

Problemas de las Ciencias Sociales (Entrevista con Umberto Cerroni)

VÍCTOR FLORES OLEA

Umberto Cerroni visitó a México con motivo de los Cursos de Invierno que tuvieron lugar a principios de febrero de este año en la Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Un diálogo particularmente significativo por sus implicaciones teóricas, es el que sostuvo con los profesores Víctor Flores Olea y Arnaldo Córdoba, y con los estudiantes de años superiores Antonio Delhumeau, Adolfo Chacón, Berta Lerner y Guadalupe Acevedo, de la misma Escuela. La *Revista Mexicana de Sociología* se complace en presentar a sus lectores ese diálogo, cuya versión al español, del original italiano grabado en cinta magnetofónica, es del profesor Víctor Flores Olea. Naturalmente, el texto conserva la forma de la exposición oral.

La actividad intelectual de Umberto Cerroni (profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad de Roma) se ha orientado al estudio de algunos problemas de teoría jurídica e historia política. El fruto de esos trabajos se ha recogido en varios volúmenes: *Marx e il diritto moderno* (1962),¹ *Kant e la fondazione della categoria giuridica* (1962) y en algunas traducciones al italiano de obras clásicas del pensamiento político, precedidas de amplios estudios introductorios.² En la actualidad prepara un libro sobre las relaciones entre las categorías jurídicas del derecho formal y las estructuras económicas y sociales del mundo moderno.

PREGUNTA: *¿No cree usted que necesariamente, en las investigaciones de problemas económicos, políticos y sociales, la ideología del estudioso opaca o distorsiona la objetividad del conocimiento? ¿Es posible pensar en una ciencia social "no valorativa"?*

UMBERTO CERRONI: *¿Me doy cuenta que todos los investigadores, inevitablemente, llevan al gabinete de trabajo el peso de sus ideas y preferencias. Sin embargo, no hay duda que el estudioso en el campo de las ciencias*

sociales debe emanciparse de esta “invasión” de las propias ideas. Pero el problema, en definitiva, se refiere a la *posibilidad* misma de las ciencias sociales, de un conocimiento “no valorativo” —en términos de Weber—, de la realidad social.

Creo en dicha posibilidad. En primer lugar, porque las posiciones políticas pierden eficacia cuando invaden el terreno de la ciencia. Por otro lado, la política (cualquiera que sea) es capaz de obtener ventajas de la ciencia, precisamente porque se alimenta de análisis teóricos. Aquí nos enfrentamos al problema de las relaciones entre política y cultura: debemos darnos cuenta, desde luego, que la unidad entre política y cultura puede ser eficaz y útil, para ambas, cuando se trata de unificar dos campos autónomos. Porque si dicha unidad significa que el intelectual debe comportarse como político, o el político como intelectual, nos encontramos simplemente ante un cambio de funciones, y no frente a su verdadera unidad.

La posible unificación existe cuando el intelectual lleva a cabo análisis rigurosos, seleccionando sus problemas sobre la base de un interés común a la humanidad moderna; esto es, cuando no se refugia en abstracciones o no hace “arqueología” cultural. Aun cuando existe el peligro de la “contaminación” ideológica, el espíritu riguroso del científico puede evitarlo, lo que resulta más fácil cuando participa en las luchas civiles, pues su responsabilidad en estas batallas es mayor en la medida en que realiza un trabajo científico serio, riguroso y fundado.

PREGUNTA: *Paralelamente a la confusión entre actividad política y actividad cultural, se plantea el problema de las grandes perspectivas teóricas que se discuten en el mundo moderno.*

¿Piensa usted que puede hablarse hoy, en términos generales, de una crisis de la filosofía, del pensamiento especulativo o de la “imaginación”, en sentido de C. Wright Mills? ¿Qué piensa usted de la crítica del pensamiento analítico a la dialéctica, y del hecho de que la razón analítica se postula como la única metodología capaz de conocer los problemas concretos y de proponer soluciones?

Se afirma que la dialéctica sólo ve el bosque, pero no los árboles; por otra parte, los pensadores dialécticos denuncian una carencia de imaginación entre los empiristas: ¿piensa usted que la escisión es insuperable? ¿Hay posibilidades de un diálogo efectivo entre sociólogos y marxistas, entre dialéctica e investigación empírica, en síntesis, entre razón dialéctica y razón analítica?

UMBERTO CERRONI: La pregunta es fundamental para entender algunas dificultades de la cultura moderna. Creo, en efecto, que hoy existe una

división tajante entre ambos polos teóricos: filosofía dialéctica e investigación empírica. Sin embargo, digamos que no se trata de una división nueva, sino de una polémica que se reproduce, bajo distintas formas, desde hace dos siglos. Después del gran esfuerzo de Kant para resolver este problema, el divorcio vuelve constantemente. Tal cosa se debe, tal vez, al hecho de que el kantismo no encontró la verdadera solución ni el justo camino de la síntesis.

En primer lugar, desearía aprovechar la oportunidad para hacer un llamado a los estudiosos: es necesario volver al origen *clásico* del problema. Una de las enfermedades más graves del mundo moderno es, precisamente, el *modernismo*. Aclaremos: no se trata de rechazar los descubrimientos técnicos y científicos de la humanidad, sino del peligro que existe en pretender resolver exclusivamente “entre nosotros” los problemas teóricos que se nos plantean, prescindiendo de los clásicos del pensamiento. Esta es una tendencia que se afirma desde hace tiempo, sobre todo en el mundo occidental, y conduce indefectiblemente a aislar los problemas de la investigación concreta de sus necesarios planteamientos teóricos.

A mi manera de ver, así procede sobre todo el empirismo norteamericano e inglés, que ha separado paulatinamente a la sociología de su conexión con los problemas teóricos fundamentales. Sostengo que una vuelta al estudio (verdaderamente profundo y científico) de las ideas de los clásicos del pensamiento político y social y de los grandes filósofos de la tradición occidental, es imprescindible para contrarrestar la tendencia según la cual la ciencia es, únicamente, investigación analítica, empírica.

