?

LC: Estoy totalmente de acuerdo con usted en su último comentario acerca de la creación de una zona sagrada en torno a Marx. No debe usted olvidar que el pasaje que cita fue escrito hace diecisiete años. Mi opinión acerca de las relaciones entre Marx y Engels es ahora mucho menos rígida y más matizada en el sentido de que he llegado a ser consciente de que también en Marx existen áreas críticas de inseguridad y confusión sobre la dialéctica. Actualmente estoy preparando un estudio que tratará de esta cuestión. De manera que acepto plenamente su objeción: es vergonzoso conceder un aura sagrada a cualquier pensador, incluyendo a Marx. Yo rechazo ahora absolutamente tal actitud, aunque admito que puedo haberla alentado en el pasado. Esto es una autocrítica. Habiendo dicho esto, sin embargo, continúo manteniendo que la imagen tradicional de los gemelos teóricos que presidieron el nacimiento del movimiento obrero es infantil y absurda. Después de todo, los hechos hablan por sí solos. Todo el mundo sabe que Marx empleó gran parte de su vida estudiando en el British Museum, mientras que Engels estaba trabajando en una hilandería en Manchester. Las almas gemelas son milagros que no existen en el mundo real; no hay dos mentes que piensen exactamente igual. Las diferencias intelectuales entre Marx y Engels son evidentes, y han sido discutidas por muchos autores además de mí: Alfred

⁴ Este pasaje aparece en la larga Introducción que Colletti escribió para una edición de los *Escritos filosóficos de Lenin* en 1958. La Introducción fue reeditada una década después como primera parte del volumen italiano *Il marxismo e Hegel*, Bari, 1969. El pasaje arriba citado se encuentra en *Il marxismo e Hegel*, p. 97.

Schmidt, George Lichtheim o Sidney Hook, cuando todavía era marxista, entre otros. Además, no hay malicia histórica en recordar las cartas que Marx escribió contra Engels durante su vida, y que fueron destruidas por su familia después de su muerte. En tanto que concierne a la dialéctica de la naturaleza, si bien concedo que hay cierta exageración en mis escritos, sigo insistiendo todavía en que en última instancia toda la obra de Marx es esencialmente un análisis de la sociedad capitalista moderna. Sus escritos básicos son la *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*, los *Grundrisse* y *El Capital*: todo lo demás es secundario. Mientras que en el caso de Engels uno de sus principales escritos es indudablemente la *Dialéctica de la naturaleza*: un trabajo cuyo noventa por ciento está irremediabilmente comprometido por una ingenua y romántica *Naturphilosophie*, contaminada por temas crudamente positivistas y evolucionistas.

PA: ¿Pero qué hay acerca del supuesto contraste político entre ambos hombres: un Engels supuestamente protorreformista en contraste con un Marx incontestablemente radical? Engels, después de todo, no cometió nunca tales errores involuntarios como la predicción de Marx de que la simple introducción del sufragio universal —democracia burguesa— aseguraría el advenimiento del socialismo en Inglaterra, una afirmación mucho más parlamentarista que todas las que puedan encontrarse en Engels.

LC: Estoy de acuerdo en este punto. Diré, simplemente, que en el espacio de esta entrevista no puedo desarrollar todas mis reflexiones críticas actuales sobre el tema.

LA DEBILIDAD DE LA TEORÍA POLÍTICA MARXISTA

PA: Usted ha concedido una excepcional importancia a Rousseau, como principal precursor del marxismo en el campo de la teoría política. Ha alegado usted, en particular, que fue Rousseau quien primero desarrolló una crítica fundamental del Estado capitalista representativo, de la separación del ciudadano del burgués, y una contra-teoría de soberanía popular, democracia directa y mandatos revocables: todos ellos temas heredados directamente por Marx y Lenin. Resume usted su énfasis en estas ideas en una formulación que se repite en sus escritos, lo cual resulta especialmente provocador: "En lo que se refiere a la teoría 'política' en sentido estricto, Marx y Lenin no han añadido nada a Rousseau, excepto por el análisis (lo que por supuesto es bastante importante) de las 'bases

económicas' del debilitamiento del Estado."⁵ La reducción de la teoría política marxista exclusivamente a una crítica del Estado representativo burgués y a un modelo de democracia directa popular más allá de él es lo que resulta muy extraño y exagerado en este juicio. Porque parece ignorar enteramente el aspecto estratégico del pensamiento político marxista, sobre todo tal como fue desarrollado por Lenin: su teoría de la construcción de partido, de la alianza entre proletariado y campesinado, de la autodeterminación de las naciones, de las reglas de la insurrección, y así sucesivamente, en otras palabras, toda la teoría de cómo hacer la revolución socialista. Además, aún confinando la teoría política en "sentido estricto" al análisis del Estado capitalista, este siglo ha presenciado importantes tipos de Estado burgués, jamás soñados por Rousseau sobre todo los Estados fascistas, que clásicamente fueron analizados por Trotsky. ¿Cómo puede usted excluir todo esto de la teoría política marxista?

LC: Permítame replicar de esta forma: en primer lugar, la formulación que usted ha citado se refiere obviamente a la filosofía política, en el sentido de las cuestiones de principio más generales en la teoría de Marx y Lenin, que van de Rousseau, aquellas que usted ha mencionado: crítica del Estado representativo y de la separación de la sociedad civil de la sociedad política, no-identificación de gobierno y soberanía, rechazo de la representación parlamentaria, noción de los delegados revocables del pueblo, y así sucesivamente. En este aspecto, debemos entender que el propio razonamiento de Marx sobre el Estado no llegó nunca muy lejos. Sus textos básicos acerca de esta cuestión son la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, de 1843, y la *Cuestión judía*, de 1844; mucho después, las páginas sobre la Comuna de París en *La guerra civil en Francia*, de 1871. Estos escritos reiteran temas que se pueden encontrar en Rousseau. Naturalmente, mi afirmación no tiene validez en el campo de la estrategia revolucionaria: construcción del partido, alianzas de clase, o fascismo. Mi objetivo era más limitado. Al mismo tiempo, sin embargo, debo dejar claro que contenía un elemento de provocación deliberada. Pretendía llamar la atención sobre un hecho particular: la *debilidad* y disperso desarrollo de la teoría política en el marxismo. En otras palabras, puede usted interpretarlo también como una forma de decir que el marxismo carece de una verdadera teoría política. Todos los elementos de la obra de Lenin que usted ha señalado —sus escritos sobre el partido, el

⁵ *From Rousseau to Lenin*, NLB 1972, p. 185.

campesinado, la cuestión nacional, y así sucesivamente— son de gran importancia: pero están siempre tan estrechamente ligados a acontecimientos históricos particulares, que nunca podemos extrapolarlos a un nivel de generalización en el que sean simplemente transferibles a una situación histórica profundamente diferente a aquella en la que Lenin pensó y actuó. Así que el significado real de mi afirmación era polémico. El desarrollo de la teoría política ha sido extraordinariamente débil en el marxismo. Sin duda hay muchas razones para esta debilidad. Pero ciertamente una crucial es el hecho de que tanto Marx como Lenin consideraron la transición al socialismo y la realización del comunismo a escala mundial como un proceso extremadamente fácil y próximo. El resultado fue que la esfera de las estructuras políticas fue poco examinada o explorada. Podemos formular esto paradójicamente diciendo que el movimiento político inspirado por el marxismo ha sido virtualmente inocente en materia de teoría política. El absurdo y peligro de esta situación son manifiestos, ahora que ha llegado a ser claro que la llamada fase de transición al socialismo es en realidad un proceso secular, extraordinariamente lento, cuya duración nunca fue prevista por Marx ni Lenin, durante el cual los liderazgos comunistas hoy ejercen el poder actualmente en nombre del marxismo, en ausencia de toda teoría real de este poder, y desde luego sin ningún control ejercido por las masas a las que rigen.

