

Sebastiano Timpanaro y la reivindicación del materialismo en la obra de Marx y Engels

Diego Bruno

IIGG - UBA

brudieg@gmail.com

Resumen

Haciendo incampió en el materialismo filosófico subyacente en las elaboraciones científicas de Marx y Engels, el filólogo italiano Sabastiano Timpanaro desenvuelve una crítica incisiva sobre las principales interpretaciones de Marx y Engels que se desarrollaron durante el siglo XX, en particular la de la escuela de Frankfurt y la de Althusser. El presente trabajo tiene por objeto rescatar, y mostrar la actualidad filosófica y política de estas conceptualizaciones y críticas nodales, que develan el carácter idealista y ajeno al marxismo que primó en aspectos centrales del corpus teórico del llamado “marxismo occidental”.

Hacia la segunda mitad de la década de 1960 una serie de acontecimientos históricos clave como la crisis de los partidos comunistas oficiales, la revolución cultural china y el surgimiento de nuevas corrientes revolucionarias en occidente avivaron el debate político en la izquierda revolucionaria mundial, provocando a su vez un incremento del interés por la teoría dentro del campo del marxismo. En este contexto el filólogo marxista italiano Sabastiano Timpanaro desarrolla una serie de escritos¹ que polemizan desde una perspectiva marxista revolucionaria, es decir, oponiéndose tanto al reformismo como a la "ortodoxia" del marxismo-leninismo que imperaba en los estados obreros burocratizados, con dos de las principales interpretaciones de Marx y Engels que en esos años habían prosperado en el seno de la izquierda radical de occidente: la de la escuela de Frankfurt con sus diversas derivaciones y la de Althusser. Escuelas que para nuestro autor "dejan sobrevivir muy poco de marxismo, y en muchos casos representan un paso atrás" (Timpanaro, 1973: 10). La primera porque ignora la exigencia de establecer un socialismo científico, y sólo ve en la ciencia la falsa objetividad burguesa. La otra porque aunque reivindica con mucho énfasis el carácter científico del marxismo hereda de la epistemología del novecientos un concepto platonizante de ciencia, lo que imposibilita un planteamiento correcto de la relación entre teoría y práctica. De todos modos, sugiere Timpanaro, sería equivocado comprender tales orientaciones como simples errores intelectuales (entenderlo así sería poco marxista), dado que en realidad reflejan las dificultades objetivas en que el movimiento obrero se ha encontrado en los países capitalistas avanzados a lo largo del último siglo. El camino para evitar estos errores no sería entonces el de la simple y pura discusión filosófica sino el del estudio de la sociedad capitalista actual, ligado a la acción política revolucionaria y constantemente verificado por ella. En este sentido el presente trabajo tiene por objeto rescatar ciertas conceptualizaciones y críticas nodales que el autor señala a estas corrientes, mostrar su actualidad filosófica y política, dado que muchos de sus elementos más idealistas y ajenos al marxismo aún son tema de disputa y sobreviven en gran parte de las elaboraciones teóricas de la izquierda revolucionaria mundial. Cuestión que, a nuestro entender, es también una manifestación de la profunda crisis y desorientación política que reina en sus filas frente a nuevos acontecimientos de carácter histórico. La inédita crisis económica mundial y su contracara, las rebeliones populares que se extienden a lo largo y a lo ancho de todo el globo, ponen a prueba el conjunto de programas que guían la intervención política de las organizaciones revolucionarias provocando nuevamente un fervoroso debate sobre el legado, el método y los pronósticos de la teoría marxista.

El problema del materialismo

Una de las características que Timpanaro identifica como común al conjunto del llamado marxismo occidental, por lo menos desde mediados de los sesenta, es la férrea necesidad de defenderse de la acusación de materialismo. A pesar de las múltiples diferencias que les separan (marxistas gramscianos, hegeliano-existencialistas, neopositivistas, estructuralistas y freudianos), coinciden en alejar cualquier sospecha de acuerdo con el materialismo "vulgar o mecanicista". Esto, sin embargo, ha llevado a que junto con la vulgaridad y el mecanicismo se deseche el materialismo filosófico sin más. Timpanaro señala también que esta especie de autodepuración materialista del marxismo se simboliza en una depreciación de Engels, quien recibe los ataques tanto de las corrientes marxistas hegelianas como de la empirio-pragmatista. Esto debido a que Engels por un lado

sintió, más que Marx, la necesidad de tener en cuenta las ciencias de la naturaleza, de enlazar el materialismo histórico (de las ciencias humanas) con el materialismo físico-biológico, especialmente en el momento en que Darwin abrió el camino para considerar históricamente a la naturaleza. Por otro lado, el mismo esfuerzo por no disolver al marxismo en un positivismo evolucionista y ecléctico, llevó a Engels a aplicar la dialéctica a las ciencias y a traducir fenómenos físicos y biológicos en términos de negación de la negación. La consecuencia fue que se le acusó alternativamente de hegelianismo arcaico como de positivista (más adelante desarrollaremos la cuestión del “anti-engelsismo”).