En el fondo, si examinamos a qué se debe el éxito del empirismo sociológico, llegamos a la conclusión de que el estudio de lo meramente particular es el objeto de *esa* sociología. Por mi parte, pienso que los grandes científicos de la naturaleza no han sido nunca “empiristas”. Los mayores descubrimientos en este campo han sido siempre el resultado de experiencias que se han derivado de importantes anticipaciones teóricas, de hipótesis rigurosamente elaboradas desde el punto de vista teórico. En efecto, se trata de que los investigadores empíricos muestren más *imaginación*.

Dicho lo anterior, debemos añadir que la “culpa” es también de los opositores al empirismo, de quienes se declaran fieles a la filosofía tradicional o a la dialéctica. También en este aspecto sería necesario volver al planteamiento *clásico* de los problemas. Si antes hemos mencionado el fracaso del kantismo, desde el punto de vista dialéctico debemos señalar el fracaso de Hegel. Si Kant fracasó en su intento por unificar el mundo de la razón con el mundo de la empiria, a través de una síntesis que permitiera “racionalizar” el mundo, Hegel fracasó desde el momento en que sostuvo que todas las articulaciones del mundo son, exclusivamente, una

fenomenología de la idea, de la “interioridad” que, naturalmente, se “objetiviza”.

Esta posición ha originado uno de los mayores daños y vicios de la posterior especulación filosófica. Me refiero principalmente a las deformaciones que ha sufrido la tradición marxista. La idea de que la dialéctica es, en el fondo, “autorreflexión”, descubrimiento de leyes exclusivamente “pensadas”, elaboradas por la razón especulativa, ha degradado el nivel de la mayoría de los estudios marxistas. Ocurrió lo mismo con el viejo positivismo, con el neokantismo alemán y con el neohegelianismo italiano (por ejemplo, en Croce y Gentile, etcétera). Estas corrientes han sostenido, en definitiva, que el conocimiento del mundo es un sabor de la razón “pura”, que el mundo es esencialmente *pensamiento*.

Si antes afirmé que ningún científico importante ha sido exclusivamente “empirista”, ahora diré que jamás existió un gran filósofo que no tuviera un profundo sentido de lo particular, de lo empírico y concreto. Y que una de las limitaciones fundamentales de la tradición especulativa y filosófica es que ha sido precisamente *especulativa* (en el peor sentido de la palabra), con su pretensión de conocer la realidad sin salir de la razón, sin abandonar el campo cerrado de la *inteligencia*.

Aclaro: se olvida el dominio de lo propiamente intelectual a favor de la especulación, como si la capacidad de conocimiento del hombre no fuese la penetración intelectual de carácter científico, de los datos empíricos y reales, sino más bien la reconstrucción *racionalista* de nexos elaborados exclusivamente por el pensamiento.

Concluyo: el divorcio entre estos polos de la cultura moderna, tal vez sólo pueda superarse con referencia a la problemática clásica, volviendo a examinar las soluciones tradicionales y franqueando las puertas abiertas por diversos pensadores que, después de Kant y Hegel, han librado una doble batalla: contra el empirismo, por una parte, y contra el racionalismo abstracto y especulativo, por la otra. Hay muchos ejemplos, pero los más representativos serían Feuerbach, Marx, Dewey, Weber, quienes procuraron resolver problemas empíricos a través de la elaboración teórica, y elaboraron la teoría sin prescindir de la estructura empírica a la que se aplicaba.

PREGUNTA: *Desde hace tiempo, en la interpretación de Marx, si se piensa en pensadores como Plejanov y otros, se habla del marxismo como de un monismo que habría integrado el dualismo que se manifiesta en la historia de la filosofía. Ahora bien, se afirma que este monismo significa precisamente economicismo; es decir, que los problemas sociales se resuelven por medio de una interpretación económica, con el resultado de que una porción muy alta de la producción teórica está dominada por*

enfoques que tienen exclusivamente este carácter. Sin embargo, otros marxistas de mayor rango (v. gr: Galvando della Volpe), han insistido en que el marxismo no es un monismo, sino una nueva suerte de dualismo. Es decir, los hechos económicos no serían los únicos que deciden del curso social y del proceso de la cultura, sino que se trataría de un complejo de causas del más variado tipo. Sin embargo, tal vez el marxismo sea un monismo pero no de carácter económico, sino histórico. Marx afirmó que la vida del hombre es, al mismo tiempo, un proceso natural y un proceso histórico. El hombre es natural, así como la naturaleza es histórica. ¿Qué piensa usted de estas cuestiones?

UMBERTO CERRONI: Después de Kant, el problema de superar el dualismo es una cuestión crucial para el pensamiento moderno. Sin embargo, es profundamente injusto interpretar el marxismo como *economismo*. Quisiera dar un ejemplo: la interpretación tradicional del marxismo se ha movido en torno a una afirmación que considero paradigmática y, en definitiva, poco representativa: la distinción entre estructura y superestructura. En Marx esta distinción es marginal; no se trata de una tesis clave, sino de un paradigma que resume ciertas conclusiones de su investigación. No obstante, tal afirmación ha servido a muchos para presentar la obra de Marx como una obra que, en sustancia, considera que el único aspecto importante en la historia del hombre es la estructura o, en otros términos, las relaciones económicas.

Al mismo tiempo, el término superestructura ha cobrado un significado peyorativo, como algo secundario o irrelevante. Este hecho revela un grave error de interpretación de la obra de Marx. Si analizamos ésta, recordaremos que las preocupaciones de juventud de Marx se referían precisamente a la superestructura. En sus primeros escritos trató de elucidar los problemas del Estado, de la política y el derecho, que son eminentemente "ideológicos". En los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en la *Ideología alemana*, etcétera, abordó sobre todo cuestiones relativas a la superestructura. Después de 1845, esos problemas no fueron abandonados; lo que ocurrió es que, colateralmente, Marx desarrolló otro tipo de trabajos, predominantemente económicos, que luego alcanzarían su culminación en *El capital*.