ALTHUSSER

PA: ¿Cuál es su opinión de Althusser y sus discípulos? La escuela de Della Volpe en Italia fue la primera corriente radicalmente antihegeliana en el marxismo occidental desde la primera guerra mundial. Desarrolló todo un complejo de temas cuyo propósito era demostrar la ruptura de Marx con Hegel, mediante la constitución de una nueva ciencia de la sociedad, que se vio luego comprometida por la reintroducción de motivos hegelianos en el materialismo histórico después de Marx. Aproximadamente una década después, muchas ideas muy próximas a éstas fueron desarrolladas por Althusser en Francia, donde han conquistado amplia influencia intelectual. ¿Cómo ve usted actualmente la obra de Althusser?

LC: No es fácil responder a esta pregunta. Conocí a Althusser personalmente, y durante algunos años mantuve correspondencia con él. Luego, dejé de contestar a sus cartas, o él a las mías, y gradualmente nuestro contacto cesó. Cuando la primera vez nos

encontramos en Italia, Althusser me mostró algunos de los artículos que posteriormente reunió en *La revolución teórica de Marx*. Mi impresión inicial al leerlos fue que había una considerable convergencia entre las posiciones nuestras y las de Althusser. Mi principal reserva acerca de esta convergencia era que Althusser no parecía haber dominado adecuadamente las normas de la tradición filosófica. El razonamiento de Della Volpe sobre Hegel se basaba siempre en un conocimiento muy profundo y un examen analítico de sus textos, para no hablar de los de Kant, Aristóteles o Platón. Esta dimensión era mucho menos visible en Althusser. Por el contrario, era sustituida por la intromisión de simplificaciones de tipo político. Por ejemplo, en esos ensayos había una serie de referencias a Mao, lo que parecía ser una intrusión de otro tipo de discurso en el propio texto filosófico. Políticamente, hay que añadir, ninguno de los seguidores de Della Volpe demostró la menor debilidad hacia el maoísmo. De cualquier modo, con estas reservas, los artículos que posteriormente constituyeron *La revolución teórica de Marx* parecían por otra parte mostrar una pronunciada convergencia con las tesis clásicas de la corriente dellavolpeana en el marxismo italiano. Luego, Althusser me envió *Para leer El Capital*. Comencé a leerlo, y encontré —y digo esto sin ninguna ironía— que no podía entender los supuestos y propósito de la obra. Lo que quizás me impresionó más fue algo que más tarde señaló Hobsbawm en una crítica a Althusser, por otra parte muy elogiosa, en el *Times Literary Supplement*: que *Para leer El Capital* en realidad no ayudaba a nadie a leer *El Capital*. Tuve la impresión de una larga construcción teórica erigida, por así decirlo, a espaldas de *El Capital*. No lo encontré particularmente interesante y no seguí su lectura. Posteriormente, aparecieron los ensayos *Lenin. y la filosofía*, y resultó cada vez más obvio que Althusser estaba empeñado en salvar al "materialismo dialéctico", al menos de nombre. Ahora bien, por lo que a mí respecta, el materialismo dialéctico es una metafísica escolástica, cuya supervivencia indica simplemente lo profundamente inadecuados que hasta ahora han sido los intentos del movimiento de la clase trabajadora para enfrentarse a los grandes problemas de la ciencia moderna. Es un pastiche filosófico de clases nocturnas. Aunque Althusser lo ha interpretado según su propia idiosincrasia, nunca he podido entender por qué seguía aferrándose a la noción de materialismo dialéctico. Más recientemente, sin embargo, creí haber captado la función real que representa en la obra de Althusser, y que la sitúa más bien dentro de la primera etapa del marxismo. Hay un pasaje en la polémica de Godelier con Lucien Séve

muy revelador en esta conexión.⁶ Godelier cita una carta de Engels a Lafargue, de 1884, que anticipa una tesis que después fue desarrollada por Hilferding en su prefacio al *Capital financiero*. Se trata de la idea de que hay una diferencia fundamental entre marxismo y socialismo, y que se puede aceptar uno rechazando el otro: pues el marxismo es una ciencia libre de juicio de valor, sin ninguna orientación ideológica ni finalidad política. En Althusser el mismo tema toma la forma de su reciente descubrimiento de que Marx, después de todo, heredó directamente una noción central de Hegel: la idea de un "proceso sin sujeto". Filológicamente, por supuesto, esta pretensión es absurda: sólo puede ser hecha por alguien que ha leído a Hegel hace mucho tiempo, conservando de él el más borroso recuerdo. Pues el proceso hegeliano indudablemente tiene un sujeto. El sujeto no es humano, es el Logos. La razón es el sujeto de la historia en Hegel, como su famosa expresión *Der List der Vernunft* —"la astucia de la razón"— aclara. Pero dejando aparte estas cuestiones eruditas, ¿qué significa decir que para Marx la historia es un proceso sin sujeto? Significa que la historia no es el lugar de ninguna emancipación humana. Pero para el verdadero Marx, naturalmente, la revolución era precisamente esto: un proceso de autoemancipación colectiva. En su último trabajo, la *Respuesta a John Lewis*, una vez más reafirma Althusser ampliamente su tesis del proceso sin un sujeto. Pero por primera vez también se ve forzado a admitir que el tema de la enajenación está presente en *El Capital*. De hecho, la verdad es que los temas de la enajenación y el fetichismo están presentes no sólo en *El Capital*, sino en todo el último Marx, no sólo en los *Grundrisse* sino también en la *Historia crítica, de la teoría de la plusvalía*, en cientos de páginas. Los *Grundrisse* y la *Historia crítica de la teoría de la plusvalía* declaran sencillamente en una terminología más explícita lo que el lenguaje de *El Capital* afirma más oblicuamente, porque Marx recurría en mayor grado al vocabulario científico de la economía política inglesa. Pero los problemas del trabajo enajenado y el fetichismo del consumo son básicos en toda la arquitectura de la última obra de Marx. La aceptación de Althusser, aun a pesar suyo, de su presencia en *El Capital*, socava de hecho toda su anterior formulación de la "ruptura" entre el joven y el viejo Marx; también descalifica la noción de la historia como un proceso sin sujeto. Pero este componente del marxismo es el que Althusser rechaza esencialmente. Creo que esto es lo que explica su simpatía orgánica por el stalinismo. En su *Respuesta a John Lewis*,