Ahora bien ¿qué entendemos por materialismo? Ante todo, nos dice Timpanaro, “el reconocimiento de la prioridad de la naturaleza sobre el “espíritu”, es decir, del nivel físico sobre el biológico y del biológico sobre el económico social y cultural, ya sea en un sentido cronológico, como en el sentido del condicionamiento que sigue ejerciendo la naturaleza sobre el hombre y que seguirá ejerciendo por lo menos en un futuro previsible” (1973: 24-25). En cuanto al conocimiento, “el materialismo sostiene que la experiencia no se puede reducir a producción de la realidad por el sujeto, ni a una recíproca implicación de sujeto objeto” (*Ibidem*: 25). Es decir, es clave para nuestro autor no eludir el elemento de pasividad que hay en la experiencia: la situación externa que nosotros no imponemos sino que se nos impone. Por lo tanto, hay que señalar que una filosofía que se reivindique materialista no puede trasladar su atención de los resultados y del objeto de investigación, del fenómeno, a la investigación en cuanto tal. Es decir, no se puede reducir el conocimiento a la mera interpretación o a la metodología de la actividad del científico. Esto es recaer en el idealismo porque se hace aparecer como única realidad no a la naturaleza sino al hombre investigador de la naturaleza y constructor de su propia ciencia. Por el contrario, para el materialismo histórico la particular interpretación que puede dar un hombre particular sobre la realidad social está subordinada a la realidad histórico social objetiva en la que está inserto; ni que hablar si tenemos en cuenta el lugar marginal que el hombre ocupa respecto del universo en general; durante muchísimo tiempo no hubo vida en la tierra y ésta dependió de condiciones particularísimas que condicionaron su surgimiento. Entonces, una filosofía que se reduzca a la metodología del actuar humano tiene siempre el peligro de subvalorar lo que hay de pasividad en la condición humana, es decir, de condicionamiento externo.

Timpanaro nos muestra también el antimaterialismo en el que caen muchos de los críticos del neopositivismo, en este sentido metodologista, dado que direccionan sus críticas desde una formación cultural hostil a la ciencia. Generalmente se trata de hegelianos que reivindican la dialéctica frente a las filosofías negadoras de la historicidad o que interpretan a ésta como gradualismo antirrevolucionario, y en este sentido es correcto, pero el error está en que a partir de ahí “no proporcionan ninguna profundización positiva de las formas reales a través de las cuales se explica la historicidad de la naturaleza y del hombre” (*Ibidem*: 28). Esto lleva a un desprecio no sólo de todo lo nuevo que el marxismo representa frente a Hegel sino incluso de lo que en la cultura prehegeliana, sobre todo en el Iluminismo, era más avanzado que Hegel. De esta manera marxistas hegelianos como neopositivistas eluden la exigencia de una filosofía como visión del mundo (*Weltanschauung*) basada en los resultados de las ciencias: los primeros por identificar el mundo y la historia con el mundo humano y con la historia humana (idealismo objetivo), los segundos porque consideran a la ciencia sólo formalísticamente, ya que atribuirle realidad ontológica a la naturaleza sería para ellos hacer metafísica. Entonces,

o reducimos la realidad a meras interpretaciones subjetivas, con lo cual la existencia o no de ésta es indistinta, o la entendemos científicamente, es decir, como existente independientemente de nuestras interpretaciones o pensamientos, la ciencia es una interpretación que tiene en cuenta la objetividad de la realidad. Timpanaro advierte que

... el rechazo a la ciencia lleva siempre al subjetivismo y al voluntarismo, lo cual –en un plano político– puede constituir un estimulante revolucionario momentáneo, pero no puede fundamentar una doctrina revolucionaria sólida. No se trata aquí de subvalorar el rol indispensable del elemento subjetivo en la lucha contra el capitalismo, sino de comprender que la formación de las condiciones subjetivas son el resultado de procesos objetivos, no de un acto milagroso de voluntad (1973: 11).

Ahora bien, nuestro autor se pregunta también si esta polémica materialista dirigida contra las “desviaciones” idealistas del marxismo, en realidad, no cuestiona algunos aspectos del mismo marxismo, especialmente en lo que concierne a la relación hombre-naturaleza. Más precisamente, si la facilidad con que se impusieron estas interpretaciones que atenuaban o negaban el carácter materialista del mismo se debe a que “han encontrado un terreno favorable en una falta de claridad que se remonta al origen de la propia doctrina” (*Ibidem*: 33). Esta afirmación de Timpanaro se apoya en que, especialmente en su primera fase (hasta *La Ideología alemana* inclusive), la naturaleza biológica y física, si bien no es negada por Marx, constituye más bien un hecho prehistórico respecto de la historia humana, más que una realidad que sigue condicionando y limitando al hombre. “La relación con la naturaleza (señala Timpanaro según un famoso pasaje de *La Ideología Alemana*) aparece sólo a través del trabajo. Así se recae en la concepción pragmatista de la relación hombre-naturaleza que anula ilegítimamente el “lado pasivo” de tal relación” (*Ibidem*: 34). Es decir, la relación con la naturaleza no puede limitarse a la actividad del trabajo ya que se da también a través de la herencia, a través de los otros innumerables flujos del ambiente natural sobre su cuerpo y, por lo tanto, sobre su personalidad intelectual, moral y psicológica. No obstante, el Marx de madurez que admiró a Darwin declaró en el prefacio de *El Capital* que “concebía el desarrollo de la formación económica de la sociedad como proceso de historia natural”. Con lo cual acá es ciertamente más materialista que en las *Tesis sobre Feuerbach*, aunque el gigantesco trabajo que tuvo que desarrollar en el campo de la economía política no le permitió profundizar en una nueva concepción de la relación hombre-naturaleza distinta a la de los escritos juveniles. Por eso, se torna ahora más comprensible que, en una especie de división del trabajo, la exigencia de la construcción de un materialismo no puramente económico social sino también natural fuese sentida por Engels. Influenciado no sólo por el clima filosófico científico de la segunda mitad del siglo XIX, sino más específicamente por el giro que el darwinismo le imprimió a las ciencias naturales, demostrando la historicidad de éstas. El problema no era ya contraponer la historicidad de la sociedad humana a la ahistoricidad de la naturaleza sino encontrar la fusión y a la vez la diferenciación de ambas historicidades (1973: 35).