Debemos preguntarnos: ¿*El capital* "liquidó" efectivamente las preocupaciones iniciales del joven Marx, que lo condujeron a la elaboración de su gran obra? Este es el problema central en Marx. El hecho de haber encontrado en el análisis de la estructura económica el "hilo" conductor para comprender el mundo, ¿significa que ya no atribuyó importancia alguna a la moral, a la política, etcétera? Lo negamos rotundamente: no se

trata de una reducción a la economía de estos aspectos de la vida humana. En verdad, Marx se propuso ofrecer una explicación *mundana* de los problemas que hoy llamamos superestructurales, y al llevar a cabo esta tarea se vio en la necesidad científica de realizar la crítica de la filosofía especulativa tradicional.

La historia tiene una raíz objetiva, que exige ser investigada a la manera en que los científicos estudian el mundo natural. Esta es la clave de la preocupación metodológica de Marx. Ahora bien, a medida que avanzó en su investigación percibió que el análisis del hombre no podía prescindir y, aún más, que debía comenzar por el análisis de aquellas actividades que configuran al hombre en su dimensión inmediata, que están en la base de su misma reproducción material. Por eso, el enfoque de Marx fue de carácter *naturalista*. No se puede conocer el mundo del hombre si no comenzamos por comprender al hombre como ente natural que nace, vive, muere y tiene problemas de subsistencia.

En su investigación, Marx percibió que el *modo* en que el hombre se comporta como ente natural es un modo radicalmente distinto al proceder de los demás entes naturales. Mientras éstos responden exclusivamente a sus instintos (incapaces de anticiparse a la naturaleza, de modificarla y controlarla), el hombre tiene la posibilidad de actuar sobre la naturaleza, relacionándose con ella de manera activa: pensándola y transformándola. Y esto es posible, en primer término, porque el hombre vive en *relación*: su ser en el mundo es la *convivencia*, social e histórica. Y esto, como ya lo indicaba Aristóteles, distingue al hombre de los otros animales.

La naturaleza con la que el hombre se relaciona es modificable y, por tanto, histórica. Ahora bien, este doble carácter de la naturaleza es posible porque el hombre es, en primer lugar, un ser social, ente que asimila la experiencia de los demás y que es capaz de corregirse, imitando y superando a los otros hombres. A partir de este análisis, Marx ha explicado el comportamiento social, político y moral del hombre, no para destruir la esencia y autonomía de cada una de estas esferas, sino con la convicción de haber descubierto su *historicidad*. Otras veces he répétido la siguiente observación: si Darwin ocupa un brillante lugar en la historia de las ciencias naturales por haber descubierto el carácter histórico de la naturaleza, Marx tiene el mérito de haber visto el lado *natural* de la historia humana. Esto es lo que define profundamente el pensamiento de Marx. Pero el hecho de subrayar que el hombre no es sólo un ente natural, no impide que también lo sea, en la medida en que está obligado a relacionarse con la naturaleza para asegurar su subsistencia inmediata.

Insisto en que la esencia natural del hombre no destruye su esencia histórica, como lo han sostenido algunos pensadores del último siglo,

por ejemplo los llamados “darwinistas sociales”, “evolucionistas” o “spencerianos”, quienes han interpretado el proceso histórico como meramente *natural*. En realidad, la preocupación de Marx no fue nunca, desde este punto de vista, “naturalista”; y la mejor prueba es que, en su investigación histórica, no comenzó por los orígenes del mundo, sino por su final, por el estudio de la sociedad más moderna de su tiempo. Así, se subraya que el problema del hombre es eminentemente histórico (y también natural).

Para terminar, diré que es radicalmente errónea la interpretación “reductivista” de la obra de Marx a la economía. En realidad, la economía es únicamente, como lo afirmó el propio Marx, la *anatomía* de la sociedad; sólo que después de estudiar esta anatomía, es necesario conferir carne y sangre al esqueleto. Sin embargo, debemos reconocer que en la tradición dominante de los estudios marxistas esto casi nunca se ha hecho. Ha dominado la interpretación “economicista” del marxismo, a la que, en el mejor de los casos, se ha contrapuesto una “reducción” especulativa del mismo, una reinterpretación de Marx en términos hegelianos. Así, la ciencia social marxista, después de la muerte de su fundador, ha sufrido en general una enorme parálisis.

PREGUNTA: *¿Cuáles serían las conclusiones metodológicas concretas de cuanto usted ha dicho?*

UMBERTO CERRONI: Dentro del marco de una breve exposición, diría que el problema más serio al que se enfrentan los estudiosos de Marx es el de convencerse, derivando las necesarias consecuencias lógicas, de que Marx no pretendió elaborar una concepción filosófica general aplicable en todos los campos de la ciencia. Al contrario, su intención profunda fue la de llevar el método científico al dominio de la investigación social. Desde este punto de vista, no me parece que haya ninguna justificación teórica, cultural o social para ampliar al campo de las ciencias físicas y naturales la validez de las ideas de Marx; o por el contrario, que se trata simplemente de *comprobar* ciertas afirmaciones teóricas de Marx en el estudio de la sociedad.

Ambas posiciones son erróneas. En cuanto a la ciencia, recordemos que Marx dedicó *El capital* a Darwin, significando con ese gesto que no pretendía sustituir a Darwin en la explicación del mundo natural, sino al contrario, según lo confesó a Engels, que deseaba aprender de Darwin lo que no sabía del método científico. Por lo demás, sostener que la tarea marxista consiste exclusivamente en comprobar una filosofía general que no existe, significa ni más ni menos situar a Marx en la tradición filosófica especulativa.