⁶ Véase la polémica, publicada en italiano, entre Maurice Godelier y Lucien Séve, titulada *Marxismo e strutturalismo*. Turin, 1970, pp.126-27.

naturalmente, Althusser trata de establecer una cierta distancia respecto a Stalin. Pero el nivel de este trabajo hace que uno se lleve las manos a la cabeza, como decimos en Roma, por su mezcla de virulencia y banalidad. Nada es más impresionante que la pobreza de las categorías con las que Althusser trata de explicar el stalinismo, reduciéndolo simplemente a un "economicismo" que es un epifenómeno de la Segunda Internacional, como si fuera una simple desviación ideológica y por lo demás familiar desde hace largo tiempo. Naturalmente, el stalinismo era un fenómeno infinitamente más complejo de lo que sugieren estas exiguas categorías. Althusser es sin duda una persona sumamente inteligente, y yo siento una gran simpatía humana hacia él. Pero es imposible escapar a la impresión de que su pensamiento se ha ido empobreciendo y haciéndose cada vez más árido con el paso de los años.

CIENCIA POSITIVA Y "CIENCIA CRÍTICA": DOS VOCACIONES DEL MARXISMO

PA: En su Introducción a las *Notas filosóficas* de Lenin, escrita en 1958, termina usted diciendo que el joven Lenin de 1894 no había leído a Hegel cuando escribió *¿Quiénes son los amigos del pueblo?*, pero no obstante se las arregló para entenderlo mejor que el Lenin viejo de las *Notas*, que sí lo estudió en 1916, pero comprendiéndolo equivocadamente. Luego, en una conclusión crítica, añade usted que esta paradoja indica "dos 'vocaciones' divergentes que todavía hoy contienden con el alma del marxismo. Explicar cómo y por qué estas dos 'vocaciones' llegaron a conjugarse y superponerse históricamente sería una tarea formidable: pero no obstante debe ser enfrentada".⁷ ¿Qué quiso usted decir con esto?

LC: Debe usted recordar que yo era joven y entusiasta cuando escribí esas líneas. Me sentía impulsado a la exageración. Es cierto que Lenin no conocía a Hegel de primera mano cuando escribió *¿Quiénes son los amigos del pueblo?* Pero este texto está marcado por la cultura positivista de la época: el significado esotérico que yo traté de atribuirle, lo repudiaría hoy firmemente. El positivismo ocasional de mi *Introducción* de 1958, creo que está corregido y subsanado en mi estudio de 1969, *El marxismo y Hegel*. Sin embargo, a través de estas sucesivas divagaciones y oscilaciones, me iba acercando a un problema serio y real, que me ha estado preocupando directamente durante muchos años. Hay dos posibles

⁷ *Il marxismo e Hegel*, pp. 169-70.

líneas de desarrollo en el propio razonamiento de Marx, expresadas respectivamente en el título y subtítulo de *El Capital*. La primera es la que el mismo Marx adelanta en su prefacio a la primera edición, y en el post-scriptum de la segunda, en la que se presenta a sí mismo simplemente como un científico. Marx, de acuerdo a su propia afirmación aquí, está llevando a cabo en el campo de la ciencia histórica y social una tarea que ya había sido realizada en las ciencias naturales. Ésta fue también la interpretación que de Marx hizo Lenin en *¿Quiénes son los amigos del pueblo?*, y mi *Introducción* de 1958 iba en la misma dirección. El título del propio *Capital* indica esta dirección. Promete que la economía política, que empezó con los trabajos de Smith y Ricardo, pero quedando en ellos incompleta y contradictoria, se convertiría en una verdadera ciencia en todo el sentido de la palabra. Sin embargo, el subtítulo del libro sugiere otra dirección: una "*crítica* de la economía política". Esta idea encontró poco eco en la Segunda y Tercera Internacional. Indudablemente Lenin habría rechazado la idea de que el marxismo fuese una crítica de la economía política: para él era sólo una crítica de la economía política *burguesa*, que finalmente transformaría la economía política en una verdadera ciencia. Pero el subtítulo de *El Capital* indica algo más que esto; sugiere que la economía política como tal es burguesa y debe ser criticada *tout court*. Esta segunda dimensión del trabajo de Marx es precisamente la que culmina en su teoría de la enajenación y el fetichismo. El gran problema que se nos presenta es saber si, y cómo, estas dos direcciones divergentes de la obra de Marx pueden mantenerse unidas en un solo sistema. ¿Puede una teoría puramente científica contener en sí un discurso sobre la enajenación? El problema todavía no ha sido resuelto.

PA: La escuela original dellavolpeana interpretaba la obra de Marx como algo estrictamente análogo a la de Galileo. No obstante, existen obvias dificultades en transferir los procedimientos experimentales de las ciencias naturales a las ciencias sociales. Evidentemente, la historia no es un laboratorio en el que los fenómenos puedan ser aislados y repetidos artificialmente, como pueden serlo en la física, Lenin decía a menudo: "Este momento es único: puede pasar, y la oportunidad que representa puede que no vuelva nunca...", exactamente lo opuesto a la repetibilidad. Hay un pasaje impresionante en su *Introducción a las Notas filosóficas*, sin embargo, en el que usted dice: "La lógica y la sociología se constituyen simultáneamente, en la misma relación de unidad-distinción que existe entre la conciencia que ellas representan y el ser social: de esta manera la lógica entra

en la ciencia de la historia, pero la ciencia de la historia entra a su vez en la historia. Esto es, la sociología da forma a las técnicas de la política, y se convierte en una lucha por la transformación del mundo. La práctica es funcional para la producción de la teoría; pero la teoría es, a su vez, una función de la práctica, la ciencia es verificada en y como sociedad, pero la vida asociada, a su vez, es experimentada en el laboratorio del mundo. De esta manera la historia es una ciencia de *historia rerum gestarum*, práctica-teoría; pero también es una ciencia como *res gestae*, teoría-práctica; o en las palabras de una gran máxima de Engels, 'la historia es experimento e industria'. Así podemos entender el profundo nexo entre el 'profeta' o político, y el científico, en la estructura de la obra del mismo Marx."⁸
¿Todavía encuentra satisfactoria esta solución?

LC: Ha elegido usted la mejor página de aquel texto, ¡aquella en la que más intensamente busqué la cuadratura del círculo! Ya no estoy de acuerdo con ella, porque lo que entonces me parecía una solución comprendo ahora que sigue siendo un problema sin respuesta. Me encuentro actualmente en una fase de volver a pesar radicalmente muchas de estas cuestiones, y todavía no puedo prever los resultados. Probablemente, publicaré pronto un breve trabajo sobre la teoría de las contradicciones capitalistas en Marx. En esto, me alejaré todavía más de la obra de Della Volpe y trataré de mostrar, mediante un estudio del *Intento para introducir la noción de cantidades negativas en la filosofía*, escrito por Kant en 1763, que el concepto de Marx de una contradicción capitalista no es lo mismo que la noción de Kant de una "oposición real". Tengo confianza en este punto, pero sigue siendo limitado y todavía estoy inseguro acerca de sus implicaciones. Sin embargo, en respuesta a su pregunta, mi contestación sería que el sentido de mi argumentación en este futuro estudio consiste en que Marx no puede simplemente ser equiparado a Galileo; solamente podría serlo si las contradicciones capitalistas fueran oposiciones reales en el sentido que Kant da al término.