Sin embargo, para no caer en posiciones superficialmente contradictorias entre un Marx más idealista y otro más materialista, o de un Engels más determinista, Timpanaro nos muestra que cuando el marxismo afirma que la base de la cultura humana está en el condicionamiento económico social, y no en el nivel biológico subyacente, lo hace en relación con las grandes transformaciones y diferenciaciones de la sociedad, que se producen fundamentalmente como mutaciones de la estructura económica y no por cambios del ambiente geográfico o de la constitución física del hombre. En comparación con el

ritmo evolutivo de la estructura económico social (y de los hechos superestructurales determinados por ella), la naturaleza, también cambia (evolución) pero con un ritmo inmensamente más lento. Por ejemplo, si analizamos un período de la historia humana, aunque sea muy largo, prestando atención a las transformaciones de la sociedad puede ser legítimo no tener en cuenta el nivel físico-biológico ya que éste constituye una constante en lo que respecta a tal período. En el mismo sentido se puede hacer historia solamente de los acontecimientos superestructurales, los cuales pueden gozar de cierta independencia respecto de una constante económico-social. “Ya Engels, y posteriormente Gramsci, advertían que sería ingenuo pensar que cada hecho superestructural fuese la repercusión de un cambio de estructura” (1973: 37). Pero sostener que como lo biológico se nos presenta siempre mediatizado por lo social, lo biológico es nada y lo social es todo, cosa que Marx y Engels nunca han afirmado, sería, una vez más, un sofisma idealista. Lo mismo vale para los que sostienen que ninguna realidad económico social es concebible más que a través del lenguaje y por lo tanto el lenguaje es la única realidad.

Timpanaro insiste en el condicionamiento que imponen estos aspectos constantes (naturales) de la condición humana (hasta ahora escasamente modificados y tal vez escasamente modificables en el futuro), que si bien no son eternos, en relación a la existencia humana están dotados de una estabilidad mucho mayor que las características histórico sociales. Producto de esto afirma, respecto de cierta continuidad cultural y permanencia de ciertos valores a través de diversas formas de sociedad (gracias a la cual como observaba Marx sentimos tan próxima a nosotros la poesía homérica), que no hay que “olvidar que tal continuidad cultural es facilitada por el hecho de que el hombre como ser biológico ha permanecido incambiado desde los inicios de la civilización y poco han cambiado ciertos sentimientos y representaciones que se refieren mas inmediatamente a los datos biológicos de la existencia humana” (1973: 48). Como, por ejemplo, el instinto sexual, el debilitamiento que produce la vejez y sus consecuentes repercusiones psicológicas o el miedo a la muerte propia y el dolor por la ajena. En este sentido, Timpanaro reconoce al psicoanálisis y estructuralismo marxistas el mérito de rechazar toda reducción del marxismo a “historicismo”. Lo cual no quita, por supuesto, que estos estén profundamente penetrados por la ideología antimaterialista. No hay que olvidar que el psicoanálisis surgió en polémica con la psicología materialista y ha tratado de hacer autónomos los hechos psíquicos respecto de los hechos anatómico-fisiológicos. El estructuralismo a su vez cae con sus sistemas cerrados y perfectamente coherentes en la ahistoricidad (no sólo en el antihistoricismo) y el desprecio a las investigaciones diacrónicas. Frente ambas orientaciones Timpanaro plantea necesario un trabajo de discernimiento entre sus adquisiciones científicas y todo lo que en ellas se contiene de ideológico e inverificable. Una confrontación ideológica no solo por el hecho de su escaso interés por los hechos económico-sociales y por la relación entre teoría y práctica, sino principalmente por su antimaterialismo. Mientras tanto el marxismo puede enriquecerse culturalmente con ellos pero siempre de una manera subalterna. Aquí es importante comprender que la cultura burguesa no sigue una línea de absoluto progreso sino de progreso-involución-progreso en el refinamiento metodológico pero involución en la ideología lo cual lleva a una parcial falsificación o forzamiento interpretativo de los resultados científicos. Es decir, puede ocurrir que Pavlov tenga más que decir que Freud en algunos aspectos, pero estas opciones dependerán de la opción por o contra el materialismo (1973: 50).

Sobre la filosofía de la praxis y el materialismo

Respecto a su concepción del conocimiento Timpanaro reconoce el carácter polémico de su afirmación: “hay que reconocer el elemento de pasividad que hay en la experiencia”. Señala que se ha creído ver en ella “el inicio de una teoría general de la impotencia humana, de la resignación a la situación de hecho, etc.”. Sin embargo, hay que comprender que esta afirmación se hace en el sentido de que en el conocimiento –ya en su forma más elemental, la sensibilidad– hay un elemento de pasividad irreductible a la actividad del sujeto, es decir, un estímulo proveniente del exterior, lo “dado”. “Ciertamente –aclara Timpanaro– el proceso cognitivo no es una mera recepción pasiva de lo dado: como todos sabemos, es elaboración de lo dado y búsqueda de determinados objetos de experiencia, bajo el impulso de las necesidades e intereses del sujeto” (1973: 52). La actividad del hombre le pone en contacto con ciertas partes de la naturaleza diversas en los diversos momentos históricos. A esto hay que agregar que el conocimiento sólo se desarrolla como conocimiento de lo que corresponde a una necesidad o a un interés del hombre, pero también como conocimiento de lo que estorba, perjudica, oprime al hombre. “Interés” entendido como todo lo que afecta favorable o desfavorablemente al hombre.