A mi modo de ver, la innovación teórica de Marx fue mucho más radical y profunda. Marx rompió con la vieja tradición para buscar una explicación científica del mundo, empleando un método estrictamente científico (que no excluía la interpretación *causal* de las ideas).

PREGUNTA: *Dentro de la tradición marxista se han olvidado, aparentemente, los problemas psicológicos, ya que no se considera, por ejemplo, que el desarrollo emocional es decisivo en el desenvolvimiento de la personalidad humana. ¿No ve usted en esto una grave laguna? ¿Cuál es su opinión sobre el particular?*

UMBERTO CERRONI: No soy psicólogo y dejo a los psicólogos la respuesta. Lo único que puedo decir es lo siguiente: al realizar la investigación que lo llevó a elaborar *El capital*, Marx no se propuso anular los problemas psicológicos, sino entregarnos una explicación científica de los problemas sociales. El hombre tiene una profunda fisonomía: la de *ser social*. Sin embargo, es verdad que hay muchos campos particulares de estudio que no pueden ser auxiliados directamente por la investigación económica. Así como en Marx el estudio de la economía no significó liquidar sus preocupaciones en el campo del derecho y la política, sino vincular a la economía sus análisis jurídicos y políticos, así también me parece que Marx no se propuso en ningún momento sustituir los estudios psicológicos por los estudios económicos, sino coordinar con la economía los posibles temas de estudio de la psicología individual profunda.

Me gustaría citar el caso de Freud, que no obstante el alcance teórico y científico de su obra, ha sido, por desgracia, olvidado y subestimado por los marxistas. En los años 20, el soviético Stuchka definió a Freud como un psicólogo “de salón”. Bastaría leer *La introducción al psicoanálisis* o los *Tres ensayos sobre la sexualidad* para percibir el método científico que utilizaba Freud. Estoy convencido que Marx lo hubiera admirado, como lo hizo en relación con Darwin. Sin embargo, las extrapolaciones filosóficas en la investigación de Freud son ya otra cosa. Por ejemplo, lo que pudiera llamarse la explicación “sexualista” del mundo debe rechazarse enérgicamente. En cambio el método científico de Freud, a reserva de lo que pudieran decir los especialistas en cuestiones psicológicas, opino que es una muestra cumbre de rigor, profundidad de análisis y seriedad. El mismo Freud, en uno de sus últimos escritos, afirmaba que se había propuesto únicamente difundir su investigación científica y que no tenía la pretensión de haber elaborado una filosofía general. Inclusive dejaba en libertad a sus discípulos en cuanto a sus preferencias filosóficas. En síntesis, vale la pena insistir en que los estudios en el domi-

nio de la psicología individual tienen una enorme importancia y, sobre todo, una autonomía propia, aun cuando el estudio global de los problemas del hombre no puede comenzar con el individuo, sino con la economía política.

PREGUNTA: *A partir de la teoría del inconsciente de Freud, y pensando en la tesis de Sartre sobre la responsabilidad individual, ¿no cree usted que el marxismo no puede hacer a un lado el estudio de los problemas del inconsciente, en su intento de comprender todos los factores que intervienen en el proceso de cambio social? ¿En qué medida las aptitudes individuales y los proyectos inconscientes de la persona actuarían como un todo, es decir, como un conjunto de relaciones intersubjetivas, en un fenómeno de cambio histórico?*

UMBERTO CERRONI: En mi opinión, uno de los grandes méritos de Marx es el de haber “iluminado” un sector fundamental de la actividad inconsciente del hombre. Marx mismo repitió que se había propuesto explicar los procesos sobre los que el hombre no tiene una clara conciencia. Se refería específicamente a la integración del hombre en los procesos de producción.

Desde este punto de vista, no tengo ninguna objeción al estudio del inconsciente. Entendiendo por este último la actividad del hombre incontrolable desde el punto de vista racional, proveniente del lado “natural” de la acción humana. Sin embargo, es cierto que debemos distinguir en el interior del *inconsciente* cuando menos dos esferas: la actividad “inconsciente” práctico-sensible (la actividad económica), y lo inconsciente profundo de la psicología individual, los estímulos emocionales no controlados, las ilusiones, los sueños, etcétera. Desearía poner a un lado estos problemas, puesto que no soy especialista, para afirmar lo siguiente:

Así como Marx repitió en distintas ocasiones que se había propuesto analizar científicamente un aspecto de la actividad inconsciente del hombre, Freud mismo, en sus escritos, repitió también más de una vez que su tarea consistía en descubrir, por debajo de la esfera de la *racionalidad* humana, otra incontrolable racionalmente. Para mí, esta esfera conserva su propia autonomía en el marco de una revisión marxista del hombre y de la historia, sin detrimento para la investigación sociológica.

Quisiera concluir con una afirmación de Freud. El fundador del psicoanálisis nos dice, en respuesta a las críticas que había suscitado su teoría, que todos los descubrimientos “escandalosos” en la historia de la ciencia han sido rechazados por la opinión común. Y menciona a Kepler, quien denunció el geocentrismo, a Darwin, quien denunció el antropocentrismo,

y añade modestamente su nombre, ya que su teoría implica el rechazo del carácter central y decisivo de la razón en el comportamiento humano. Freud leyó poco a Marx, pero sin duda debió añadir a la lista el nombre de este último, ya que el “escándalo” de Marx consistió en desenmascarar la pretendida racionalidad de la actividad social. Lo que Freud hizo al nivel individual, Marx lo realizó en el aspecto histórico y social. Con estas aclaraciones, no tengo nada que oponer, desde el punto de vista marxista, a la necesidad de las investigaciones psicoanalíticas, en la esfera de lo inconsciente individual.