PA: Uno de sus temas principales en *El marxismo y Hegel* es que las contradicciones existen entre las proposiciones, pero no entre las cosas. La confusión entre ambas es para usted la marca del materialismo dialéctico, lo que lo define como una pseudociencia. Sin embargo, en el último ensayo de su *De Rousseau a Lenin*, escrito un año después, usted

⁸ *II marxismo e Hegel*, pp. 126-27.

habla repetidamente de la realidad capitalista como "al revés", un sistema que "está de cabeza".⁹ ¿No es esto simplemente una forma metafórica de volver a introducir la noción de una "contradicción entre las cosas", mediante una imagen literaria en vez de por un axioma conceptual? ¿Cómo puede reconciliarse esa idea de una "realidad al revés" con el principio de no-contradicción, que según usted insiste es central a toda ciencia?

LC: Ése es precisamente el problema en el que estoy trabajando: Tiene usted toda la razón en señalar la dificultad. Porque yo sostengo firmemente la tesis fundamental de que el materialismo presupone la no-contradicción, que la realidad es no-contradictoria. A este respecto, estoy de acuerdo con Adjukiewicz y Linke, y reitero ampliamente mi crítica del materialismo dialéctico. Al mismo tiempo, releendo a Marx, me he dado cuenta de que para él las contradicciones capitalistas son innegablemente contradicciones dialécticas. Della Volpe trató de salir del paso interpretando la oposición entre capital y trabajo-asalariado como una oposición real —*Realrepugnam*— en el sentido de Kant: esto es, una oposición sin contradicción, *ohne Widerspruch*. Si la relación entre el capital y el trabajo fuera una oposición real del tipo kantiano, sería no-didáctica y el principio básico del materialismo estaría a salvo. Pero en realidad el problema es mucho más complejo. Yo sigo creyendo que el materialismo excluye la noción de una realidad contradictoria: pero, sin embargo, no hay duda de que para Marx la relación capital/trabajo-asalariado es una contradicción dialéctica. El capitalismo es para Marx una realidad contradictoria, no porque siendo una realidad deba en consecuencia ser contradictoria, como lo hubiera planteado el materialismo dialéctico, sino porque es una realidad volcada, invertida, cabeza abajo. Soy perfectamente consciente de que la noción de una realidad al revés parece chocar con los preceptos de cualquier ciencia. Marx estaba convencido de la validez de esta noción. No digo que necesariamente tuviera razón. Todavía no puedo afirmar si la idea de una realidad invertida es compatible con una ciencia social.

CIENCIAS NATURALES, CIENCIAS SOCIALES

Pero me gustaría comentar el problema de la relación entre las ciencias sociales y las naturales, que usted planteó antes. No sostengo ya la optimista posición de mi *Introducción* de 1958, que era demasiado simple en su supuesto de una homogeneidad básica entre las

⁹ Véase *From Rousseau- to Lenin*, pp. 232-35.

ciencias de la naturaleza y las ciencias de la sociedad. Por otra parte, puedo ver que las dos posiciones generalmente adoptadas sobre este problema plantean agudas dificultades. La primera posición es la que yo adopté en mi *Introducción*, que deriva de Della Volpe: efectivamente identificaba a las ciencias sociales y naturales. Marx era entonces "el Galileo del mundo moral" para nosotros. Hoy día, esta fórmula me parece muy discutible: aparte de cualquier otra cosa, presupone que la relación capital-trabajo en Marx era una oposición no-contradictoria, lo cual no es el caso. Por otra parte, hay una segunda posición que insiste en la heterogeneidad de las ciencias sociales y naturales. El peligro de esta alternativa es que las ciencias sociales tienden entonces a convertirse en una forma de conocimiento cualitativamente distinta de las ciencias naturales, y a ocupar hacia ellas la misma relación que acostumbraba a ocupar la filosofía hacia la ciencia como tal. No es casualidad que ésta fuera la solución de los historicistas alemanes, Dilthey, Windelband y Rickert. Fue heredada luego por Croce, Bergson, Lukács y la Escuela de Frankfurt. La conclusión invariable de esta tradición es que el verdadero conocimiento es una ciencia social, que al no poder ser asimilado a la ciencia natural, no es ciencia en absoluto sino filosofía. Así, o bien hay una sola forma de conocimiento, que es ciencia (la posición que aún me gustaría defender), pero entonces debería ser posible construir las ciencias sociales sobre bases análogas a las ciencias naturales; o bien las ciencias sociales son realmente diferentes de las ciencias naturales, y existen dos clases de conocimiento, pero puesto que dos clases de conocimiento no son posibles, las ciencias naturales se convierten en un seudoconocimiento. Esto último es la alternativa ideológicamente dominante. La filosofía europea continental en este siglo ha estado virtualmente unida en su ataque a las ciencias naturales, desde Husserl a Heidegger, de Croce a Gentile, de Bergson a Sartre. Contra los peligros de este idealismo espiritualista, personalmente yo preferiría incurrir en los riesgos opuestos del neopositivismo. Pero me encuentro dividido en este aspecto, y no tengo pronto ninguna solución para el problema.

CONTRA LA ORTODOXIA DE PALABRA EN ÉL MARXISMO

PA: Volviendo al mismo *Capital*, como ejemplo de método científico, escribió usted una vez que "la verificación conclusiva de *El Capital*, que podemos llamar externa, ha sido proporcionada por el propio desarrollo ulterior de la historia: verificación a la que se refería

Lenin cuando escribió que 'es el criterio de la práctica —es decir, la evolución de *todos* los países capitalistas en las últimas décadas— lo que demuestra la verdad objetiva de *toda* la teoría económica y social de Marx en general'. Nótese, *toda* la teoría: lo que significa que no es simplemente esta o aquella parte, sino toda la obra de Marx, lo que constituye un conjunto de hipótesis verificadas, y por ende de leyes que son continuamente controladas y ajustadas a la luz de la experiencia histórica real".¹⁰ ¿Cuál es actualmente su actitud respecto a estas afirmaciones?

LC: Son errores juveniles, pura y simplemente.

PA: En un texto reciente, parece usted aceptar que existe una teoría del "derrumbe capitalista" en *El Capital*, aunque su análisis es prudente y sugiere la presencia de contraelementos en la obra de Marx. Usted identifica la señal principal de la teoría del "colapso" en el postulado de la tasa de ganancia decreciente en *El Capital*.¹¹ ¿Considera usted esto como una ley científica que ha sido "verificada concluyentemente por el desarrollo posterior de la misma historia"?