Pero la necesidad de Timpanaro de insistir en el elemento de pasividad es porque gran parte de la filosofía moderna ha hecho un uso ideológico de la gnoseología y, vaciando la realidad externa, tiende a fundamentar una libertad humana ilusoria y mistificada, con lo cual elude el problema de la libertad efectiva del hombre. “El “lado activo” de la experiencia –afirma– es solo un lado y no el proceso entero” (*Ibidem*). Además el lado activo no es un principio incondicionado, sino que está condicionado históricamente. Por eso para Timpanaro la fórmula: “la praxis como fundamento de la actividad cognoscitiva” es inadecuada y tendenciosa. Particularmente en el marxismo el recurso a la praxis se ha utilizado con frecuencia para no hablar o hablar poco de materialismo.

Es importante entonces clarificar qué queremos decir con praxis ya que la referencia a ella tiene significados muy diversos según se denuncie, por un lado, que el puro pensamiento es insuficiente para hacer libre y feliz al hombre, o se declare, por el otro, que el conocimiento mismo es sin más praxis. En este segundo caso, como conocer la realidad es ya transformarla se retrocede del marxismo al idealismo, a una filosofía del pensamiento como praxis, apareciendo la acción como superflua. En cambio en el primer caso, sin trazar ninguna distinción absoluta entre conocer y hacer, se admite que el conocimiento por sí mismo no proporciona un dominio pleno de la realidad y una auténtica liberación del hombre. Esta se logra con la transformación práctica de la realidad. Correctamente señala aquí Timpanaro que el conocimiento no es pura y simplemente praxis, la identificación inmediata del conocer con el hacer es totalmente ajena al marxismo. En todo caso es una filosofía igualmente abierta a un activismo irracionalista como a un misticismo del puro pensamiento.

Entonces, una vez liberado de sus extrapolaciones ideológicas, el problema del conocimiento para nuestro autor pasa a ser un problema científico que atañe en primer lugar a la neurofisiología y a las ciencias relacionadas con la misma. La clave está en no entender a éstas como neutrales política y socialmente. Hay que estudiar cada vez más a fondo “el influjo del ambiente sobre el desarrollo y sobre la patología del sistema nervioso, poniendo de relieve la grandísima importancia que tienen las relaciones de clase en la determinación del ambiente” (1973: 55). El reconocimiento de tal realidad, sin

embargo, “no quita que la explicación del proceso cognoscitivo en cuanto tal pertenezca a la neurofisiología, porque el que siente y piensa, el que toma conocimiento de la realidad externa y reacciona ante la misma, no es un espíritu mítico ni siquiera un ser social no más preciso, sino el cerebro” (*Ibidem*). Hay que comprender, entonces, que no se puede reducir sin más lo natural a lo económico social. La mediación económica social no tiene en todos los puntos el mismo grado de influencia.

El antiengelsismo como consecuencia del antimaterialismo

Otro rasgo común en las corrientes del marxismo occidental que subestiman el condicionamiento natural, señala Timpanaro, será su antiengelsismo: “mientras el reformismo de nuestro tiempo verá en el materialismo y en el determinismo engelsiano una negación del “humanismo” y de la “libertad de espíritu”, el revolucionario verá en él la negación del voluntarismo, la ilusión del hundimiento espontáneo o de la reforma gradual del sistema capitalista” (1973: 73). Para Timpanaro un representante de este segundo tipo de antiengelsismo es Colletti. Fundamentando esta posición en su obra *El marxismo y Hegel*, en donde se opone a la dialéctica hegeliana, denunciando el carácter intrínsecamente idealista de ésta y la imposibilidad de transformarla en un instrumento materialista “dándole vuelta”. El problema que ve aquí Timpanaro es que para Colletti la idea del “materialismo dialéctico” sería un burdo equívoco exclusivo de Engels y que habría sido absolutamente extraño al pensamiento de Marx. Según Colletti, en la ilusión de establecer una forma superior de materialismo, Engels habría repetido, y de manera banalizada, la dialéctica de la materia que ya estaba enteramente contenida en Hegel, sin tener en cuenta la función antimaterialista que Hegel le había asignado (*Ibidem*: 74).

Timpanaro nos muestra también que mientras en *El marxismo y Hegel*, Colletti destaca esta asunción acrítica de la dialéctica hegeliana como el aspecto más negativo del pensamiento de Engels, en otro texto, *Introducción a Bernstein*, destaca más la otra acusación tradicional contra Engels, su materialismo vulgar, darwinismo y “fatalismo”. Para Timpanaro esta acusación que oscila entre el materialismo vulgar y hegelianismo arcaico en realidad lo que demuestra es la incomprensión del pensamiento de Engels (*Ibidem*: 75). Sin embargo, en relación a una supuesta diferencia sustancial con Marx hay que señalar que las cartas entre ambos demuestran que Marx siguió de cerca la génesis de la *Dialéctica de la naturaleza*, leyó entero el *AntiDuhring* antes de que fuese publicado y hasta escribió un capítulo. Por otro lado, otro rasgo común a todos los que empiezan imaginando un Engels vulgarizador y desnaturalizador del pensamiento de Marx es que terminan inevitablemente encontrando demasiado engelsianas muchas afirmaciones del mismo Marx. Con lo cual o emprenden un proceso de regresión del Marx maduro al Marx “humanista” de los *Manuscritos de 1844* y las *Tesis sobre Feuerbach*, o bien intentan nuclear la auténtica filosofía de Marx a partir de la estructura lógico-epistemológica de *El capital*, olvidando los asertos explícitamente filosóficos que hay en el Marx maduro (Althusser).