PREGUNTA: *¿Piensa usted que se justifica el empleo de calificativos tales como “dogmático” o “revisiónista” en relación con la obra de Marx? En su sentido profundo, ¿se puede “revisar” a Marx, o cabe el “dogmatismo” frente a una obra que pretende, en primer lugar, ofrecernos una visión científica de la historia?*

UMBERTO CERRONI: El empleo de las *etiquetas* es contrario al espíritu científico. Utilizarlas revela una vocación *dogmática* inaceptable; dentro del marxismo, el uso de etiquetas significa inmediatamente *revisar* el sentido profundo de la obra de Marx. Por tanto, rechazo enérgicamente el empleo de esas fórmulas, sobre todo cuando se intenta convertirlas en armas de lucha política. Me parece que una de las tareas más valiosas de la acción política y de los políticos, consiste precisamente en difundir con la mayor amplitud una concepción crítica del mundo, y esto les será imposible si recurren al uso de las etiquetas. Sin embargo, debo señalar que el problema es más grave cuando éstas se convierten en instrumentos teóricos.

He aquí una respuesta más general a la pregunta. Si fuese unívoco el sentido científico de la obra de Marx, estaría dispuesto yo mismo a utilizar las etiquetas “revisiónismo” o “dogmatismo”. Frente a una obra cuyas implicaciones teóricas no dejaran lugar a dudas, cabría llamar *dogmáticos* a quienes la siguen puntualmente, y *revisiónistas* a quienes la modifican o corrigen. Ahora bien, la obra de Marx carece de esa univocidad inapelable de sentido. Mencionaré algunas razones de esta situación.

En primer término, la obra de Marx ha tenido, desde el punto de vista editorial, una historia peculiar. Parte esencial de ella es póstuma; y a veces ha sido “manejada” por sus editores. Pienso en los volúmenes que siguieron al primero de *El capital*. Otras obras, como las críticas de juventud a Hegel, o *La ideología alemana*, o *Los manuscritos económico-filosóficos de 1844*, han visto la luz casi un siglo después de que fueron elaboradas. Por consiguiente, ¿qué tipo de ortodoxia puede haber en rela-

ción con la obra de Marx? ¿Cuál puede ser esa ortodoxia respecto a la que sería posible hablar de “dogmatismo” o “revisionismo”?

Pero hay otro elemento. Con frecuencia los intérpretes del marxismo han puesto en el mismo “saco” a Marx y a Engels; un atento análisis filológico, en cambio, revela que son muy distintas las manos que intervinieron en la elaboración de las obras. Algunos libros, falsamente atribuidos a ambos, son en realidad de Marx; v. gr.: *La sagrada familia*, en el que casi no intervino Engels. Otros, en cambio, son de este último y no fueron leídos nunca por Marx; pienso en *La dialéctica de la naturaleza*, que se publicó cuando Marx había muerto. En síntesis: hablar de ortodoxia respecto a una obra con una historia tan singular, no tiene sentido alguno.

Todavía se puede añadir una observación. Si existe una obra con relación a la cual no es posible hablar en términos de dogmatismo o herejía, es precisamente la de Marx. Como ya dijimos, su intención última fue la de incorporar el método científico a la investigación social. Desde este punto de vista, la única ortodoxia o revisionismo posible es el empleo riguroso o defectuoso del método científico para investigar la realidad social.

También al nivel histórico debemos lamentar el uso, con fines pragmáticos e inmediatos, de las etiquetas de carácter teórico. Hay algo que es evidente: hoy la cultura marxista tiene necesidad de una poderosa efervescencia crítica, de escapar a los esquemas, de recuperar científica y filológicamente la obra de Marx. Con esto no quiero decir que todo lo que escribió Marx sea “oro puro”; al contrario, precisamente su investigación sugiere un método y un control crítico de *la misma obra de Marx*. Pensar hoy que *El capital*, de la primera a la última línea, sea un texto canónico, es una estupidez que provocaría la hilaridad del propio Marx. No fue gratuito que él mismo dijera, refiriéndose a los “marxistas” y a sus simplificaciones: *Moi, je ne suis pas marxiste*.

Desde el punto de vista histórico, podemos observar que quienes se han proclamado fieles a los supuestos cánones marxistas, en realidad se han atenido a un “tipo” de interpretación del marxismo, que no aceptan sea examinado críticamente para verificar su rigor científico. Sin embargo, no desconocemos los intentos de “echar agua en el vino” de Karl Marx. No niego el problema que plantean ciertas pretensiones de “integrar” el marxismo. La importancia teórica de Marx en el mundo moderno es tan grande, que casi todos los especialistas en ciencias sociales experimentan un sentimiento profundo de culpa por no declararse marxista. Los sociólogos, los positivistas, etcétera, aun cuando propiamente no “coquetean” con el marxismo, sienten la necesidad permanente de demostrar que conocen bien a Marx. En sí, esto no tiene nada de malo; el verdadero

problema comienza, en cambio, cuando esos especialistas sostienen haber comprendido al “verdadero” Marx, o cuando afirman que Marx “debe superarse”, etcétera. En este caso, sí diría que hay un *revisionismo*, tanto más grave, en definitiva, que es una nueva forma de *dogmatismo*. Aun cuando tampoco creo en las “revisiones” de Marx cuando provienen de los dogmáticos *avant la lettre*.

PREGUNTA: *¿Qué piensa de ciertas tentativas recientes de distinguir entre dos Marx: el de la juventud, humanista y demócrata, y el de la madurez (del Manifiesto comunista y de El capital), riguroso y científico, que había elaborado los postulados esenciales teóricos y prácticos del socialismo? En su opinión, ¿se puede sostener que hay una ruptura en la biografía intelectual de Marx?*

UMBERTO CERRONI: Esta pregunta nos remite a la esencia de la interpretación filológica de Marx. Comenzaré diciendo que hay una historia práctica del problema: antes de que fueran publicadas algunas obras de juventud fundamentales, se había ya consagrado una interpretación *canónica* de Marx. Así, la tradición, de pronto, se encontró sorprendida ante el *nuevo* Marx que surgía de la interpretación de sus primeros escritos. De esta “sorpresa” inicial, se aprovecharon después teóricos no marxistas que han pretendido convertir a Marx en un antropólogo o en un moralista.