LC: Absolutamente no. En realidad, creo que puede decirse algo mucho más grave acerca de las predicciones contenidas en *El Capital*. No sólo no ha sido verificada empíricamente la tasa de ganancia decreciente, sino que la prueba central del mismo *Capital* no ha sucedido todavía; una revolución socialista en el Occidente avanzado. El resultado es que el marxismo está actualmente en crisis, y que sólo puede superar esta crisis reconociéndola. Pero precisamente este reconocimiento es conscientemente evitado prácticamente por todos los marxistas, grandes o pequeños. Esto es perfectamente comprensible en el caso de los numerosos intelectuales apolíticos y apologéticos de los partidos comunistas occidentales, cuya función es simplemente la de proporcionar un lustre marxista a la práctica absolutamente no-marxista de estos partidos. Lo que resulta mucho más serio es el ejemplo dado por intelectuales de estatura indudablemente mayor, que ocultan sistemáticamente en su trabajo la crisis del marxismo, y contribuyen de ese modo a prolongar su parálisis como ciencia social. Permítaseme citar dos ejemplos para resultar

¹⁰ *Il marxismo e Hegel*, p. 160.

¹¹ Véase la Introducción de Colletti al libro del propio Colletti y C. Napoleoni, *Il futuro del capitalismo: crollo o sviluppo?*, Bari, 1970, pp. C-CV ss.

más claro. Baran y Sweezy, en su introducción a *El capital monopolista*, informan a sus lectores en una breve nota que no van a utilizar el concepto de plusvalía, sino el de excedente, no el de trabajo-asalariado, sino el de trabajo dependiente. ¿Qué significa esto en realidad? Significa que Baran y Sweezy decidieron que no podían usar la teoría del valor y la plusvalía en su análisis del capitalismo norteamericano de la posguerra. Tenían todo el derecho de hacerlo; incluso puede que haya sido correcto hacerlo, aquí no necesitamos entrar en esa cuestión. Pero lo que resulta significativo es la forma como lo hicieron. En realidad, destruyeron los cimientos de la construcción de Marx: sin la teoría del valor y la plusvalía, *El Capital se* derrumba. Pero ellos mencionan esta eliminación en una simple nota, y prosiguen luego alegremente como si nada hubiera sucedido, como si, una vez hecha esta corrección menor, la obra de Marx siguiera más sólida y fuerte que nunca.

Tomemos otro caso, de un gran intelectual y estudioso por el que siento el mayor respeto, Maurice Dobb. Presentando una edición italiana de *El Capital* un siglo después, Dobb ha escrito un prefacio en el que manifiesta que todo está en orden, excepto por un detallito, una pequeña falla del original. Este pequeño error, dice Dobb, es la forma como Marx opera la transformación de valores en precios, en el volumen ni de *El Capital*: afortunadamente, sin embargo, el error ha sido rectificado por Sraffa, y de nuevo todo está bien. Puede que Dobb tenga mucha razón en no conformarse con la solución de Marx del problema de la transformación, así como es posible que Sweezy tenga buenos motivos para rechazar la teoría del valor. Por el momento, podemos suspender nuestro juicio sobre estos temas. Pero en lo que ciertamente están equivocados es en creer o pretender que creen que los pilares centrales en los que descansa el edificio teórico de Marx pueden ser eliminados, y que sin embargo siga en pie la construcción total. Este tipo de comportamiento no es simplemente una ilusión. Rehusando admitir que lo que rechaza en la obra de Marx no es secundario sino esencial, disimula y por lo tanto agrava la crisis del marxismo en general. La evasión intelectual de este tipo simplemente profundiza el estancamiento del pensamiento socialista que es actualmente evidente en todas partes de Occidente. Lo mismo puede decirse de los jóvenes economistas marxistas en Italia que han adoptado la mayor parte de las ideas de Sraffa. No digo que Sraffa esté equivocado; estoy dispuesto a admitir, como una hipótesis, que bien puede tener razón. Pero lo que es absolutamente absurdo es aceptar a Sraffa, cuyo trabajo implica la demolición de toda la base del análisis de Marx, y

pretender al mismo tiempo que ésta es la mejor forma de apuntalar a Marx.

VIOLENCIA REVOLUCIONARIA Y CAMBIO REVOLUCIONARIO

PA: Por supuesto, las cuestiones básicas del marxismo contemporáneo no conciernen solamente a su teoría económica. Son también políticas. En dos textos recientes, usted ha hecho una distinción entre la noción de una "vía parlamentaria" y la de una "vía pacífica" hacia el socialismo. Así en el penúltimo ensayo de *De Rousseau a Lenin*, para argumentar que *El Estado y la revolución* no fue dirigido por Lenin simplemente contra el reformismo como tal, y no está centrado en ninguna afirmación de la necesidad de violencia física para aplastar al Estado burgués, sino que se refiere más bien a un tema mucho más profundo, es decir, la necesidad de sustituir un tipo histórico de poder con otro: el Estado parlamentario representativo por la democracia proletaria directa, en consejos de trabajadores, que en sentido estricto ya no son en absoluto un Estado.¹² En un artículo más reciente sobre Chile, ha repetido usted que la violencia es esencialmente secundaria para una revolución socialista, algo que puede o no ocurrir, pero que nunca la define como tal.¹³ Usted cita el artículo de Lenin, de septiembre de 1917, en el que decía que un acceso pacífico al socialismo era posible en Rusia, en estos dos ensayos, para apoyar su argumento. Pero este uso de un pasaje de Lenin, ¿no es muy superficial? En septiembre de 1917, había ocurrido ya una colosal violencia histórica en la primera guerra mundial, que había costado millones de vidas rusas y había destruido esencialmente a todo el ejército como aparato represivo del Estado zarista. Aún más, la revolución de febrero había derrocado al zarismo mediante violentos motines: una explosión popular que en ningún aspecto fue un proceso pacífico. Fue sólo en este contexto, después de la liquidación de la maquinaria militar zarista y el establecimiento de los soviets a nivel nacional, cuando Lenin dijo que durante un breve espacio era posible la transición al socialismo sin ulteriores violencias, si el gobierno provisional transfería su poder a los soviets. En la práctica, por supuesto, la revolución de octubre de todos modos resultó necesaria, una insurrección organizada para la toma del poder. Indudablemente, toda la obra de Lenin está insistentemente saturada de la necesidad e inevitabilidad de la violencia social para destruir el aparato del ejército y la

¹² *From Rousseau to Lenin*, pp. 219-27

¹³ El artículo de Colletti sobre las lecciones de Chile fue publicado en *L'Espresso*, 23 de septiembre de 1973.

policía de la clase dominante. En general, usted parece pasar con demasiada ligereza sobre este tema fundamental de la teoría revolucionaria de Lenin. ¿No será que la necesidad que usted obviamente ha sentido de resistir a toda la tradición del nihilismo stalinista hacia la democracia proletaria, y su masiva utilización de violencia policiaca contra la misma clase trabajadora, lo ha llevado, quizás involuntariamente, a minimizar la violencia proletaria inherente en todo levantamiento revolucionario de masas contra el capital?