Continuando con la polémica, Timpanaro ataca la idea de Colletti que, frente a un Engels hegeliano de la peor especie, intenta develarnos un Marx kantiano inconsciente. Su kantismo consistiría en que para Marx lo “dado” es irreductible a la actividad del

sujeto pensante y que la “existencia real” comporta un “plus” respecto de todo lo que está contenido en el concepto. Pero si bien esta idea demuestra cierto materialismo en el pensamiento kantiano, pensar la realidad como irreductible al pensamiento es un rasgo común a todos los no idealistas, por lo cual no se entiende, se pregunta Timpanaro: “¿porqué considerarla por sí sola como un rasgo de kantismo?”. Para Colletti la limitación de Kant es la misma que el joven Marx critica al materialismo tradicional, la falta de reconocimiento del trabajo como actividad práctico-cognoscitiva, por lo cual el objeto no es solamente un “en sí”, sino “objetivación del sujeto”. Es decir, haber olvidado el “lado activo”. Pero más adelante Timpanaro señala que la influencia de este “rasgo materialista” en Kant no puede igualarse al que ejerce la tradición filosófica materialista, con las críticas antes señaladas, en Marx. Porque el materialismo no consiste sólo en el reconocimiento de una realidad externa al sujeto, de lo contrario serían también materialistas Platón, Santo Tomás y todos sus seguidores. El materialismo no es sólo “realismo” ya que es también el reconocimiento de la fisicidad del sujeto y de sus actividades tradicionalmente consideradas “espirituales”. El pensamiento de Kant, en cambio, está profundamente orientado en un sentido antimaterialista, ya que incluso el reconocimiento de una realidad externa al sujeto se reduce a algo extremadamente larvario, siempre a punto de ser absorbido por la actividad del sujeto, por una parte, y por otra de convertirse en una realidad trascendente, accesible a través de una experiencia privilegiada y sobrenatural (1973: 79).

De esta manera Timpanaro revela que la actitud de Colletti ante el presunto kantismo de Marx indica en realidad los límites de su materialismo: un materialismo casi exclusivamente metodológico, de cuño empiriocriticista. Esto explica, por una parte, su rechazo a la herencia hegeliana en Engels, y por otra parte su incompreensión para con el materialismo de Engels, que como todo auténtico materialismo, no es meramente metodológico, sino también una Weltanschauung, abierta a todas las correcciones que el progreso de la ciencia y de la práctica social haga necesarias, pero no tan abierta como para desvanecerse en el agnosticismo.

Otra cuestión relevante que se le endilga a Engels desde la perspectiva de Colletti es que en su intento de aplicar el materialismo histórico al ámbito de las ciencias naturales no hace más que retroceder a una filosofía de la “naturaleza en sí”, cuando ya Marx había señalado que no hay conocimiento de la naturaleza si no es en función de la transformación de ésta por el hombre. Pero aquí, insiste Timpanaro, si bien no hay que olvidar el lado activo como señaló Marx al materialismo tradicional, esta idea todavía es insuficiente y demasiado genérica. Se trata también de explicar científicamente, y acá es donde entra Engels, cómo funciona ese lado activo, lo biológico como conjunto de procesos materiales regido por leyes. El positivismo ha tomado esto pero lo ha desarrollado de un modo simplista y burdo:

- 1) reduciendo el comportamiento político, moral y cultural del hombre a una actividad inmediatamente biológica, sin tener en cuenta la segunda naturaleza que el trabajo confiere al hombre dentro del reino animal, al que sin embargo el hombre no deja de pertenecer; 2) considerar las desigualdades e injusticias sociales como enfermedades, la cura de las cuales pertenecía a la ciencia, olvidando así la lucha de clases, eludiendo la situación de clase de los mismos científicos (1973: 81).

Es fundamental entonces para nuestro autor dar una respuesta a esto pero desde dentro del materialismo, no con una simple reivindicación del elemento subjetivo, concebi-

do todavía de manera espiritualista, como praxis incondicionada que sólo encontraría sus límites en las condiciones “objetivas” (externas) y no también en su mismo fundamento físico-biológico (natural).

Es verdad que con el descubrimiento de Darwin, que ya no permitía considerar la historicidad como característica peculiar de la humanidad, también aparecía el peligro de reducir inmediatamente la historia humana a historia de la naturaleza. Por eso aquí también era preciso dar una respuesta desde el materialismo y esta tarea la asumió Engels, a quien habitualmente correspondían las tareas de contacto polémico con la cultura contemporánea mientras Marx concentraba sus fuerzas exclusivamente en la gran obra *El capital*. Es decir, había una división del trabajo y un aspecto fundamental de esos escritos de Engels fue justamente la polémica contra el lado negativo del positivismo.

Estos escritos se orientan a combatir por una parte “aquel empirismo que se impide a sí mismo el pensamiento” y que por ello deja abierta la puerta a evasiones en la religión y en la superstición, y por otra parte la pretensión del materialismo vulgar alemán “de aplicar la teoría de la naturaleza a la sociedad y reformar el socialismo”, entre ellos Duhring y los apresurados elaboradores filosóficos de las grandes conquistas científicas. Pero también contra muchos científicos y su incapacidad para hacer corresponder a los grandes progresos de las ciencias naturales un desarrollo de las ciencias de la sociedad humana igualmente revolucionario. De ahí que Engels diga que los científicos que más insultan a la filosofía son esclavos de los peores residuos vulgarizados de la peor filosofía. También hay que decir que aunque Marx y Engels compartieron con igual admiración el darwinismo, al punto de considerarlo como algo que en historia natural era correspondiente a lo que Marx mismo estaba realizando en la economía política. Se van a diferenciar del darwinismo social porque si bien la lucha por la supervivencia como la ley fundamental de la vida animal y vegetal es comparable con lo que pasa en la sociedad capitalista (Marx en una carta de 1869 a Laura y Paul Lafargue señala que la constatación de la lucha por la existencia en la sociedad inglesa llevó a Darwin a pensar esto para el mundo animal y vegetal) no pueden aplicarse estas leyes para la sociedad humana en general. Porque implicaría que la sociedad humana no pueda emanciparse nunca de su estado bestial. Marx ya había señalado que la sociedad burguesa era una sociedad bestial por excelencia. Inclusive Engels señala, en *Dialéctica de la naturaleza*, que tampoco se puede reducir la especificidad de la lucha de clases a una genérica lucha por la vida (Timpanaro, 1973: 85-87). Para Engels no se trata de presentar las instituciones humanas como simple prolongación de las “instituciones” animales, aunque sí le interesa mostrar la conexión entre ambas historicidades.