Francamente opino que ambos grupos de exégetas están equivocados. Los primeros, que piensan que el *auténtico* Marx se encuentra exclusivamente en el *Manifiesto* o en *El capital*, no se han planteado jamás el problema de cómo su autor llegó a elaborar esos escritos. No se han dado cuenta que en ninguna historia intelectual, y menos en la de un gran pensador, hay fracturas; y tampoco que la relación entre los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* y *El capital*, no es un nexo biográfico sino científico. Marx “salió” de la problemática antropológica y moralizante de 1844 porque comprendió que la explicación rigurosa de dichos problemas podía lograrse únicamente a través de la investigación económica y social. Pero esto no significa la negación de aquellos problemas; al contrario, regresa a ellos planteándolos a un nivel más elevado.

Pero se equivocan también los segundos, que *sólo* ven en *El capital* una alegoría filosófica, la traducción en términos económicos de una filosofía prefabricada en la juventud. Estos yerran porque, si bien es innegable la riqueza filosófica de los *Manuscritos de 1844*, no puede olvidarse que Marx emprendió por razones estrictamente científicas la línea de investigación de *El capital*, para explicar su problemática de juventud.

Para concluir, diré que no se trata de decidir salomónicamente sobre quiénes tienen razón (los intérpretes tradicionales o los de la versión antropológica del marxismo), sino de reconstruir con honestidad científica el itinerario intelectual de Marx y comprender el sentido de la relación que existe, en el aspecto científico, entre la problemática de 1844 y *El capital*. Y esto en dos sentidos: primero, las razones de fondo que llevaron a Marx de la filosofía a la economía; segundo, la manera en que de la economía vuelve a la filosofía, pero ahora con una explicación causal y científica de la problemática humana y social.

Este itinerario intelectual de Marx que, durante mucho tiempo, por razones objetivas y subjetivas, se desconoció y subestimó, hoy puede ser reconstruido rigurosamente. Así, tanto los “viejos” como los “nuevos” intérpretes de Marx se encuentran frente a una corriente científica que ha dejado atrás la exégesis *polarizada* del marxismo, y que interpreta a Marx como un intelectual en el pleno sentido del término, como un filósofo que se convierte en científico para explicar, precisamente desde el punto de vista de la ciencia, los problemas filosóficos.

PREGUNTA: *Un tema muy debatido en la actualidad es el de las relaciones entre marxismo y estructuralismo. Entre otras cuestiones, se discute si la categoría de estructura traduce un aspecto de la realidad, o si es simplemente una construcción conceptual. Por otra parte, algunos marxistas (Maurice Godelier) afirman que el propio Marx articuló la noción de estructura y que, por consiguiente, no cabe la dicotomía entre estructuralismo y marxismo. ¿Qué piensa usted de este conjunto de problemas?*

UMBERTO CERRONI: El debate marxismo-estructuralismo tiene una gran importancia para las ciencias sociales de nuestro tiempo. A mi manera de ver, el mérito mayor de los estructuralistas es el de haber llevado al plano de la discusión científica una problemática que el viejo *sociologismo* positivista había expulsado. Es decir, el problema de la “tipicidad” de los fenómenos humanos y sociales, y la posibilidad de reconstruirlos y comprenderlos según *tipos* o *estructuras*. Los estructuralistas han subrayado el carácter “global” y de “relación recíproca” que guardan los fenómenos sociales a un determinado nivel; Sausurre en el campo de la lingüística, ha llamado *sincrónica* a esta relación. El mérito del estructuralismo es innegable y todos tenemos algo que aprender de sus investigaciones.

Por ejemplo, en el campo de la antropología es indiscutible que los fenómenos humanos se presentan rigurosamente dentro de una conexión *sincrónica*, dentro de una *globalidad*. Lo mismo ocurre en el campo de la lingüística, en que se ha demostrado el carácter *orgánico* de todos los idiomas precisamente en el sentido de la *sincronía*. También tenemos que

aprender del estructuralismo en el campo del derecho: Kelsen, por ejemplo, nos enseña que los fenómenos jurídicos, en cuanto normativos, poseen un carácter sistemático y una estructura determinada, que hace imposible estudiar una zona de lo jurídico sin encontrar su conexión con las demás, o examinar las modificaciones de un fenómeno independientemente de las consecuencias y efectos que se producen. Repito que en esto consiste el mérito de los estructuralistas, y tienen razón frente a la tradición positivista del propio marxismo, que es una de las más pobres dentro de esta perspectiva intelectual.

No obstante, desearía introducir aquí un elemento crítico, que no siempre se ha esgrimido adecuadamente por los estudiosos marxistas. O estamos en presencia de una total negación y rechazo del estructuralismo, o de su aceptación acrítica y completa, que ha llevado a algunos inclusive a presentar a Marx como el primer estructuralista. Desearía citar a un intelectual soviético de gran valor, desgraciadamente poco conocido en occidente: Grushin, quien publicó hace poco un libro sobre el tema de las relaciones entre marxismo y estructuralismo.

Con mucha agudeza plantea un problema teórico, esencial para comprender la importancia del estructuralismo para la cultura marxista, así como la crítica que desde el punto de vista marxista puede y debe hacerse al estructuralismo. El problema es el siguiente: es indiscutible el carácter estructural de los fenómenos, cualesquiera que estos sean (antropológicos, lingüísticos, jurídicos o políticos, etcétera); es decir, no puede negarse la coordinación sincrónica o *tipológica* de los fenómenos. Sin embargo, el problema de fondo consiste en que históricamente se puede verificar la existencia de estructuras diferentes, y de *tipos* y *globalidades* distintas. Si esto es cierto, como lo es, el problema consiste entonces en diferenciar una estructura de otra, identificando los elementos principales y relevantes de una estructura respecto a otra. Lo que equivale a negar que el carácter sistemático o típico de una estructura determinada signifique la valoración idéntica de todos los elementos estructurales; es decir, que la conexión sea una identidad sustancial de la importancia de todos sus elementos.