LC: Puede que tenga usted razón al decir que he tendido a subestimar esta dimensión de toda revolución. Pero ¿cuál era mi propósito básico al escribir mi ensayo sobre *El Estado y la revolución*? Lo ha indicado usted mismo. Era confrontar y atacar una concepción que el stalinismo había introducido en el movimiento de los trabajadores, que simplemente identificaba revolución con violencia. Para esta tradición solamente la violencia era el sello real de una revolución: todo lo demás —la transformación de la naturaleza del poder, el establecimiento de la democracia socialista— no tenía importancia. La diferencia entre comunistas y socialdemócratas consistía simplemente en que los primeros estaban por una revolución violenta, mientras que los últimos estaban contra la revolución, porque eran pacifistas. Si los comunistas creaban una dictadura política burocrática después de la revolución dondequiera que fuese, o incluso una tiranía personal como la de Stalin, esto era de importancia menor: el régimen seguía siendo socialismo. Fue contra esta larga tradición que traté de demostrar que la revolución y la violencia no son en absoluto conceptos intercambiables, y que en el extremo límite puede incluso haber una revolución no-violenta. Esto no es únicamente una frase aislada en Lenin; hay un capítulo completo de *El Estado y la revolución* titulado el desarrollo pacífico de la revolución.

PA: Los únicos pasajes importantes en los que Lenin afirma la posibilidad de una revolución pacífica como ésta, son aquellos en los que contempla una fase de la historia en la que las clases dirigentes ya han sido expropiadas mediante revoluciones violentas en los principales países industrializados del mundo, y los capitalistas de los países menores restantes capitulan sin seria resistencia ante sus clases trabajadoras, puesto que el balance global de fuerzas está absolutamente contra ellos. Sin embargo, éste no es un panorama muy pertinente en este momento.

LC: No creo que estemos en desacuerdo por lo que respecta al fondo de la cuestión.

Lo verdaderamente importante es la naturaleza política del poder que emerge después de cualquier revolución, cualquiera que sea la fuerza coercitiva o las luchas que la preceden. Mi principal preocupación ha sido combatir la herencia del desprecio stalinista por la democracia socialista.

LOS LÍMITES DE LA VÍA PACÍFICA

<1

PA: Esta preocupación es muy comprensible. No obstante, los partidos comunistas de Occidente hace ya tiempo que han dejado de hablar de violencia en cualquier forma, y mucho menos de exaltarla: por el contrario, solamente hablan de progreso pacífico hacia una "democracia avanzada", dentro de los marcos constitucionales del Estado burgués existente hoy día. Todo lo más, dirán que si la burguesía no respeta las reglas constitucionales del juego después de la elección de un gobierno de izquierda, y ataca ilegalmente a éste, entonces la clase trabajadora tiene el derecho de defenderse físicamente. En Engels, Lenin o Trotsky la insurrección proletaria es vista, en cambio, esencialmente como un arma *agresiva* de la estrategia revolucionaria, en la que la regla esencial es tomar y conservar la iniciativa; la consigna de Dantón de "audacia". Parece que usted desecha este legado básico del pensamiento marxista. Pero no creo que en una confrontación polémica con el Partido Comunista Italiano actual se pueda ignorar este legado.

LC: Como usted dice, es cierto que los partidos comunistas occidentales ya no mencionan la violencia hoy en día. Pero desgraciadamente han surgido pequeños grupos de la extrema izquierda en el mismo periodo, que reproducen las fijaciones stalinistas sobre la violencia, y cuya influencia, especialmente en la juventud, no puede ser ignorada; a menudo es mayor en las generaciones más jóvenes de marxistas que la de los mismos partidos comunistas. Ha citado usted mi artículo sobre Chile. En él, escribí que no puede haber socialismo sin libertad de huelga, libertad de prensa, y elecciones libres. Estas afirmaciones fueron consideradas en general como ofensivamente parlamentaristas. ¿Por qué? Porque en la deformada mentalidad stalinista de la mayoría de estos grupos, la libertad de prensa o el derecho de huelga son sencillamente equiparados al parlamentarismo: puesto que una revolución socialista aboliría el parlamento, debe también suprimir todas las elecciones libres, los periódicos y las huelgas. En otras palabras, debe instalar un régimen policiaco y no una democracia proletaria. Contra esta desastrosa confusión, es necesario recordar a los

socialistas una y otra vez que las libertades civiles —de elección, expresión y derecho a suspender el trabajo— no son lo mismo que el parlamento, y que el simple ejercicio de la violencia no es lo mismo que una transformación revolucionaria de las relaciones sociales, y no la garantiza.

PA: Es cierto, pero éste no fue el problema de Chile. Nadie de la izquierda, allí, intentó suprimir el derecho de huelga. El problema central, por el contrario, fue exactamente lo opuesto. Confiar en la neutralidad del aparato represivo del Estado burgués. Eso fue lo que llevó al desastre en Chile. Más aún, no fueron sólo los grupos de la extrema izquierda los que hablaron de la situación chilena. Los partidos comunistas también se manifestaron en sus comentarios. ¿No era necesario decir también algo acerca de ellos?

LC: Tiene usted razón. Lo que sucedió fue que yo tuve que escribir un artículo muy breve, rápidamente, en un espacio de tiempo muy corto. Me doy cuenta ahora de que dejé expuesto mi flanco a los comunistas. Lo admito.

PA: Pero ¿no es posible que haya razones teóricas —no solamente coyunturales— para su subestimación de la importancia del aparato coercitivo del Estado capitalista? Porque todo su interés en el Estado burgués se ha concentrado esencialmente en aquello que toda la tradición marxista, a partir de Marx, ha descuidado en gran parte (incluido Lenin): esto es, la realidad de la democracia parlamentaria como una estructura histórica objetiva de la sociedad burguesa, y no como un truco o ilusión simplemente subjetivos creados por la clase dirigente. La eficacia política e ideológica del Estado burgués-democrático para contener y controlar a la clase trabajadora en Occidente, ha sido enorme, especialmente en ausencia de cualquier democracia proletaria en el Este. Sin embargo, el deber de tomar todo el sistema del Estado parlamentario-representativo con la mayor seriedad, y de analizarlo como lo que es, el primer plano del poder político burgués en Occidente, no debe hacernos olvidar el trasfondo de aparatos militares y policíacos alineados tras él. En toda crisis social real, en las que una clase confronta directamente a otra clase, la burguesía siempre se apoya más bien en su maquinaria coercitiva que en su maquinaria representativa. La tragedia chilena está ahí para probar las consecuencias de olvidar esto.

LC: Acepto la justicia de estas críticas. Tiene usted razón.

GRAMSCI: VIRTUDES Y LIMITACIONES

PA: En conexión con esto, es mérito particular de Gramsci el haber comenzado e intentar pensar en algunos de los problemas estratégicos específicos, planteados por las estructuras sociales y políticas de los países capitalistas avanzados, con su combinación de instituciones representativas y represivas. Usted nunca se ha referido mucho a Gramsci en sus principales escritos. Presumiblemente, en su fase dellavolpeana usted lo consideraba como una influencia peligrosamente idealista en la cultura italiana, viéndolo esencialmente en un contexto filosófico, más bien que como un pensador político. ¿Sigue siendo ésta su actitud?