La polémica en torno a la dialéctica materialista

En relación al desarrollo histórico, tanto social como natural, el recurso a la dialéctica hegeliana aún “puesta cabeza abajo” resulta inadecuado para Timpanaro y en esto coincide con Colletti, aunque aclara que “es totalmente erróneo presentar ese rechazo en forma de contraposición entre un Marx que hubiese elaborado una dialéctica totalmente diversa a la de Hegel y un Engels que hubiese repetido a Hegel vulgarizándolo ...o un Marx que hubiese tenido el derecho de usarla en las ciencias humanas y un Engels que hubiese cometido la estupidez de querer aplicarla a las ciencias naturales. Un aná-

lisis sin prejuicios de las posiciones de Marx y de Engels ante Hegel nos revela que son acordes" (1973: 89). Tanto Marx como Engels consideran que para tener una dialéctica materialista es necesario: 1) Considerarla como una ley o conjunto de leyes objetivamente existentes (y no como leyes del pensamiento, cuya realidad objetiva constituyese sólo una proyección fenoménica); 2) descubrir esas leyes en la realidad por vía empírica, sin forzar a la realidad para que sea conforme a reglas a priori.

Para Timpanaro la dificultad de la empresa radica en la realización detallada de esta segunda tarea. En realidad para él la dialéctica tiene un carácter intrínsecamente idealista. Añade que la discusión marxismo-dialéctica no puede limitarse al aspecto estrictamente lógico, sino que debe abarcar conceptos como superación, racionalidad de la historia, progreso, ritmo del devenir histórico. Como también es importante subrayar, como lo hace Colletti, que la "contradicción" concebida como ley general, lógica y ontológica a la vez, dificulta la comprensión de las "oposiciones reales".

Pero el problema para nuestro autor se presenta también de otra forma. Si se entiende el ritmo de desarrollo dialéctico en un sentido estricto, como desarrollo de sucesivas superaciones (negación-superación), concluye que hay que reconocer que ese es uno de los ritmos posibles. Dado que hay procesos reformistas, de tránsito gradual, por otra parte hay negaciones adialécticas, destructivas. El revolucionario, dice, deberá optar por el ritmo de desarrollo dialéctico y trabajar por su realización; y tendrá que admitir que en muchísimos casos no se ha realizado porque requiere condiciones óptimas. En cambio, prosigue Timpanaro, si se sostiene que cualquier proceso histórico es dialéctico, en cuanto síntesis de ser y no ser, es decir, si se entiende por dialéctica la no estaticidad, el devenir (y correlativamente el modo de pensar que rechaza esquemas rígidos, hipostalizaciones, conceptos supuestamente eternos y metahistóricos), entonces con la dialéctica se abarca toda la realidad, pero nos quedamos en un plano extremadamente genérico que no da cuenta de la especificidad del marxismo respecto de cualquier otra teoría que no niegue la historicidad de lo real (*Ibidem*: 91-92).

En síntesis, hablar de dialéctica para Timpanaro permite efectivamente reivindicar la historicidad de todo lo real, y dentro de esa reivindicación, optar por un cierto tipo de historicidad sin distinguir nunca bien ambos planos. Permite, de cuando en cuando, contraponerse o a concepciones estáticas y metafísicas o al evolucionismo gradualista. También a la fe en lo absoluto de ciertas clasificaciones o al empirismo que conduce al escepticismo. Permite también, y en esto habrá que detenerse señala Timpanaro, una especie de optimismo elástico, más resistente, respecto de las luchas del proletariado contra su enemigo de clase: cuanto más se desarrolla la burguesía, más se desarrolla y refuerza la clase que oprime. Cualquier victoria de la burguesía no hace sino poner las premisas de una derrota mayor. El riesgo que ve Timpanaro acá es que la dialéctica venga a transformarse en una forma de consolación y de fe. Sería preferible entonces para él abandonar un concepto demasiado fugitivo y lleno de peligrosas cargas especulativas, pero siempre distinguiendo lo que hay de justo en las polémicas en nombre de la dialéctica sostenida por los fundadores del marxismo y sus seguidores. No hay que olvidar en ella la exigencia de una lógica de las ciencias históricas –aparecidas en la economía política con Marx y en las ciencias naturales con Darwin– y que a pesar de esto la epistemología del siglo XX ha vuelto en gran parte a concepciones subjetivistas o bien platonizantes de la ciencia. Por otra parte el marxismo hegeliano (Frankfurt) evita la dialéctica de la naturaleza solamente porque se refugia en un ámbito puramente humano e

incluso adopta una actitud moralístico-oscurantista ante las ciencias (*Ibidem*: 93-94).