Si negamos esta conexión a base de elementos iguales, se establecerá entonces un orden jerárquico entre ellos, siendo algunos principales y otros secundarios. Así, se sugiere una metodología que no consiste exclusivamente en la investigación *vertical* de las estructuras, sino en su análisis *horizontal*, en el estudio de la génesis histórica de sus elementos esenciales. De esta manera, la distinción entre elementos principales y secundarios de las estructuras nos lleva a una categoría fundamentalmente extraña a la mayoría de los investigadores estructuralistas: *la historia*.

Grushin ha insistido en que no es posible reconstruir la conexión entre

los fenómenos de una determinada estructura, si no se identifican los elementos principales de ésta y, por consiguiente, si no se examina el proceso histórico de su génesis.

Por mi parte, debo subrayar que el conocimiento riguroso de una estructura dada es sólo posible a través de una explicación causal e histórica, o si se prefiere, histórico-causal. Aunque aquí surge otro problema: si bien es verdad que la reconstrucción adecuada de las estructuras que aparecen en un determinado proceso histórico, depende de la investigación genética de sus elementos más relevantes, no podemos dejar de preguntarnos en qué orden debemos estudiar la sucesión temporal de los diversos elementos y estructuras. Es decir, los llamados *eje sincrónico* y *eje diacrónico* se presentan, a un nivel determinado de la investigación, curiosamente relacionados: la sincronía nos lleva a la diacronía, y viceversa.

La respuesta más fácil a este problema ha sido sugerida por los evolucionistas: es necesario comenzar por la estructura más simple, por la estructura *original*, o hablando en términos históricos, por el origen del mundo (de un determinado proceso: el origen del derecho, el origen del Estado, etcétera). Creo que debemos rechazar enérgicamente esta solución simplista del problema.

Recordemos algunas valiosas indicaciones de Marx en la *Introducción* de 1857 a la *Crítica de la economía política*. Hay una frase conocida pero no por eso menos significativa: *la anatomía del hombre es la clave de la anatomía del mono*. Nos encontramos frente a dos estructuras anatómicas "encadenadas" (si aceptamos a Darwin); sin embargo, Marx nos dice que para estudiarlas no debemos comenzar por la historia cronológica, sino por la estructura más avanzada. Como puede verse, ambos ejes (el sincrónico y el diacrónico) son entendidos por Marx en un orden *coordinado*; por un lado, sostiene que la estructura tiene una génesis histórica que debe ser aclarada, un *nacimiento* (Vico) que no podemos olvidar; y por el otro, que la historia no puede ser estudiada sin tomar en cuenta sus diferentes *estratos*, sus diversos *agregados*. Precisamente por esta razón es preciso estudiar la historia comenzando por sus estructuras más desarrolladas, más avanzadas. Marx decía que es imposible entender la producción agraria medieval sin entender antes la explotación capitalista de la tierra.

En esta perspectiva, Marx representa la síntesis de experiencias intelectuales diferentes (la formalista y la historicista), no como un eclecticismo sino como la base de un nuevo método científico para comprender la interconexión entre los ejes sincrónico y diacrónico.

Para concluir diré, en primer lugar, que el estudio de las estructuras es esencial, siempre que al mismo tiempo sea un estudio histórico, es decir, el análisis de la sucesión histórica de las estructuras. Al mismo

tiempo, esto significa que la historia no basta para resolver el problema de los procesos sociales y culturales; en realidad, lo que nos interesa no es la cronología, sino la sucesión de estructuras. Por tanto, el estudio de la historia debe ser, a la par, un estudio estructural. Nos encontramos pues en una singular situación. ¿Cómo salir de este aparente círculo vicioso?

Marx nos dice algo de la mayor importancia, a saber, que cuando hablamos de estructuras no debemos entenderlas en un sentido formal, sino en tanto estructuras *causadas*, históricamente determinadas, materiales. Esto significa que a la noción formalista de las estructuras debemos oponer un concepto material o real de las mismas. Así, sería lícito decir que la categoría de estructura en un sentido formal, se refiere exclusivamente a la superestructura.

PREGUNTA: Un momento importante del debate marxismo-estructuralismo está representado por la discusión reciente entre Sartre, por un lado, y Althusser, Foucault, Levy-Strauss, por el otro. Con ese motivo, algunos amigos de Sartre han dicho que, en definitiva, la promoción publicitaria que han recibido Foucault y su libro Les mots et les choses, responde a una batalla filosófica en contra del pensamiento dialéctico (encarnado, para el caso, en Sartre). Esta situación nos sugiere una doble pregunta: primero ¿la posibilidad misma de la polémica marxismo-estructuralismo se debe a las condiciones peculiares que vive la sociedad industrial avanzada? Segundo, ¿hasta qué punto el estructuralismo tiene su asiento natural en los rasgos dominantes de esa sociedad?

Por otro lado, nos interesa particularmente el problema de la validez de dicho debate en función del enfoque más adecuado para investigar los cambios sociales del mundo subdesarrollado. ¿La dicotomía marxismo-estructuralismo desborda la problemática del Tercer Mundo? ¿Nuestro horizonte histórico está limitado por las experiencias de la sociedad industrial, capitalista o socialista? En su opinión, ¿cuáles son nuestras posibilidades futuras, en la teoría y en la práctica, frente a las experiencias del mundo avanzado?

UMBERTO CERRONI: La pregunta es importante, sobre todo por el problema que plantea de dar *espacio* y *vida* a la imaginación interpretativa y creadora del mundo.