LC: No, mi opinión sobre Gramsci ha cambiado completamente. Su afirmación sobre mis actitudes anteriores es correcta. Era difícil para nosotros, en nuestra situación de minoría, con una posición extremadamente débil dentro del PCI, ser capaces de separar a Gramsci de la forma en que la dirección del partido presentaba a Gramsci. Esto es completamente cierto. No obstante, desde entonces, he meditado mucho sobre Gramsci y ahora entiendo su importancia mucho mejor. Debemos comprender esto muy claramente, conservando el sentido de la proporción, y evitando cualquier culto a la moda. Sigo creyendo que es una locura presentar a Gramsci como igual o superior a Marx o Lenin en cuanto pensador. Su obra no contiene una llave de oro teórica que pueda abrir la puerta a la solución de nuestras presentes dificultades. Pero al mismo tiempo existe un abismo entre Gramsci y un pensador como Lukács, o incluso Korsch, para no hablar de Althusser. Lukács era un profesor, Gramsci fue un revolucionario. No he escrito todavía sobre Gramsci, en parte porque estoy esperando que aparezca la edición crítica de sus *Cuadernos de la cárcel*;¹⁴ creo que es importante tener a la mano textos exactos cuando se escribe acerca de un autor. En este caso, dudo que haya ninguna sorpresa importante en la edición definitiva. Sin embargo, la forma como los *Cuadernos de la cárcel* han sido publicados hasta ahora en Italia, ha sido completamente aberrante. Por ejemplo, el primer volumen se titula *Materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, como si Gramsci hubiera pretendido construir una filosofía. En realidad, *Cuadernos de la cárcel* consiste realmente en un estudio "sociológico" de la sociedad italiana. Precisamente ésta era la gran diferencia

¹⁴ La edición crítica de los *Cuadernos de la cárcel* de Gramsci aparecerá finalmente en Italia a finales de este año, publicada por Einaudi. Su editor general será Gerratana.

entre Gramsci y Togliatti. Para Gramsci, el análisis cognoscitivo era esencial para la acción política. Para Togliatti, la cultura estaba separada y yuxtapuesta a la política. Togliatti mostraba una cultura tradicional de tipo retórico, y llevó adelante una política sin ninguna relación orgánica con ella. Gramsci fusionó y sintetizó ambas en forma genuina. Su investigación acerca de la sociedad italiana fue una preparación real para transformarla. Ésta fue la medida de su seriedad como político.

En realidad, creo que podemos apreciar la estatura de Gramsci hoy día mejor de lo que era posible hacerlo hace veinte años, porque el marxismo está ahora pasando una crisis que nos impone un profundo autoexamen y autocrítica, y la posición de Gramsci en *Cuadernos de la cárcel* es precisamente la de un político y teórico reflexionando sobre una derrota histórica y las razones de ella. Hobsbawm ha explicado esto muy bien en un reciente artículo del *New York Review of Books*. Gramsci trató de comprender las razones de esta derrota. Creía que los "generales" del proletariado no habían comprendido la naturaleza real de todo el terreno social en el que estaban operando, y que la precondition para cualquier renovada ofensiva de la clase trabajadora era explorar este terreno por completo y en primer lugar. En otras palabras, él emprendió el análisis de las características peculiares de la sociedad italiana de su época. La gran fascinación y fuerza de su trabajo consiste para mí a este respecto, paradójicamente, en sus limitaciones. ¿Cuáles eran las limitaciones de Gramsci? Básicamente, que él poseía un conocimiento extremadamente parcial y defectuoso de la obra de Marx, y un conocimiento relativamente parcial incluso de los escritos de Lenin. El resultado fue que no intentó ningún análisis económico del capitalismo italiano o europeo. Pero en realidad esta debilidad tuvo como resultado una fuerza. Precisamente porque Gramsci no había llegado a dominar realmente la teoría económica marxista, pudo desarrollar una exploración nueva de la historia italiana que se desarrolló muy fuera del esquematismo convencional de infraestructura y superestructura: una pareja de conceptos muy rara en el mismo Marx, y que casi siempre ha conducido a simplificaciones retrógradas. De esta manera Gramsci fue libre de dar una importancia completamente nueva a los componentes políticos y morales de la historia y sociedad italianas. Como marxistas hemos llegado a acostumbrarnos tanto a mirar a la realidad a través de cierto lente, que es muy importante que de vez en cuando alguien nos lo quite: probablemente, se verá el mundo algo confuso, pero también se percibirán probablemente

cosas que los que llevan lentes jamás pueden notar. Precisamente la deficiencia en la formación económica de Gramsci le permitió ser un marxista más original e importante de lo que de otro modo hubiera sido, de haber poseído una educación más ortodoxa. Por supuesto, su investigación resultó incompleta y fragmentaria. Pero los logros y el ejemplo de Gramsci son sin embargo de enorme importancia, a pesar de todas estas limitaciones.

TROTSKY

PA: Usted ha distinguido a Gramsci de sus contemporáneos en Europa occidental después de la primera guerra mundial, como colocándolo en un nivel aparte. ¿Cómo resumiría usted su juicio sobre Trotsky?

LC: Mi actitud hacia Trotsky me ha hecho ser generalmente considerado como "trotskista" en Italia, aunque en realidad nunca lo he sido. Si aquí en Roma va usted a la Universidad, verá usted letreros pintados por los estudiantes —maoístas y neostalinistas— que piden: "Cuelguen a Colletti." El antitrotskismo es una epidemia entre la juventud italiana: y por ello yo soy comúnmente considerado trotskista. ¿Cuál es la verdad fundamental expresada por Trotsky: la idea central por cuya aceptación estoy dispuesto voluntariamente a ser llamado trotskista? Puede usted condensarla muy lacónicamente diciendo que en toda perspectiva genuinamente marxista, los Estados Unidos de Norteamérica deben ser la sociedad más madura del mundo para una transformación socialista, y que Trotsky es el teórico que más valiente e incansablemente nos lo recuerda. En otras palabras, Trotsky insistió siempre en que la fuerza determinante de cualquier revolución socialista sería la clase trabajadora industrial, y que ningún campesinado podría realizar esta función por sí mismo, cuanto menos una simple directiva de partido comunista. El desarrollo más claro y más inequívoco de esta tesis fundamental se encuentra en la obra de Trotsky. Sin ello, el marxismo resulta puramente honorífico: una vez privado de este elemento, cualquiera puede llamarse a sí mismo marxista. Al mismo tiempo, por lo que respecta a la Unión Soviética, considero el análisis de Trotsky sobre la URSS en *La revolución traicionada* verdaderamente ejemplar, como modelo de seriedad y equilibrio. Se olvida a menudo cuan extraordinariamente mesurado y cuidadoso es *La revolución traicionada* en su evaluación de Rusia bajo Stalin. Han pasado cerca de cuarenta años desde que Trotsky escribió el libro en 1936, y la situación en la URSS se ha deteriorado desde

entonces, en el sentido de que la casta burocrática en el poder se ha estabilizado y consolidado. Pero yo sigo creyendo que el juicio fundamental de Trotsky de que el Estado soviético no era un régimen capitalista, sigue siendo válido hasta el día de hoy. Naturalmente, esto no significa que el socialismo exista en la URSS: una especie de sociedad que no ha sido todavía apropiadamente catalogada por los zoólogos. Pero básicamente estoy de acuerdo con la posición de Trotsky de que Rusia no es un país capitalista. Donde difiero de su análisis es en la cuestión de si la URSS es un Estado de los trabajadores degenerado: éste es un concepto que siempre me ha dejado perplejo. Más allá de esta duda, sin embargo, no puedo proponer ninguna definición más precisa. Pero lo que respeto sobre todo en la postura de Trotsky es la sobria cautela en su disección del stalinismo. Esta cautela resulta especialmente saludable hoy día, contra el fácil coro de aquellos de la izquierda que de pronto han descubierto el "capitalismo" o "fascismo" en la URSS.