Otro aspecto que Timpanaro rescata del pensamiento de Engels es que este contacto más estrecho con las ciencias de la naturaleza le permitió ver los límites del concepto de progreso que el materialismo histórico había heredado de Hegel y de toda una tradición precedente. En sus apuntes sobre el darwinismo subraya que la evolución de la especie no puede ser considerada incondicionalmente como progreso: “una adaptación puede ser considerada tanto un progreso como una regresión (por ejemplo la adaptación a la vida parasitaria como regresión). Además todo progreso en la evolución orgánica es al mismo tiempo una regresión, en cuanto fija una evolución unilateral, cierra la posibilidad de evoluciones en muchas otras direcciones” (*Dialéctica de la naturaleza*). En la historia humana el recurso a la violencia también implica una regresión aunque esta sea necesaria para parir una organización social superior. Pero el trasfondo cósmico al que proyectaba Engels su visión de la historia humana ponía otros límites al concepto de progreso: la idea del final de la especie humana, a pesar de la perspectiva final del comunismo. La idea del fin entraba en el marco de la dialéctica en sentido hegeliano de izquierda, es decir, acentuando el momento crítico-negativo, para el cual “todo lo que existe es digno de perecer”. Aquí Timpanaro se pregunta si se podría calificar como dialéctica una destrucción en donde todo el patrimonio de conocimiento y de civilización humano lejos de ser heredado y potenciado, fuese dispersado. ¿Sería el fin también del universo? Engels aquí responde que no. Porque la materia siempre se transforma y no puede perderse, siempre permanece. Y así como finalmente el hombre va a desaparecer, tiene que crearlo de nuevo en otro tiempo y en otro lugar. Se trata pues, señala Timpanaro, de una perspectiva de “ciclo eterno”, de sucesivas destrucciones y reformaciones cósmicas, sin transmisión de herencia cultural de una a otra: una perspectiva mucho más parecida a la de algunas filosofías antiguas que al concepto moderno de progreso en cualquiera de sus formas diversas (incluyendo la forma rousseauiana de retorno a la naturaleza). Sin embargo el tema queda abierto para Engels. En otros textos como el Ludwig Feuerbach (contrariamente a lo señalado en el *Antiduhring*) ya no se tiene en cuenta la previsión del fin de la historia humana como ejemplo de dialéctica revolucionaria, sino como objeción probablemente válida a tal concepción (Timpanaro, 1973: 100-103).

La estructura y la superestructura

Finalmente otra característica que Timpanaro señala como común a todos los marxistas antiengelsianos es sentir el más vivo hastío ante la única exposición general, aunque demasiado breve, que nos dejó de su propia filosofía Marx: el famoso prefacio de *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859, en el cual la distinción entre estructura y superestructura no sería más que una “tosquedad” que habría que eliminar del marxismo. Todos ellos reivindican en cambio como genuinamente marxista la *Introducción de 1857*. Sin embargo, hace notar Timpanaro, algo debe significar “el hecho de que Marx escribiese el prefacio de 1859 más tarde que la introducción de 1857, y que, a diferencia de ésta, diese aquél a la imprenta” (1973: 77).

Según Colletti, la distinción entre estructura y superestructura sería mucho más engelsiana que marxista. Para él esta distinción llevaría a configurar la estructura como una

formación meramente técnico-económica que no incluiría las relaciones sociales. Colletti propone entonces superar este “déficit” reabsorbiendo ambos términos en el concepto de “relaciones sociales de producción”. El problema de esto, señala Timpanaro, es que no habría ninguna jerarquía de prioridad y de poder condicionante entre la esfera económico-social propiamente dicha y las formas jurídico-políticas y culturales. En consecuencia no habría ninguna preferencia de explicar unos hechos por los otros, ni siquiera por aquella que plantea un condicionamiento recíproco. Esto en realidad no se resuelve apelando a una afirmación genérica de la dialecticidad de ambos términos o reciprocidad de la relación mutua, sino, más bien precisando, con una serie de observaciones empíricas, qué hay que entender por autonomía relativa de la superestructura. Esto comenzó a hacerlo el propio Engels en sus conocidas cartas a J. Bloch y a Conrad Schmidt (ver Timpanaro, 1973: 119-120). Aquí Engels deja en claro, además de la cuestión vinculada a la relación entre los diversos niveles superestructurales (político-jurídico, filosófico, etc.), que la cultura es determinada no sólo por la estructura de la sociedad en la que se desarrolla, sino también por la cultura anterior y, podemos añadir, por la cultura contemporánea de países de diversa estructura social. La afirmación de que las ideas no nacen de otras ideas sigue siendo justa en el sentido de que nunca es esa la génesis fundamental de las ideas auténticamente significativas de una época, y que por tanto, no es posible una historia de las ideas (o de la expresión artística o de otras manifestaciones llamadas espirituales) concebible como un continuum independiente de los hechos sociales. Esto no quita que desde que existe la tradición las ideas también son influidas por otras ideas. Remontándonos al origen de las ideas siempre encontramos un móvil material; solo que hay desfases entre la estructura de una sociedad dada y sus manifestaciones culturales, precisamente porque la cultura es trasmisible incluso mucho más allá de la situación social que la ha generado (1973: 120-121).

En suma, el binomio estructura-superestructura sigue siendo fundamental porque indica la parte preponderante que tiene la estructura económica en la determinación de los grandes cambios de las instituciones político-jurídicas, del ambiente cultural y de la psicología colectiva. Es un descubrimiento de alcance enorme para explicar la realidad social y para transformarla. En cambio, viene a ser insuficiente si lo asumimos como una clasificación exhaustiva de la realidad, como si no existiese nada que no fuese estructura o superestructura.