En efecto, me parece que hay un condicionamiento histórico de la discusión marxismo-estructuralismo. ¿Dónde y cuándo ha surgido la problemática del estructuralismo? Precisamente ahí donde la sociedad moderna por antonomasia (capitalista) ha llegado a su culminación, donde ha alcanzado su *pureza*. En los países de la *sociedad industrial* se plantea en-

tonces, al nivel histórico, el problema de las conexiones de la *totalidad*. Sólo cuando se logra observar un fenómeno o un proceso social en estado *puro* es posible descubrir el complejo de los momentos que lo integran y, por consiguiente, conocer la *esfericidad* o *circularidad* de su fisonomía.

Esta situación ofrece amplias perspectivas; sin embargo, el peligro en los países desarrollados radica en olvidar el carácter histórico de esa *globalidad* o *tipicidad*. Tal cosa es sumamente grave porque impide ver *el presente como historia* (parafraseando el título de un libro de Sweezy), la *historicidad del sistema moderno*. La génesis y desarrollo de la sociedad moderna nos muestra que su “pureza” actual deriva de una historia que ha sido también “impura”, extraña al carácter *sistemático* de su presente; por otro lado, sólo esta perspectiva histórica nos permite comprender el carácter *transitorio* de la *totalidad* actual.

Sintetizo este punto: los estructuralistas han visto con razón la *globalidad* de la sociedad moderna desarrollada, pero al mismo tiempo han olvidado que el presente tiene su origen en una historia “asistemática” e “impura”: v. gr.: el imperialismo, el colonialismo, las derivaciones del mundo feudal, la necesidad de luchas e insurrecciones, etcétera. Además, los estructuralistas parecen olvidar el carácter transitorio, provisional y “no eterno” de la sociedad avanzada. Por una parte, su enfoque teórico nos permite comprender mejor la conexión de los fenómenos sociales; por el otro, sin embargo, desvanecen el hecho de que se trata de un sistema *sustituible* por algo diverso, por una sociedad diferente.

En cambio, el mérito de la perspectiva dialéctica consiste precisamente en haber subrayado que la *totalidad* del mundo moderno, tal como se ha integrado en los países desarrollados, es una *totalidad* causal y transitoria. Y, por tanto, que existe la posibilidad, sobre todo en los países del Tercer Mundo, de superarla y sustituirla por otras formas organizativas. La ilustración histórica radical de esta tesis la encontramos en la construcción del mundo socialista (independientemente de nuestra opinión sobre sus límites y defectos). Sólo la imaginación histórica, teórica y política puede hacernos ver que el mundo, pese a sus conexiones causales, no está “obligado” a seguir permanentemente las exigencias de un determinismo rígido. Este problema, como se sugiere en la pregunta, es decisivo para el Tercer Mundo.

¿Por qué? Me parece que el Tercer Mundo se enfrenta a un doble problema fundamental. Por una parte, el Tercer Mundo debe asimilar plenamente las experiencias de la vieja estructura (la modernidad desarrollada). Por ejemplo, no puedo concebir la evolución de América Latina sin que este continente tome en cuenta aquellos elementos del sistema moderno económico-político capitalista, que han significado la aportación histórica más elevada de la burguesía europea. Por la otra, la asimilación de los

elementos positivos del sistema no debe comportar la *integración* al mismo, es decir, la pérdida de la imaginación y de la originalidad histórica, sino precisamente la clara visión de las transformaciones que requiere el mundo del capitalismo desarrollado.

Está sometida a prueba la imaginación creadora del Tercer Mundo. Naturalmente, puede decirse que, frente al capitalismo occidental avanzado, encontramos a la sociedad socialista. Sin embargo, estoy convencido que los límites del socialismo, tal como se ha configurado históricamente, se deben al hecho de que no ha triunfado políticamente en los países en que la anterior estructura había alcanzado su máximo desarrollo, su plena "pureza". Desde este punto de vista, las experiencias teóricas y prácticas del socialismo tienen un valor limitado. Aclaro que no es mi intención reducir el alcance histórico y la importancia del socialismo; al revés, se trata de un acontecimiento excepcional en la historia del hombre. Aún así, sería un grave error pensar que el Tercer Mundo se encuentra ante la alternativa única de optar entre dos sistemas o estructuras: el capitalismo, tal como lo conocemos en los países más avanzados, y el socialismo, tal como se ha impuesto en países menos desarrollados.

Cobra entonces especial importancia el problema de la contribución histórica del Tercer Mundo. Pienso sobre todo en América Latina. Estos países han vivido una experiencia capitalista que no es posible desdeñar, particularmente por sus nexos culturales con la tradición occidental; en mi opinión, Latinoamérica está en condiciones óptimas para expresar un poder creador y una imaginación difíciles de encontrar en otros países subdesarrollados, menos vinculados a la cultura europea. Por lo demás, América Latina tiene la oportunidad de aprovechar la doble experiencia capitalista y socialista, para crear nuevas estructuras que, negando *radicalmente* la explotación capitalista, sean capaces al mismo tiempo de superar los límites históricos que muestran los países socialistas del presente.

Hay en este continente un gran espacio abierto para la imaginación creadora. Lo único que siento es que hayamos hablado poco sobre estas cuestiones, los intelectuales europeos y los intelectuales latinoamericanos. Y que la reflexión teórica, en nuestros países, parece dominada todavía por la preocupación de encontrar "modelos" que se aceptan o rechazan en bloque. El verdadero problema, en cambio, que debemos resolver con sentido creador, es el de dar a luz nuevas formas organizativas de la sociedad humana. En el cumplimiento de esta tarea, el diálogo cada vez más amplio y variado entre los estudiosos de Europa y de América Latina será, sin duda, extraordinariamente fructífero.

¹ Alvarez, Jorge. Traducción al español: *Marx y el derecho*. Buenos Aires, 1965.

² De próxima aparición en español. *Introducción al pensamiento político*. Ed. Siglo XXI. México.