POR UN MARXISMO QUE PARTICIPE EN LA REVOLUCIÓN

PA: ¿Cómo ve usted ahora su desarrollo personal como filósofo hasta la fecha, y cuáles le parecen ser los problemas centrales para el futuro general del marxismo?

LC. Ya hemos discutido la escuela de Della Volpe en Italia, en la que recibí mi primera formación. Lo que finalmente querría señalar es algo mucho más profundo que cualquiera de las críticas que acerca de ella he hecho hasta ahora. El fenómeno del dellavolpeanismo —como el del althusserianismo hoy día— estuvo siempre ligado a problemas de *interpretación* del marxismo: nació y permaneció confinado en un espacio puramente teórico. El tipo de contacto que yo establecí con el marxismo estuvo siempre marcado por una disociación y división básica de la teoría de la actividad política. Esta separación ha caracterizado al marxismo en todo el mundo, incluso desde los primeros años de la década de los veinte. Colocada sobre este fondo, la escuela de Della Volpe en Italia se reduce necesariamente a dimensiones muy modestas: no debemos tener ningunas ilusiones acerca de esto, o exagerar las diferencias políticas entre los dellavolpeanistas y los historicistas de aquella época. El hecho real y fundamental fue la separación entre el marxismo teórico y el movimiento de la clase trabajadora verdadera. Si observa usted trabajos como *La cuestión agraria*, de Kautsky, *La acumulación del capital*, de

Luxemburgo, o *El desarrollo del capitalismo en Rusia*, de Lenin —tres de las grandes obras de aquel periodo que sucedió inmediatamente al de Marx y Engels—, notará usted en el acto que su análisis teórico contiene al mismo tiempo los elementos de una estrategia política. Son obras que a la vez contienen un verdadero valor cognoscitivo, y un propósito estratégico operativo. Tales trabajos, a pesar de sus límites, mantenían lo esencial del marxismo. Porque el marxismo no es un fenómeno comparable al existencialismo, a la fenomenología o al neopositivismo. Cuando llegue a ser eso estará acabado. Pero después de la revolución de octubre, desde los primeros veinte en adelante, ¿qué es lo que sucedió? En el Occidente, donde la revolución fracasó y el proletariado fue derrotado, el marxismo sobrevivió simplemente como una corriente académica en las universidades, produciendo obras de objetivo puramente teórico o de reflexión cultural. La carrera de Lukács es la más clara demostración de este proceso. *Historia y conciencia de clase*, con todos sus defectos, resultó ser un libro de teoría política, equipado para la práctica real. Después de éste, Lukács empezó a escribir obras de una naturaleza totalmente distinta. *El joven Hegel* o *La destrucción de la razón* son productos típicos de un profesor universitario. Culturalmente, pueden tener un valor muy positivo: pero ya no tienen ninguna conexión con la vida del movimiento de los trabajadores. Representan intentos para lograr un avance cognoscitivo en el plano de la teoría, y al mismo tiempo están completamente faltos de cualquier implicación estratégica o política. Éste fue el destino de Occidente. Mientras tanto, ¿qué sucedió en el Este? Ocurrieron tres revoluciones, pero en países cuyo nivel de desarrollo capitalista era tan atrasado que no tenían ninguna oportunidad de construir una sociedad socialista. En esas tierras, las categorías clásicas del marxismo no tenían un sistema objetivo de correspondencia en la realidad. Ahí había una práctica política revolucionaria, la que algunas veces generó experiencias de masas muy importantes y creativas, pero éstas ocurrían en un teatro histórico que era ajeno a las categorías centrales de la misma teoría de Marx. Así, esta práctica nunca logró traducirse en un avance teórico dentro del marxismo: el caso más obvio es la obra de Mao. De este modo, simplificando grandemente, podemos decir que en Occidente el marxismo se ha convertido en un fenómeno puramente cultural y académico; mientras que en el Este los procesos revolucionarios se desarrollaron en un ambiente demasiado atrasado para permitir la realización del socialismo, y por lo tanto, inevitablemente, encontraron expresión en ideas y tradiciones no-marxistas.

Esta separación entre Occidente y Oriente ha hundido al marxismo en una larga crisis. Desgraciadamente, el reconocimiento de esta crisis es obstruido y reprimido sistemáticamente entre los mismos marxistas, incluso entre los mejores de ellos, como hemos visto en los casos de Sweezy y Dobb. Mi propio punto de vista, por el contrario, es que la única oportunidad que tiene el marxismo para sobrevivir y superar este obstáculo es enfrentarse a estos mismos problemas. Naturalmente, lo que cualquier individuo, incluso contando con unos pocos colegas, puede hacer respecto a esto por sí solo es muy poco. Pero de cualquier modo ésta es la dirección en la que estoy tratando de trabajar: y es en esta perspectiva como debo expresar la más profunda insatisfacción con lo que he hecho hasta ahora. Me siento inmensamente alejado de las cosas que he escrito, porque en el mejor de los casos no me parecen más que una apelación a los principios en contra de los hechos? Pero desde un punto de vista marxista, la historia nunca puede equivocarse: en otras palabras, los simples axiomas *a priori* nunca pueden oponerse a la evidencia de su evolución real. La verdadera tarea consiste en estudiar por qué la historia tomó un curso diferente del previsto por *El Capital*. Es probable que cualquier estudio honrado de esto tenga que cuestionar algunos de los puntos centrales del propio pensamiento de Marx. Así, ahora rechazo completamente el triunfalismo dogmático con el que alguna vez suscribí cada línea de Marx, el tono de los pasajes de mi *Introducción*, de 1958, que usted ha señalado. Permítame decirlo de un modo más contundente. Si los marxistas siguen detenidos en la epistemología y la gnoseología, el marxismo ha perecido en realidad. La única forma como el marxismo puede ser revivido es si no se publican más libros como *Marxismo y Hegel*, y por el contrario vuelven a escribirse libros como *Capitalismo financiero*, de Hilferding, y *Acumulación de capital*, de Luxemburgo, o incluso *Imperialismo*, de Lenin, que fue un texto muy popular. En resumen, o bien el marxismo tiene la capacidad —ciertamente yo no la tengo— de producir a ese nivel, o sobrevivirá simplemente como afición de unos pocos profesores universitarios. Pero en ese caso, estará total y verdaderamente muerto, y los profesores podrían igualmente inventar un nuevo nombre para su culto.