En la *Introducción a Bernstein*, Colletti quiere subrayar el nexo entre el engelsismo o materialismo vulgar con ascendencia hegeliana y el revisionismo socialdemócrata de la Segunda Internacional. Sin embargo, señala Timpanaro, el auténtico límite de la Segunda Internacional no consiste en una carencia de voluntarismo sino en una “filosofía de la historia” esquemática y tenazmente eurocéntrica (1973: 125-126). Aunque lo que fundamentalmente se pierde la crítica de Colletti es el significado del giro realizado por la cultura burguesa entre fines del siglo XIX y principios del XX: el paso del positivismo al idealismo. Para Timpanaro si no hacemos una valoración (político-cultural y no sólo filosófica) de ese giro nos quedamos prendidos en el antimaterialismo que invade toda la cultura occidental actual. Evidentemente no se trató de un giro producido por la llegada de una nueva clase al poder, sin embargo, un cambio de clima cultural tan profundo y efectos tan duraderos, no puede ser considerado como una mutación “puramente superestructural” cuyo origen político-social resultase ocioso rastrear. Ni se lo puede explicar como indica Colletti con la teoría del exceso que provoca el exceso opuesto porque sigue pendiente la explicación de por qué ambos excesos se han sucedido en ese

orden y a qué necesidades de la burguesía y parte del proletariado hegemónizada por la burguesía, correspondían.

El aspecto más llamativo de tal giro fue el radical antiobjetivismo. Generalmente se arranca de problemas serios y reales de gnoseología de las ciencias, y esta crisis es utilizada para relanzar una absoluta y mitológica creatividad y libertad del hombre. Durante la fase positivista estaba ampliamente difundida la convicción de que el mito, lo irracional, el oscurantismo, eran armas que no servían a la burguesía en sus formas más avanzadas, sino a las viejas fuerzas absolutista-feudales contra las que la burguesía había librado luchas recientes, y que la difusión de la verdad científica coincidía, a más o menos largo plazo, con intereses generales de la burguesía. La burguesía del diecinueve todavía tenía enemigos a la derecha y no sólo a la izquierda, por lo cual subsistía todavía un margen de coincidencia real entre los intereses de la burguesía y la verdad científica. Cuando se sintió suficientemente tranquila por la izquierda se permitió ese ramalazo iluminista, con todos sus límites, que fue el positivismo. Ni siquiera la experiencia de la Comuna de París sofocó los aspectos laicos y universalizantes de la cultura burguesa. Sólo con el desarrollo del imperialismo la vocación reaccionaria de la burguesía, presente desde un principio, vino a ser absolutamente predominante (Timpanaro, 1973: 129-130). Se comenzó a pensar que la aspiración a la verdad objetiva era una ingenuidad (la Primera Guerra Mundial llevó al escepticismo respecto de la idea de ciencia y progreso). Entonces la polémica contra la mediocridad y el quietismo positivista llevó a un relanzamiento del voluntarismo y el irracionalismo en un sentido básico. En el mismo marxismo hubo quienes se hicieron ilusiones (Korsch, el joven Lukacs y el primer Gramsci) de que el "renacimiento idealista" podía actuar como tónico revolucionario contra el gradualismo y parlamentarismo de la Segunda Internacional. El mérito de Lenin es no haberlo compartido.

* * *

Hacia el final de estos escritos y a modo de conclusión Timpanaro advierte que al alejarse del materialismo el peligro que corre el marxismo es el de dividirse entre una posición de negativa al fetichismo tecnológico, negación solo moralista que desemboca en una absurda negación de la ciencia, y una apresurada conciliación del marxismo con las orientaciones filosófico-científicas más recientes (como sucedió con el psicoanálisis, el neopositivismo o el estructuralismo) sin separar lo que hay de científico y de ideológico en tales orientaciones. No basta con mostrar su escaso interés por lo social sino mostrar los aspectos idealistas que tales tendencias comportan en su raíz, precisamente por derivar de la reacción antimaterialista de fines del siglo XIX. Sin embargo, para Timpanaro, la batalla contra las interpretaciones historicistas y humanistas del marxismo si bien es correcta, en realidad es una batalla de retaguardia. Hoy no se trata de combatir el idealismo que niega la ciencia sino fundamentalmente de combatir al idealismo dentro de la ciencia moderna: de reivindicar una epistemología materialista contra las concepciones platonizante y teoristas, o empirístico-agnósticas. De volver a poner en el centro de la discusión las ciencias históricas de la naturaleza y su engarce con las ciencias humanas.

Notas

1 Para el presente trabajo utilizamos la obra de Timpanaro *Praxis, materialismo, estructuralismo* (1973) editada originalmente en Italia bajo el nombre *Sul materialismo* (1970), la cual es una recopilación de tres artículos, aunque con retoques y añadidos, y a los que se agrega un cuarto inédito, publicado a finales de la década del sesenta en la revista político-cultural de izquierda *Quaderni Piacentini*.

Referencias

- Colletti, Lucio (1977) *El marxismo y Hegel*, México D. F. : Grijalbo.
- Engels, Federico (1975) *Anti-Duhring*, Buenos Aires: Cartago.
- Engels, Federico (1961) *Dialéctica de la naturaleza*, Mexico D. F.: Grijalbo.
- Gramsci, Antonio (1958) *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Bs. As. : Ed. Lautaro.
- Marx y Engels (1955) *Obras escogidas*. Tomo II, Moscú: Editorial Progreso.
- Marx y Engels (1981), *Obras escogidas*. Tomo I, Moscú: Editorial Progreso.
- Marx, Karl (2004) *El Capital*. Libro primero, Tomo I, Buenos Aires: Siglo XXI editores, Vol. 1: El proceso de producción del capital.
- Marx, Karl (2004) *Introducción general a la crítica de la economía política* (1857), Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Timpanaro, Sebastiano (1973) *Praxis, Materialismo, Estructuralismo*, Barcelona: Editorial Fontanella.